

كتاب

# كشاف اصطلاحات الفنون

تأليف

الشيخ الجليل المولوي محمد اعلى بن على

التهانوي رحمه الله تعالى



## المجلد الثاني



طبعة

شياتك مرميتي آف بنكال

بتصحيح

المولوي محمد وحيد و المولوي عبد الحق و المولوي غلام قادر

و باهتمام

الويس اسپرينگر التيبولي و وليم ناموليس الايرلندي



كلكته

سنه ١٨٦٢ع

الشرعي يطلق على معنيين والمنطق والعلوم العربية من العلم الشرعي باحدهما ومن الآلات بالمعنى الآخر [ ثم لفظ الشرعي يجيء لمعنيين الأول ما يتوقف على الشرع أي لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة والصوم والزكوة والحج وامثالها ويخرج من هذا مثل وجوب الإيمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته وكلامه ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام فان امثالها لا تتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليها لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شيء من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور والثاني ما ورد به خطاب الشرع أي ما يتبنت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع اولا فيتناول الكل لان وجوب الإيمان بوجود الله تعالى وامثاله ورد به الشرع و ثبت بالشرع وان كان لم يتوقف على الشرع هكذا في التوضيح والتلويح • ]

الشريعة هي الائتزام بالعبودية • وقيل هي الطرق في الدين وحينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا في الجرجاني • ]

**التشريع** كالتصريف عند اهل البدع من المحسنات اللفظية و يسمى ايضا بالتوشيح و بذي القافيين و سماه ابن الاصم التوأم و سماه اهل الفرس بالمتلون كما يجيء في فصل النون من باب اللام و هو ان يبني الشاعر بيتا ذا قافيتين على بحرين او ضربين من بحر واحد فعلى أي قافية وقعت كان شعرا مستقيما و الاقتصار على القافيتين من قبيل الاقتصار على الاقل ان يجوز ان يبني على اكثر من قافيتين فمثال ما بني على القافيتين • شعر • يا خاطب الدنيا الدنية انيا • شرك الردي و قرارة الاكدار • دار مقدما اضحكت في يومها • ابكت غدا بعدا لما من دار • فان البيتين من الكامل والقافية الاولى الردي و حينئذ قرارة الاكدار مستزاد و ابتداء المصراع الثاني من قوله دار و انتهاؤه غدا و بعدا لها من دار مستزاد و القافية الثانية الاكدار و ابتداء الثاني من قوله دار و انتهاؤه من دار و مثال ما بني على الاكثر من القافيتين قول الحريري • شعر • جودي على السننهر الصب الجوي • و تعظفي بوماله و ترحمي • ذا المبتلى المتفكر القلب الشجي • ثم اكشفي عن حاله لاظلمي • فالقافية الاولى الجوي والشجي والثانية تعظفي و ثم اكشفي و الثالثة ترحمي و تظلمي • و اعلم انه رعم قوم اختصاص التشريع بالشعر على ما يشعر على ذلك التعريف المذكور و تسميته بذي القافيتين و قيل بل يكون في الشعر ايضا بان يبني على سجتين لو اقتصر على الاولى منهما كان الكلام تاما مفيدا و ان سقطت به السجعة الثانية كان في التامية و الافادة على حاله مع زيادة معنى مراد من اللفظ متانه الآيات التي في اثنائها ما يصلح ان تكون فاصلة كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيء قدير و ان الله قد احاط بكل شيء علما و اشباه ذلك هكذا يستفاد من المطول و الاتقان في نوع الفواصل •

**الشعاع** بالضم و تخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما في المنتخب • وقيل هو شبيه

مترقق غير هو، و يجيب في فصل الهمزة من باب الضاد المعجمة، و تحت الشعاع نرد متجانس عبارتست از بودن كوكب زير نور آفتاب مختفي • و حد تحت الشعاع مختلف می شود هر كوكب را بسبب اختلاف عرض و اختلاف منظر در هر شهر و هر برج و هر جهت و نیز كفته كه حد تحت الشعاع عطارد و زهرة را دوازده درجه است و زحل و مشتري را پانزده درجه و مریخ را سیزده درجه اگرچه درین مقدار بعد پنهان نشوند زير نور آفتاب و لكن اگر بعد كم از نصف جرم باشد گویند محترق است و اگر كم از نصف قطر باشد تصمیم است • و حد احتراق نرد جمهورشش درجه است و حد تصمیم شانزده دقیقه كذا في كفاية التعلیم •

**الشفاعة** بالفتح و تخفيف الفاء هي سؤال فعل الخير و ترك الضرر عن الغير لاجل الغير على سبيل التضرع قال النووي هي خمسة اقسام اولها مختصة بنبينا محمد صلى الله عليه و سلم وهي الراحة من هول الموقف و طول الوقوف و هي شفاعة عامة تكون في المحشر حين تفرع الخلائق اليه عليه السلام و الثانية في ادخال قوم في الجنة بغير حساب الثالثة الشفاعة لقوم استوجبوا النار الرابعة فيمن ادخل النار من المذنبين الخامسة الشفاعة في زيادة الدرجات لاهل الجنة كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري في كتاب التيمم [ دانستني ] است كه شفاعات بر چند نوع است و همه انواع شفاعات ثابت است مرسيد المرسلين راصلى الله عليه و سلم بعضى بخصوص وي و بعضى بمشاركت و اول كميكه فتم باب شفاعات كند آنحضرت باشد پس در حقيقت شفاعات همه راجع بحضرت وي شود و اوست صاحب شفاعات على الاطلاق نوع اول شفاعات عظمى است كه عام است مر تمام خلائق را مخصوص است به پيغمبر ما صلى الله عليه و سلم كه هيچكس را از انبياء عليهم السلام مجال جرأت و اقدام بران نباشد و آن براي راحت و تخلص از طول وقوف در عرصات و تعجيل حساب و حكم كردگار تعالى و برآوردن ازان شدت و محنت دوم از برای در آوردن قومی در بهشت بغير حساب و ثبوت آن نیز وارد شده براي پيغمبر ما و نزد بعضى مخصوص بحضرت اوست سيوم در اقواحي كه حسنات و سيئات ايشان برابر باشد و بامداد شفاعت او به بهشت در آيند چهارم قومی كه مستحق و مستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت كند و ايشان را در بهشت در آورد پنجم براي رفع درجات و زيادت كرامات ششم در گناهكاران كه بدوزخ در آمده باشند و بشفاعت بر آيند و اين شفاعات مشترك است ميان سائر انبياء و ملائكة و علماء و شهداء هفتم در استفتاح جنت هشتم در تخفيف عذاب از آنها كه مستحق عذاب مخلص شده باشند نهم براي اهل مدينه خامة دهم براي زيارت كندگان قبر شريف و مكثرين صلوات بر آنحضرت صلى الله عليه و سلم • في المشكوة في باب الحوض و الشفاعة عن انس ان النبي صلى الله عليه و سلم قال يحبس المؤمنون يوم القيامة حتى يهتوا بذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيريحنا من مكاننا يأتون آدم

فيقولون انت آدم ابوالناس خلقتك الله بيده واسكنك جنته واسجد لك ملائكته و علمك اسماء كل شئ  
اشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا فيقول لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب اكله من  
الشجرة و قد نهى و لكن ائتوا نوحا اول نبي بعثه الله الى الارض فيأتون نوحا فيقول لست هناك و يذكر  
خطيئته التي اصاب سؤاله ربه بغير علم و لكن ائتوا ابراهيم خليل الرحمن قال فيأتون ابراهيم فيقول اني  
لست هناك و يذكر ثلث كذبات كذبهن و لكن ائتوا موسى عبدا اتاه الله تعالى التوراة وكلمه و قربه نجيا  
قال فيأتون موسى فيقول اني لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب قتله النفس و لكن ائتوا عيسى  
عبد الله و رسوله و روح الله وكلمته فيأتون عيسى فيقول لست هناك و لكن ائتوا محمدا عبدا غفر الله له ماتقدم  
من ذنبه و ما تأخر قال فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيتة وقعت ساجدا  
فيدعني ماشاء الله ان يدعني فيقول ارفع محمد و قل تسمع و اشفع تشفع و سل تعطه قال فارفع رأسي  
فائني على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيكدي حدا فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة  
ثم اعود الثانية فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيتة وقعت ساجدا فيدعني  
ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع و اشفع تشفع و سل تعطه قال فارفع رأسي فائني  
على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيكدي حدا فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة  
ثم اعود الثالثة فاستأذن ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيتة وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان  
يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع و اشفع تشفع و سل تعطه قال فارفع رأسي فائني على ربي بثناء  
و تحميد يعلمني ثم اشفع فيكدي حدا فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة حتى ما بقي في النار  
الا من قد حبسه القرآن ابي و جب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا •  
و هذا المقام الحمد الذي وعده نبيكم متفق عليه • و عن عبد الله بن عمر بن العاص ان النبي صلى الله  
عليه و سلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني  
و من عصاني فانك غفور رحيم و قال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم  
فرفع يديه فقال اللهم امّتي امّتي و بكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد و ربك اعلم  
فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فسأله فاخبر رسول الله صلى الله عليه و سلم بما قال فقال الله بجبرئيل  
اذهب الى محمد فقل اناسنضيك في امّتك و لا نسوئك رواه مسلم • و در روايات آمنة است كه آنحضرت  
گفت كه من هرگز راضي نشوم تا يكيك از امتان من بمن نه بخشند هكذا في شرح الشيخ عبد الحق  
الدهلوي على المشكوة في باب الحوض و الشفاعة • [

(الشفعة بالضم و سكون الفاء من الشفع تقول شفعت الشئ بكذا اذا جعلته شفعا اي زوجا و قيل

من الشفاعة و شرعا تملك العقار على مشتريه جبرا بمثل ثمنه فالعقار احتراز عن المنقول كالشجر و البناء

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتعية العقار كالدار والكرم والرحى وغيرها والمتبادران يتملك ملكا طيبا فخرج الخبيث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة وقوله على مشتريه اى المتجدد الملك ظرف جبرا وقوله بمثل ثمنه احتزبه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والخلع والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شئ منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء وقيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر بتملك الشفيع وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشتري به فى المثلية والقيمية ومالزم بالحط والبناء ونحوهما فعارض واحتزبه عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لبالشفعة وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي وما اذا صنع المشتري المشفوعة باشيء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمزاد الصنع فيها والا يتركها هكذا في جامع الرموز [ ثم اعلم ان الشفعة على ثلاثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع والثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب والطريق ويسمى هذا الشفيع خليطا والثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سام الخليط ثبتت للجار هكذا فى الهداية وغيرها ]

**الشمع** بالميم عند الصوفية هو النور الالهي كما وقع في بعض الرسائل • ودر كشف اللغات ميگوید شمع بالفصحى در اصطلاح سالکان اشارت از پرتو الهى است كه ميسوزد دل سالک را باطوار مينمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • وشمع الهى قرآن مجيد را گویند و آفتاب و ماهتاب را نیز •

**الشيعة** بالكسر وسكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلي او الخفي واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبنانية والمغربية والجناحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والهشامية والزراية واليونسية والشيطانية والزرامية والمفوضة والبدائية والنصرية والاسماعيلية واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسليمانية والبتيرية كذا في شرح المواقيت •

**فصل ألفاء \* الشرف** هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيى •

**الاشرف** نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع وسائط هرچند ميان موجد و موجد وسائط كمترو احكام وجوش بر احكام امكانش اغلب آن شئى اشرف و اگر وسائط اكثر ميان وي وحق آن شئى اخس

از بهر همین عقل اول و ملائک مقربون از انسان کامل اشرف باشند و انسان از ایشان اکمل • نظم • میان اشرف و اکمل تمیز است • ترا کردم خبر دریاب نیکو • ملک اشرف بود ز انسان کامل • ولی انسان کامل اکمل از او • کذا نقل عن عبد الرزاق الکاشی •

**الشغف** بفتح الشین والغین المعجمة عند السالکین هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • در مکائف گوید شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار خود از غیر محبوب نگاهدارد قال علیه السلام أستر ذهبا و ذهابک و مذهبک مذهب عبارتست از کمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سومی درست نه بینی که رسول صلی الله علیه و سلم مذهب شریعت بهر کس نمود و مذهب عشق جز بر من ظاهر نکرد میگوید استرني بسرك الجميل سیوم معادات اعدای دوست قال علیه السلام نعدای بعد اوتک من خالفک من خلقک چهارم محبت محبان محبوب قال علیه السلام أسألك حبک و حب من احبک پنجم اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود قیل لولا الدموع الفاضحة فکتلمان الحال من منازل الرجال انتهى •

**الشفاف** بالفتح و تشدید الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء كالهواء کذا قال السيد السند في حواشي شرح التجريد و فسرہ الشيخ فی الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف عليه ثوبه يشف شفوفا و شفيفا اي رق حتى يرى ما خلفه و ثوب شفوف و شف اي رفیق کذا في بعض حواشي شرح هداية الحکمة •

**فصل القاف \* الشرق** بالفتح و سکون الراء جای بر آمدن آفتاب مشرق کذا • و دائرة المشرق و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال ايضا و قد سبق في بيان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال • کوکب مشرقی آن باشد که پیدش از آفتاب بر آید و چون بعد از آفتاب فرود شود او را مغربی خوانند • و حد تشریق و تغریب علویات شصت درجه است و حد زهرة چهل و پنج درجه و عطارد بیست و یک درجه کذا فی الشجرة و اگر بعد ایشان از آفتاب زیاده آریں گردد ظهور و اخفای ایشان را تشریق و تغریب نگویند و بدایت تشریق و تغریب حد رؤیت است و اگر بعد کم از حد رؤیت باشد آنرا هم تشریق و تغریب نگویند کذا فی کفاية التعليم •

[ **التشريق** تقدید اللحم و منه ایام التشريق و هو ثلاثة ايام بعد يوم الاضحى و ایام النحر ثلاثة ايام من يوم الاضحى و الكل يمضي باربعة اولها نحر لا غیر و آخرها تشریق لا غیر و المتوسطان نحر و تشریق کذا فی الهدایة • و تکبیرات التشریق هي هذه الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله و الله اکبر الله اکبر و لله الحمد وهي واجبة مرة عقیب کل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من آخر ایام التشریق کذا فی شرح الوقایة و غيرها • ]

**الشق** بالفتح عند الأطباء هو تفرق اتصال في طول العصب كذا في شرح القانونية •  
**الشقيقة** كالفينة مشتق من الشق وهي عند الأطباء قسم من الصداع وهو الوجع في  
 احد جانبي الرأس • وفي الصحاح هي وجع يأخذ نصف الرأس والوجه • وقال النقيس قد تكون الشقيقة  
 عامة تعم جميع الرأس والفرق بينها وبين البيضة انه اذا انضغطت الشرائين ومنعت من الضربان قل  
 تصاعد الفضول اذ لا بخرة منها تتصاعد الى الدماغ بخلاف البيضة كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز  
 هي كالبيضة الا انها تختص شقا من الرأس وتديرها تدبيرها انتهى قال الاقسرائي هذا الكلام يدل على  
 اشتراط الشروط المذكورة في البيضة في الشقيقة ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها •

**الاشتقاق** عند اهل العربية يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين  
 تناسباً في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمرود مشتق والمرود اليه  
 مشتق منه وتارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيبي فتجعله دالا  
 على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه كذا في التلويح في التقسيم الاول  
 مثلا الضارب يناسب الضرب في الحروف والمعنى وقد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد في  
 المعاني ما هو اصل تتفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عين بآرائه حروفاً و فرع منها الفاظ كثيرة  
 باراء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعاني فالاشتقاق هو هذا الاخذ  
 والتفرع لا المناسبة المذكورة وان كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه  
 صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني  
 والحاصل منه العلم بالاشتقاق فانه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسباً في اصل المعنى  
 والتركيبي فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث انه يحتاج اخذنا  
 الى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تأخذ الخ هذا حاصل ما حققه السيد الشريف في حاشية  
 العضدي في المبادئ اللغوية • أعلم انه لابد في المشتق اسما كان او فعلا من امور احدها ان يكون له  
 اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا  
 وتانيها ان يناسب المشتق الاصل في الحروف اذ الامالة والفرعية باعتبار الاخذ لا تتحققان بدون التناسب  
 بينهما والمعتبر المناسبة في جميع الحروف الاصلية فان الاستسباق من السبق مثلا يناسب الاستعجال  
 من العجل في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه بل من المبني وثالثها المناسبة في المعنى  
 سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه وذلك الاتفاق بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه  
 للحدث المخصوص والضارب فانه لذات ماله ذلك الحدث واما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في  
 اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين اولا بل يتعدان في المعنى كالمقتل مصدر من القتل

و البعض يمنع نقصان اصل المعنى فى المشتق وهذا هو المذهب الصحيح • وقال البعض لابد فى التناسب من التغيرات من وجه فلا يجعل المقتل مصدرا مشتقا من القتل لعدم التغيرات بين المعنيين وتعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب \* **التقسيم** \* الاشتقاق اى مطلقا ان جعل مشتركا معنويا او ما يسمى به ان جعل مشتركا لفظيا لثلاثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر و ان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير و ان اعتبرت فيه المناسبة فى الحروف الاصول فى النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الجبس مع المنع و القعود مع الجلوس يسمى بالاكبر مثال الاصغر الضارب والضرب و مثال الصغير كنى و ناك و مثال الاكبر ثلم و ثلب فالمعتبر فى الاصغر الترتيب و فى الصغير عدم الترتيب و فى الاكبر عدم الموافقة فى جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلاثة اقساما متباينة • و ايضا المعتبر فى الاصغر موافقة المشتق للاصل فى معناه و فى الصغير و الاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين فى الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول و المشهور تسمية الاول بالصغير و الثانى بالكبير و الثالث بالاكبر و الاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر و تعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق • و فى تعريفات الجرجاني و الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى و تركيبا و مغايرتها فى الصيغة • الاشتقاق الصغير هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى الحروف و الترتيب نحو ضرب من الضرب و الاشتقاق الكبير هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى اللفظ و المعنى دون الترتيب نحو جذب من الجذب و الاشتقاق الاكبر هو ان يكون بين اللفظين تناسب فى المخرج نحو نعت من النهق انتهى اعلم ان من اشترط التغير فى المعنى نظر الى ان المقامد الاصلية من الالفاظ معانيها و اذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع و اخذ بحمبه و ان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان يكون كل واحد اصلا فى الوضع و عرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول و معناه بتغيرها اى فى المعنى و من لم يشترط اكتفى بالتفرع و الاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف • فان قلت نحو آسد مع آسد يندرج فى التعريفين فما تقول فى ذلك جمعا و مفردا • قلت يحتمل القول بالاشترار فلا اشتقاق و يمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما و يكون من نقصان حركة و زيادة مثلها و اما الحلب و الحلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما عن الآخر كالمقتل مع القتل و ان يجعل كل واحد اصلا فى الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغير القليل • فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق و العدل المعتبر فى منع الصرف • قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد فى المعنى و الاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف فى المعنى كانا متباينين



والا فالاشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الحاحب قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلث مشتقة من ثلثة ثلثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العضدي \* اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل وظرفي الزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائت وكالدبران مشتق من الدبر ولا يطلق ما يتصف به الاعلى خمسة كواكب في الثور وكالخمر مشتق من المخامرة مختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد ولا يطلق على كل ما توجد فيه المخامرة ونحو ذلك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في المشتق قد يعتبر بحيث يكون دخلا في التسمية وجزأ من المسمى والمراد ذات ما باعتبار نسبة معنى الاصل اليها بالصدر عنها او الوقوع عليها او فيها او نحو ذلك فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك كلاحمر فانه لذات ما لها حمرة فاعتبرت في المسمى خصوصية مفة اعنى الحمرة مع ذات ما في جميع محاله وقد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى في التسمية وكونه جزأ من المسمى والمراد بالمشتق حينئذ ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اي ذلك المعنى في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذات المخصوصة التي يوجد فيها ذلك المعنى ان سماه تلك الذات المخصوصة التي لا توجد في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولد له حمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية به كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى وبين تسميته لوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد في جميعها باعتبار الصفة في احدهما مصحح للاطلاق وفي الآخر موضح للتسمية \* فائدة \* المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب وقبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب وهو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على اقوال اولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة مطلقا وثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فمجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالصادر السيالة نحو التكلم والاعبار فحقيقة ودلائل الفرق الثلث تطلب من العضدي وحواشيه \* فائدة \* قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مبحث الماهية اعلم ان في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو القول المشهور الثاني انه مركب من النسبة والمشتق منه فقط واختاره السيد السند واستدل عليه بان مفهوم الشيء غير معتبر في الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل

ولا ما يصدق هو عليه و الا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري \* و انت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر عن الفصل و ما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التي هي معنى غير مستقل بالمفهومية في حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل و الثالث ما ذهب اليه المحقق الدواني من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود و الابيض و نحوهما بالفارسية بـسياء و سفيد و نظائرها و لا يدخل فيه الموصوف لا عاما و لا خاصا و الا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض او الثوب الثوب الابيض و كلاهما معلوم الانتفاء بل معناه اي معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطاة وحدة اي من غير ان يعتبر فيه الموصوف و لا النسبة بل الامر البسيط الذي هو مفهوم المبدء اي المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشيء هكذا في شرح السلم للمولوي مبين \* و ليس بينه وبين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي و مشتق و اذا اخذ بشرط لا شيء فهو عرض و مشتق منه و اذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب ابيض مثلا [ فحاصل كلام المحقق انه لا فرق بين العرض و العرضي و الحمل حقيقة و انما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس و المادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اي لا بشرط شيء فهو يحتمل على الجسم و يتحد معه و يحتمل على البياض و يتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي بان مبدءه كان قائما به فهذه الجهة يتحد معه و يحتمل عليه و اتحاده مع البياض اتحاد ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحاده معه ذاتي بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه اصلا و لا مدخل فيه للموصوف لا عاما و لا خاصا و لهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة و لا على الموصوف لا عاما و لا خاصا هكذا في شرح السلم للمولوي مبين ] و انت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا و ذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف و يعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي و عن الابيض بسفيد و الحق ان حقيقة معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف و الوصف و النسبة كل منها ليس علة و لا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه و هو يصدق عليه و ربما يصدق على الوصف و النسبة فتدبر \* فائدة \* قال في الاحكام هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجبه اصحابنا و نفاه المعتزلة و كانه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعتزلة جعلوا المتكلم لا باعتبار كلامه بل باعتبار كلام حاصل بجسم كاللوح المحفوظ

و غيره و يقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم و توضيح ذلك يطلب من العضدي و حواشيه • أعلم ان الاشتقاق كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على قسم من التجنيس عند اهل البدیع و قد سبق و بعضی گویند که اشتقاق آنست که از نظم یا نثر کلماتی جمع کرده شود که حروف آنها در گفتار متقارب باشند و متجانس یکدیگر و بهتر آنست که از یک کلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح و ریحان و جنة نعیم • [ و در حدیث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرک الشرك • و در نثر فارسی آنرین فراوان آفریننده را که چندین عوارف عرفان در حق من ناسپاس نا حق شناس ارزانی فرموده • و در نظم فارسی امیر خسرو دهلوی فرموده • بیت • گر ذره ز مهر قبولت بمن رسد • در ثروت از ثری به ثریا برد مرا • و در شعر عربی نیز آمده • شعر • انما الدنيا الداهي و الداهي • قط لا تنجو بلاهي و البلاهي • ] و در جامع الصنائع گوید که این خامه کلمات عربی است مثاله حکیم آنست که حکم بداند که حکم محکم حق کسی نیست •

[ شبيه الاشتقاق نوعی است از انواع رد العجز علی الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بیت و عجز که باهم متجانس باشند و از یک کلمه مشتق نبوند و در معنی متغایر باشند • شعر • حصر جفای عشق و بیان جمال تو • نتوان گماشت بر فلک نیلگون حصار • کذا فی مجمع الصنائع ] • الشوق بالفتح و سکون الواو حده عند اهل السلوك هیجان القلب عند ذکر المحبوب و قال بعض اهل الرياضة الشوق فی قلب المحب کالفیلة فی المصباح و العشق کالدهن فی النار و قال عالم الشوق جوهر المحبة و العشق جسمها • قيل من اشتاق الى الله انس الله و من انس طرب و من طرب و صل و من وصل اتصل و من اتصل طوبى له و حسن مآب • و سئل ابو علی ما الفرق بین الشوق و الاشتیاق فقال الشوق یسکن باللقاء و الاشتیاق لا یزول باللقاء بل یزید و یتضاعف کذا فی خلاصة السلوك • و در مجمع السلوك می آرد یکی از احوال محبت شوق است که نزد محب حادث شود و حدوث شوق بعد از محبت از مواهب الهیه است کسب را درو دخلی نیست شوق از محبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار میگیرد زهد ظاهر میگیرد و چون محبت قرار گیرد شوق ظاهر می شود • قال ابو عثمان الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقائه • و قال النصرآبادي للخلق کلهم مقام الشوق لا مقام الاشتیاق و من دخل مقام الاشتیاق هام فیہ حتی لا یرى له اثر و لا قرار و آن اشارت است بر آنکه اشتیاق اعلی از شوق است که شوق بقاء سکون می گیرد و اشتیاق بقاء سکون نمی گیرد •

فصل الکافی \* الشرك بالکسر انباز شدن و اعتقاد انباز بخدائی بی انباز کما فی المنتخب

قال العلماء الشرك على اربعة أنحاء الشرك فى الالهية و الشرك فى وجوب الوجود و الشرك فى التدبير و الشرك فى العبادة و ليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الالهية و الوجوب و القدرة و الحكمة الا الثنوية فانهم يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير و الثانى سفيه يفعل الشر و يسمون الاول باسم يزدان و الثانى باسم اهرمن و هو الشيطان بزعمهم و اما الشرك فى العبادة و التدبير فى الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب و هم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب و فرض تدبير العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدنا لله و نطيعه و هولاء هم الفلاسفة • و منهم قوم غلاة ينكرون الصانع و يقولون هذه الافلاك و الكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها و يتمتع عليها العدم فهى المدبرة لحوال العالم السفلي و هولاء هم الدهرية الخالصة • و ممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح و منهم ايضا عبدة الاوثان • و لابد من بيان سبب عبادة الاوثان اذ عبادة الاحجار من جم غفير عقلاء ظاهر البطلان و قد ذكروا لهاوجوها • الوجه الاول ان الناس لما رأوا تغيرات هذا العالم منوطة و مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس و بعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الاربعة التي بسببها تحدث الاحوال المختلفة فى هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات و النحوسات بكيفية وقوعها فى طواع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنونهم ان مبدء الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا فى تعظيمها فمنهم من اعتقدها واجبة الوجود لذواتها و هي خلقت هذا العالم • و منهم من اعتقد حدوثها و كونها مخلوقة لاله الاكبر الا انها هي المدبرة لحوال هذا العالم و هولاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الاله الاكبر و بين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار فى اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم الشمس من الذهب و الياقوت و الالماس ثم اشتغلوا بعبادة تلك الاصنام و غرضهم منها عبادة تلك الكواكب و التقرب اليها و اما الانبياء فلم يوافقوا احدهما اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة فى احوال هذا العالم لما قال الله تعالى الاله الخلق و الامر بعد ان بين انها مسخرات • و ثانيهما ان بتقدير تأثيرها دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة و الاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق • فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون الند المماثل فى الذات المخالف فى الصفات • فان قلت كانوا يسمون اصنامهم بناسم و يعظمونها بما يعظم به من القرب و ما كانوا يزعمون انها تخالف الله و تناديه قلت لما تقربوا اليها و عظموها و سموها آلهة اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة مثله قادرة على مخالفته و مضادته فقليل لهم ذلك على سبيل التبكم • الوجه الثانى ما ذكره ابو معشر و هو ان كثيرا من اهل الصين و الهند كانوا يثبتون الآلهة و الملائكة

الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة حسنة وكذا الملائكة لديهم احتجوا عبدا بالسجود واتخذوا صوراً  
وتمثالاً فمخدون صورة في عايه الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورة اخرى دونه في الحسن  
ويجعلونها صورة الملائكة ثم يواطون على عبادتها فاصدق بتلك العادة الرأى من الله وملائكته  
فالسب على عبادة الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه حسم ومي مكان التوجه الثالث ان القوم  
يعتقدون ان الله موصى بدين كل من الافانم الى ملك معدن وموصى تد مكل قسم من اقسام العالم الى  
روح سماوى بعينه فيقولون مد ر الدخار ملك ومدبر الجنال ملك آحر وهندا فاتخذوا لكل واحد من  
اسلائكه المدرسة صمما محصورا و يطلون من كل صم ما يلقى بذلك الروح الكلي وللقوم ههنا تأريلا  
آحر بركناها لمخافة الاطبا • آعلم انهم احتلوا في ان لفظ المسرك يتناول الكفار من اهل الكتاب  
فانكر بعضهم ذلك وقال اسم المسرك لا يتناول الا عبدة الاوثان [ لقوله تعالى ان الدين كعروا من اهل  
الكتاب والمسركن في نار جهنم خالدن منها اولئك هم سر العرنة الآية فالله تعالى عطف المسركن  
على اهل الكتاب والعطف يقضي المعارة بين المعطوف والمعطوف عليه ] والاكثر من العلماء  
على ان المسرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا وهو المختار قال ابو بكر الاصم كل من حدد  
رسالته فهو مسرك قال الله تعالى ان الله لا يعفر ان يسرك به و يعفر مادون ذلك لمن يساء  
وحد الله على ان ما سوى السرك قد يعفر الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهود والنصارى  
ندس بسرك لوحا ان يعفرهم الله تعالى في الجملة و ذلك باطل [ والحواف عن الآنة بوحسن  
اول ان لفظ المسركن عطف على الدين الح والمعنى ان الدين كانوا مؤمنين بنبي من الانبياء او كانوا  
من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يؤمنوا به فاسركوا به وان الدين  
كانوا مسركن من البداء كلاهما في دار حنم الح و اداني ان عطف المسركن على اهل الكتاب  
من بدل عطف العام على الخاص والمعنى ان الدين كفروا من اهل الكتاب و حنم المسركن  
سوا كانوا من اهل الكتاب كاليهود والنصارى و عبدة الاوثان كلهم في نار حنم ] ثم القائلون بدحول  
اليهود والنصارى تحت اسم مسرك احتلوا على قولن فقال قوم وموع هذا الاسم عليها من حسب  
المعه وقال الحناني والقاضي هذا الاسم من حمله الاسماء السريعة لانه بواقر النقل عن رسول الله صلى  
الله عليه وسلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمسرك وقد كان في الكفار من لا يثبت لها اصلا او  
كان ساكا في وجوده او كان ساكا في وجود السرك وقد كان منهم من كان عند الدعثة منكرا للبعث  
والقدمة فلا حرم كان منكرا للدعثة وللكيليف وما كان بعدد سننا من الاوثان و عابدوا الاوثان فيهم من  
كانوا لا يقولون انهم شركاء الله في الحلى وتدسر العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شععا عند الله فثبت ان  
الاكثر منهم كانوا معربن بل أله العالم واحد و انه ليس له في الالهية بمعنى حلى العالم وتدسرة سرك و نظير

كما يدل عليه قوله تعالى لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا ثبت ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزكوة والصلوة وغيرها وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما في التفسير الكبير في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى واذ قال ابراهيم لابيه ازر اتخذ اصناما آلهة وفي سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات و المفهوم من الانسان الكامل ايضا ان المشرك لا يتناول الكفار باجمعهم قال ما في الوجود حيوان الا و هو يعبد الله اما على التقيد بمحدث ومظهر وهو المشرك و اما على الاطلاق وهو الموحد و كلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي ان لا يظهر في شئ الا و يعبد ذلك الشئ و قد ظهرت في ذات الوجود فمن الناس من عبد الطبايع اي العناصر وهي اصل العالم ومنهم من عبد الكواكب ومنهم من عبد المعدن ومنهم من عبد النار و لم يبق شئ في الوجود والا و قد عبد شيئا من العالم الا المحمديون فانهم عبده من حيث الاطلاق بغير تقيد بشئ آخر من المحدثات انتهى [ بايد دانست كه علماء فرموده اند كه شرك بر چهار وجه مى شود گاهى در عدد ميباشد و آن را بلفظ احد نفي فرموده و گاهى در مرتبه ميباشد و آنرا بلفظ صمد نفي فرموده و گاهى به نسبت مى باشد و آنرا بلفظ لم يلد و لم يولد نفي فرموده و گاهى در كار و تأثير مى باشد و آنرا بلفظ لم يكن له كفوا احد نفي فرموده و نيز گفته اند كه ارباب مذاهب باطله پنج فرقه اند اول دهریه گویند كه عالم را صانع نيست كيف ما اتفق مواد مجتمع شده و صورتها پذيرفته موجود ميشود پس چون مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهریان بيزار شد دوم فلاسفه برآنند كه عالم را صانعى است اما صفت ندارد يعنى تأثيرات كه در عالم است از و سائط است نه از آن ذات و در حقيقت مذهب هندو نيز همين است و چون مرد مؤمن لفظ الله خواند كه دلالت بر استجماع جميع صفات كمال دارد از عقيدة اين فرقه خلاص يافت سيوم ثنويه گویند كه يك صانع تمام عالم را كفايت نميكند زيرا چه در اين عالم بعضى خير و بعضى شر است و خالق خير را خير ضرور است و خالق شر را شر ضرور است لابد در صانع بايد خالق خير يزدان است و خالق شر اهرمن پس مؤمن از لفظ احد از اين شرك نجات يافت چهارم بت پرستان كه عبادت بتان را وسيله رواي حاجات دنياوي و ديني خود اعتقاد ميكنند مؤمن بلفظ صمد از اين عقيدة صاف شد و همچنين گمراهان اهل كتاب از يهود كه حضرت عزير را فرزند و نصارى حضرت عيسى را فرزند خدا ميگویند پس مؤمن بلفظ لم يلد و لم يولد از اين عقيدة پاك شد پنجم مجوسيان مى گویند كه اهرمن در قوت تأثيرات و ايجاد همسر يزدان است و هميشه در جنود يزدان و اهرمن منازعت مى باشد در بعضى وقت حكم يزدان جاري مى شود در عالم خير و نيكي غالب مى آيد و در بعضى وقت لشكر اهرمن زور مى كند و در عالم بدني و قبيح پيدا مى شود پس مؤمن بلفظ

لم يكن له كفوا احد ازین عقیده خالص شد و لهذا این سوره را اخلاص نامیدند پس دانستنی است که تفصیل انواع شرک که در عالم واقع است این است که فرقه دو صانع اعتقاد می کنند یکی حکیمی که مصدر خیر و نیکوئیها است و آنرا یزدان می گویند و دیگر سفیپی که مصدر شر و بدیها است و آنرا اهرمن می نامند و این جماعه را ثنویه می گویند و بطلان مذهب ایشان هم بزبان ایشان ظاهر است زیرا که آن صانع سفیه اگر پیدا کرده صانع حکیم است پس صادر شدن شر از حکیم لازم آمد و اگر بخودی خود پیدا شده است پس واجب الوجود شد و واجب الوجود را کمال علم و کمال قدرت و کمال حکمت لازم است پس این واجب الوجود جاهل و سفیه گردید • و فرقه دوم که خود را صابئین نامند گویند که هر چند وجوب وجود و علم و قدرت و حکمت خاص بخدا است لیکن او تعالی کارهای این عالم را بستارهایی آسمانی وابسته گردانیده و تدبیر خیر و شر را بایشان تفویض فرموده پس ما را باید که ارواح این ستارها را بغایت تعظیم پیش آئیم تا کار روانی ما کنند و مذهب ایشان نیز بزبان ایشان باطل می شود زیرا که اگر خدای تعالی عبادت ما را می داند پس این عبادت کواکب لغو و بیحاصل شد زیرا که تقری می که ما را بسبب عبادت بجناب او تعالی حاصل شد مستغنی خواهد کرد ما را از توسل بارواح این کواکب و اگر او تعالی عبادت ما را نمی داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد و نیز آن کواکب که کارروائی ما میکنند اگر بخودی خود میکنند پس در قدرت برابر شدند و شرک در قدرت لازم آمد و اگر قدرت دادن خدا میکنند پس چنانچه او تعالی آنها را و سائط کارروائی ما ساخته است همچنان داعیه فیضرسانی ما را در دلهای آنها می اندازد و خواهد انداخت و نیز هرگاه عبادت آنها مثل عبادت خدا می کنند پس آنها را برابر خدا کردند پس شرک در عبادت لازم آمد • و فرقه سیوم هنودند گویند که روحانیات غیبیه که مدبر امور عالم اند صورتهای رنگارنگ دارند و از میان در پرده و حجاب اند پس ما را میباید که صورتهای آن روحانیات را از اجسام خوشنمط مثل زرو سیم ساخته بتعظیم پیش آئیم که تعظیم این صورتهای در حقیقت تعظیم آنها است تا این روحانیات از ما راضی شوند و کارروائیهای ما کنند و ابطال مذهب فرقه دوم عین ابطال مذهب این فرقه است • و فرقه چهارم پیرپرستانند که گویند چون مرد بزرگی که بسبب کمال ریاضت و مجاهدت مستجاب الدعوات و مقبول الشفاعات شده ازین جهان می گذرد در روح او قوتی عظیم و وسعتی بس فخیم بهم میرسد هر که صورت او را برزخ سازد یا برگور او سجد و تذلل کند یا در مکان عبادت او او را یاد کند یا بنام او نذر و نیاز کند و امثال آن پس روح او بسبب کمال او بران مطلع می شود و در دنیا و آخرت در حق او شفاعت می کند • و فرقه پنجم جماعه از عوام هنودند گویند که حق تعالی در ذات خود منزّه است از آنکه کسی او را عبادت تواند کرد زیرا چه او تعالی در عقل و ذهن مایان نمی آید و بسبب تنزه او از جسم و تمکن بمکان تصور نمی تواند شد پس سبیل

عبادت او همین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول و مقرب او باشد آنرا قبلاً توجه خود ساخته شود تا آنکه توجه ما بسوی آن قبله عین توجه بسوی خدا گردد و مخلوقی که قابلیت این کار دارد خاص بیک جنس نیست بلکه هرکه مقبول درگاه او باشد یا هرکه بر امر عجیب و اثر غریب مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب گنگ دریا و درخت عظیم الشان و امثال آنها و این اقوام دیگران را در عبادت با خدا برابر می کنند • اما همسر کنندگان در غیر عبادت پس بسیار اند از آنجمله کسانی که در ذکر دیگران را با خدا همسر می کنند و دیگران را مانند نام خدا ذکر میکنند چنانچه پادشاهان را مالک الملک و مالک رقاب الامم و شهنشاه اعظم و احکم الحاکمین و امثال آنها گویند و از آنجمله اند کسانی که نذر بغیر خدا و ذبح و قربانی به نیت تعظیم غیر خدا و یا به نیت تقرب بسوی غیر خدا میکنند و ایشانرا دران امور با خدا همسر می نمایند و از آنجمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بنده فلان و عبد فلان و غلام فلان می گویند و این شرک در تسمیه است چنانچه ترمذی در حدیث و حاکم در تفسیر قوله تعالی و جعلوا له شرکاء فتعالی الله عما یشرکون در سوره اعراف آورده که چون فرزند در خانه حضرت هود علیه السلام نمی زیست پس ابلیس بصورت بزرگی متمثل شد و گفت که این بار چون فرزندی پیدا شود نامش عبد الحارث کن تا زنده ماند پس این چنین کردند و زنده ماند و از آنجمله اند کسانی که در دفع بلاد دیگران را میخوانند و همچنین در تحصیل منافع بدیگران رجوع می کنند و دیگران را بالاستقلال عالم الغیوب و قادر مطلق می دانند و این شرک در علم و قدرت است و از آنجمله اند کسانی که نام دیگری را با نام خدا در مقام عموم علم و یا شمول مشیت یا اطلاق ارادت برابر می کنند چنانکه نسائی و ابن ماجه روایت کرده اند که شخصی آنحضرت علیه السلام را گفت که ما شاء الله و شدت آنحضرت فرمود جعلتني لله نداً بل ما شاء الله وحده و درین جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرک و کفر است اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر است و معنی اطاعت غیر بالاستقلال آن است که او را مبلغ احکام خدا ندانسته رتبه اطاعت او در گردن اندازد و اتباع او را لازم شمارد و با وجود ظهور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او بردارد و این هم نوعی است از اتخاذ انداد که در آیت کریمه وارد است اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله و المسيح ابن مریم • و همچنین است که حکم حاکم و پادشاه را که مخالف حکم خدا باشد آنرا مثل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند و یا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند این نیز مثل او است که در آیت شریفه وارد است و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون هكذا قال مولانا عبد العزيز الدهلوي فی التفسیر العزیز فی تفسیر سورة الاخلاص و سورة البقرة و غیرها • [

الشركة بالكسر او الضم لغة اسم مصدر شرک فی کذا بالكسر فهو شرک ابی مشارک فبی کالمشاركة



خلط الملكين و يطلق على العقد كما في النهاية و شريعة اختصاص من اثنين او اكثر بمحل واحد كما في المضمرات و هو قريب من المعنى اللغوي و هي نوعان الاولى شركة ملك اي شركة بسبب الملك و هي ان يملك اثنان فصاعدا عينا و هي ضربان اختيارية بان يشتريا عينا او يستوليا عينا في دار الحرب او يخلطامالا او غير ذلك و جبرية بان اختلط مالهما بحيث يتعذر او يتعسر التمييز بينهما او ورثا مالا او غيره وهذا باعتبار الغالب فان من الجبرية الشركة في الحفظ كما اذا ذهب الربح بثوب في دار يديهما فانهما شريكان في الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لكان اولى و الثانية شركة عقد اي بسبب العقد بان يقول احدهما شاركتك في كذا و يقبل الآخر و هي اربعة اوجه مفاوضة و هي ان يشترك اثنان بالمساواة مالا و تصرفا و ديناً و ربحاً و عئان و هي ان يشترك اثنان ببعض المال او مع التساوي في المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة في الربح او الاختلاف فيه و هما المذكوران مفصلا في مقاميهما • و شركة الصنائع و تسمى شركة المتحرفة و شركة التقبل و شركة الاعمال و شركة الابدان و شركة التضامن ايضا كما في جامع الرموز و هي ان يشترك صانعان كخياطين او خياط و صباغ و ان يتقبلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت • و شركة الوجوه و تسمى شركة المفاليس ايضا و هي ان يشترك اثنان في نوع او اكثر بلا مال و لا عمل ليشتريا بوجهيهما و يديعا نقدا او نسيئة و يكون الربح بينهما سميت بها لما فيها من ابتدال الوجوه اي الوجاهة بين الناس و شهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما انما يشتريان بوجهيهما ان ليس لهما مال يشتريان بنقد و لذا سميت بشركة المفاليس هكذا في مختصر الوقاية و شروحها لکن في التقسيم نظرا لانه يوهم ان شركة الصنائع و الوجوه مغايرتان للمفاوضة و العئان و ليس كذلك فالاولى في التقسيم ما ذكره ابو جعفر الطحاوي و ابو الحسن الكرخي ان الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالاموال و شركة بالاعمال المسماة بشركة الصنائع و شركة بالوجوه و كل منها على وجهين مفاوضة و عئان كذا في الدرر شرح الغرر •

الشريك قد عرف معناه مما سبق و هو عند اهل الرمل عبارة عن الشكل المضروب فيه و يجيء

في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة •

الاشتراك في عرف العلماء كاهل العربية و الاصول و الميزان يطلق بالاشتراك على معنيين

احدهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الافراد و يسمى اشتراكا معنويا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا و ينقسم الى المتواطىء و المشكك و ثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح و يسمى اشتراكا لفظيا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا فقولهم لمعنيين اي لا للمعنى واحد فيشمل ما وضع لاكثر من معنيين فهو للاحتراز عن اللفظ المنفرد و هو الموضوع للمعنى واحد لكنه اذا وقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا

صدق عليه انه للمعنيين على سبيل البدل من غير ترجيح فزيد قيد معالاحتراز عن مثل هذا المنفرد اذ لا يصدق عليه انه لهما معا أن قيل انا نقطع ان المنفرد ليس موضوعا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز قلت لما دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معا احتياطا و لذا قيل انه للاحتراز عن المشترك معنى كالتواطىء والمشكك وقولهم على سبيل البدل احتراز عن الموضوع لمجموع المعنيين او اكثر من حيث المجموع وعن المتواطىء لكن بحسب الظاهر لان المتواطىء يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها وقولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقي والمجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا وهذا الاحتراز انما هو على تقدير ان يقال بان في المجاز وضعها ايضا هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وبالجملة فالمنقول مطلقا ليس مشتركا لانه لا بد ان يكون في احد معنييه حقيقة وفي الآخر مجازا و لزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الواضع حتى لو كان احدهما بوضع اللغة والآخر بوضع الشرع مثلا كالصلوة لا يسمى مشتركا وقد صرح بهذا في بعض حواشى الارشاد ايضا • وفي بديع الميزان وضع المشترك لمعنيين فصاعدا لا يلزم ان يكون من لغة واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للباصرة والجارية والذهب وغيرها او من لغات مختلفة مثل بئر فانه في العربية بمعنى جاه وفي الهندية برادر انتهى • وقيل المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعها أولا من حيث انها مختلفتان فاحترز بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة وبقوله وضعها اولاً عن المنقول وبالقييد الاخير عن المشترك معنى انتهى واطلاق اللفظ وعدم تقييده بالمفرد لا يبعد ان يكون اشارة الى عدم اختصاصه بالمفرد \* فائدة \* اختلف في ان المشترك واقع في اللغة ام لا وقد يقال المشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن وحينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهي اربعة احتمالات عقلية وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور ههنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والامتنع هو الممكن الغير الواقع والصحيح انه واقع واختلف ايضا في وقوعه في القرآن والاصح انه قد وقع ودلائل الفرق تطلب من العضدي وحواشيه [ اعلم ان في المشترك اختلافات كثيرة الاختلاف الاول في امكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود من وضع الالفاظ فهم المعاني واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة و الا يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالواضع المتعددة المفصلة لا بد ان تكون على التفصيل وهذا باطل لما تقرر في موضعه واجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون في التفصيل مفسدة وفي الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله في وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سألته بعض الكفار عن الرسول صلى الله عليه

وآله وسلم بقوله من هذا قدامك فقال الصديق رجل هادينا فالتفصيل ههنا كان موجبا للفساد العظيم  
 فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة وقد يجاب بانه  
 يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلامرجح لجاز ان يكون بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل  
 الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسبة لللفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون  
 بعضها مشهورا بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون القرينة مرجحة لبعض المعاني على الآخر  
 والاختلاف الثاني في وقوع الاشتراك في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال  
 والابهام وهو محل للاستعمال اذا لم يبين واما اذا بين المراد فالبيان هو الكافي للمقصود لاجابة الى  
 غيره فيلزم اللغو في وقوع المشترك ولان الواضح ان كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو والعبث وان كان  
 غيره تعالى فلا بد لصدور الوضع من علة غائية لان الفعل الاختياري لا بد له من علة غائية كما تقرر في موضعه  
 واجيب بان الاجمال والابهام قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت ومثل ان يريد المتكلم افهام  
 مقصوده للمخاطب المعين واخفاؤه عن غيره فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مراده منه بسبب  
 كونه معهودا بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره والمبين قد يكون ابلغ من  
 البيان وحده وقد يحدث من اجتماعها لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده وغير ذلك من الفوائد  
 واجيب بان الواضح اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين وقد يكون المقصود منه  
 توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلماء المجتهدين وقد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم  
 المراد حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب والتعب يكون الدمن  
 المنساق بلا تعب وبغير نصب وان كان الواضح غيره تعالى فالمقصود قد يكون واحدا من تلك الاغراض  
 وقد يكون غيرها مثل اخفاء المراد من غير المخاطب ومثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا  
 او اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا وغيرها من الاغراض وقد يكون الواضح  
 متعددا فشرح وضع لفظا لمعنى واحد ثم شخص آخر وضعه لمعنى آخر كما في الاعلام المشتركة فالاصح  
 ان المشترك واقع في اللغة والاختلاف الثالث في كون الاشتراك بين الضدين يعني اختلف بعد تسليم  
 امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة  
 فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضى التوحد والتضاد يقتضى التباين وبينهما منافاة فلا يكون  
 واقعا واجيب بان التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة لان الاول من جهة اللفظ والثاني  
 من جهة المعاني فلان منافاة حينئذ لاختلاف المحل فالاصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والظهور  
 الاختلاف الرابع في عموم المشترك يعني بعد تسليم امكانه ووقوعه وتحققه بين الضدين اختلف في عموم المشترك  
 بان يرد بلفظ المشترك اكثر من معنى واحد معا ولا الاول منذهب الشافعي والثاني منذهب الامام الاعظم

ثم بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز فذهبت طائفة منهم الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة . وقال الآخرون منهم انه مجاز وان لفظ المشترك ليس بموضوع لمجموع المعنيين والا لما كان استعماله في احدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فثبت انه ليس بموضوع للمجموع فلم يكن حقيقة واستدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الخ بان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وفي الآية الرحمة والاستغفار كلاهما مرادان من لفظ واحد وهو يصلون لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار والجواب عن هذا الاستدلال ان الآية سيقنت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى الله وملائكته يعتنون بشأن النبي يا ايها المؤمنون اعتنوا انتم ايضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلوة ههنا لمعنى الاعتناء سواء كان حقيقة او مجازا وهو مفهوم واحد ومعنى عام لكن يختلف باختلاف المحال فكانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة اليها وعند الامام لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لما مر وان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام الموضوع له فارادة المعنى الآخر يناني الوضع للمعنى الاول فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع فلم يكن حقيقة ولا مجازا لانه اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فقد استعمل في الموضوع له وغير الموضوع له ايضا لان كل واحد من المعنيين موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنى وغير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد هذا خلاصة ما في التوضيح والتلويح وحاشية المبين والحسن على السلم [ \* فائدة \* ] اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطى مجازا في العقد وانه مشترك بينهما فيحتمل على المجاز لانه اقرب \* فائدة \* جوز الشافعي و ابو بكر الباقلاني وبعض المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرد في الحيفض والطير معا الا ان عند الشافعي وابي بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارئة الى احد معنييه او معانيه وجب حمله على جميع المعاني كسائر الالفاظ العامة وعند الباقيين لا يجب فصار العام عندهم قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها . وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة . وعند الحنفية وبعض المحققين

وجميع اهل اللغة و ابي هاشم و ابي عبد الله البصري لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا •

**المشترك** يطلق على معنيين على ما عرفت و قد يطلق ايضا على مقابل الفارق كما يجيء في فصل القاف من باب الفاء و الأعداد المشتركة و المتشاركة و كذا المقادير هي الغير المتباينة و قد سبقت في فصل النون من باب الباء الموحدة [ و في الجرجاني المشترك ما وضع لمعنى كثير كالعين لاشترائه بين المعاني و معنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء و الشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجمع و مجملا بالنسبة الى كل واحد و الاشتراك بين الشيئين أن كان بالذات يسمى مماثلة كاشتراك زيد و عمرو في الانسانية و أن كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك انسان و فرس في الحيوانية و أن كان بالعرض فان كان في الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب و ذراع من ثوب في الطول و ان كان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان و الحجر في السواد و أن كان بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد و عمرو في بنوة بكر و أن كان بالشكل يسمى مشاكلة كاشتراك الارض و الهواء في الكرية و أن كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة و هو ان لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلک و أن كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشتراك الاجانين في الاطراف انتهى • ]

**الشك** بالفتح و تشديد الكاف هو تجويز امرين لامزية لاحدهما على الآخر [ و قيل اعتدال النقيضين عند الانسان و تساويهما و ذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عنده بالنقيضين او لعدم الامارة فيهما و الشك ضرب من الجهل و اخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا فكل شك جهل و لا عكس و الشك كما يطلق على ما لا يترجم احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق التردد كقوله تعالى لفي شك منه و على ما يقابل العلم • قال الجويني الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا ولكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الامور المعتمدة و الريب ما لم يبلغ درجة اليقين و ان ظهر نوع ظهور و يقال شك مريب و لا يقال ريب مشكك و الشك سبب الريب كانه شك اول فيوقعه الشك في الريب فالشك مبدء الريب كما ان العلم مبدء اليقين و الريب قد يجيء بمعنى القلب و الاضطراب و في الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا في كليات ابي البقاء ] و يجيء في لفظ الظن ايضا في فصل النون من باب الظاء المعجمة •

**المشكوك** يقال لما يستوي طرفاه في النفس و لما لا يمكن اي لا يجزم بعده و قد سبق تحقيقه في لفظ الجائز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

**التشكيك** عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفارقات و ذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة و يقابله التواطؤ و هو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء و ذلك اللفظ يسمى متواطئا ثم التشكيك قد يكون بالتقدم و التأخر بان يكون

حصول معناه في بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله في البعض الآخر كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن قبلية ذاتية لانه مبدء لما عداه ولا عبرة بالتقدم الزمني في باب التشكيك كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه في افراده فلا يقال ان زيدا اقدم او اولى او اشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واثبت و اقوى منه في الممكن و الفرق بين هذا و الاول ان المتأخر قد يكون اثبت و اقوى من المتقدم فان الوجود في الاجسام الكائنة الحادثة في عالمنا هذا اثبت و اقوى منه في الحركة الفلكية المتقدمة عليها تقديما بالذات وقد يكون اي التشكيك بالشدّة و الضعف كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ان تفريق البصر في الثلج اكثر و اكمل منه في العاج و كالوجود ايضا فان آثاره في الواجب اكثر منه في الممكن \* أعلم ان منهم من نفى التشكيك مستدلا بان التفاوت الذي بين افراد المشكك ان كان مأخوذا في الماهية اي في مسمى المشكك كان مشتركا لفظيا و ان لم يكن فيها بل في عوارضها كان مفهوم اللفظ حاصل في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا و الجواب ان التفاوت مأخوذ في ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية مسماه و مفهومه فلا يلزم التواطؤ لاعتباره في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى و الحاصل ان التفاوت ليس في الماهية ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها اي بتلك الماهية فلا تشكيك في الجسم و لا في السواد بل في اسود و معنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف و يحلله اليها حتى ان الارهام العامية تذهب الى انه متألف منها و بيان ان المراد بما صدق عليه هل هو الحصاص التي هي افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية و ان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا و ان وجوه التفاوت داخلية في ماهية الافراد او الحصاص او في هوية احدهما و ان التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلثة اقسام مما يحتاج الى الاطناب و تعمق الانظار هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للسيد السند و شرح المطالع وغيرها [ أعلم انه لا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفارقة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالنسبة الى زيد و عمرو و بكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة و ان كانت متفارقة باعتبار الاوصاف المختلفة و المتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من الاوصاف و العوارض لا اعتبار له في امر التشكيك فالتفاوت المعتبر في التشكيك منحصر في امور اربعة و كلها منتف في الماهيات أما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية فلان صدق الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له و هذا هو المجعولية الذاتية و كذا اذا كان صدقها في البعض

اولى من غير افتقار الى امر خارج وفي الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها ماهية ذاتية محتاجة الى شئ آخر وهذا عين معنى المجعولية الذاتية واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شئ لا يكون في الاضعف والا نقص اولا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فواجه كون احدهما اشد وازيد و الآخر اضعف و انقص و على الاول لا يخلو اما ان يكون الشئ الذي يشتمل عليه الاشد والازيد معتبرا في ماهيتهما اولا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشتملة على شئ ليس في ما هيتي الاضعف والانقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد والازيد لانتهاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثاني يكون التشكيك في الامر الخارج من الماهية لا في الماهية • واقول ايضا لا تشكيك في العوارض فان العارض هو المبدء القائم بالشئ كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هي هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة في المحال المختلفة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية واما بالنظر الى معروضه الذي هو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه لان المعنى المصدرى لا يحمل بحمل المواطة على المعروضات والكلية المشكك محمول على افراده بالمواطة فلا يكون التشكيك الا في العرضي اي الكلية الخارج المحمول كالاسود مثلا وهذا هو مذهب المشائين • و خلاصة كلامهم انه لا تشكيك في الماهية بالنسبة الى افرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على تقدير الاولية والاولوية كما عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع ان التشكيك لا بد له من ان تكون ماهية واحدة لما مر وكذلك التشكيك في العوارض لانه اما بالنسبة الى حصصها فحالها كحال الماهية بالنسبة الى افرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها واما بالنسبة الى معروضاتها فهو باطل لعدم حملها عليها والمشكك لا بد ان يكون محمولا فلا تشكيك الا في اتصاف الماهية بالعوارض وهو المعتبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس في الجسم بالنسبة الى افراده ولا في السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم بالسواد وهو كونه اسود مثلا هكذا في حاشية سلم العلوم للمولوي مبيّن الكهنوي • ]

### فصل اللام \* الشاقول بالقاف چوبى كه كشاورزان بصره دارند و درسران آهن خميده ميكنند

و در كتب اهل هندسه سنگى را گویند كه بریسمان از كونيا بیاویزند تا همواری زمین بدان معلوم كنند كذا فی المنتخب و در شرح خلاصة الحساب می گوید كه شاقول ریسمانیست كه در يكطرف او چیزی ثقیل مثل سنگ و غیره بندند •

### الشكل بالفتح و سكون الكاف مانند و بكسر شین نیز آمده و آنچه لائق و شایسته و موافق كسى

باشد و صورت چیزی اشكال و شكول جمع • و پاي چارپا برسن بستن و حرف را اعراب دادن چنانچه اشكال

بدان برطرف شود كذا في المنتخب • وعند الصوفية هو وجود الحق كما في بعض الرسائل • وعند اهل العروض هو اجتماع الخبز والكف كحذف الالف والنون من فاعلاتن فيبقى فعلات بالضم والركن الذي فيه الشكل يسمى مشكولا ووجه تسميه آنكه چون الف و نون از دو طرف فاعلاتن افتاد آن مد صوت كه پيش ازين بود درو نماند همچنانكه اسپ را بعد از شكيل كردن آن رفتار كه دارد نمی ماند هكذا في عروض سيفي و عنوان الشرف • وعند الحكماء و المهندسين هو الهيئة الحاملة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي الجسم التعليمي او السطح فالاول كشكل الكرة فانها ليس لها الا حد واحد والثاني كشكل المثلث و المراد بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها على الاصح هيئة للمقدار من جهة انه محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة فاذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بثلاثة خطوط مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بها فالهيئة العارضة له هي الشكل و اذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة هي الزاوية هذا هو المشهور و يلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة شكل توضيحه انهم صرحوا بان حد الخط اي نهايته نقطة وحد السطح خط وحد الجسم سطح ولا شك ان محيط المضلعات حدود وهي الخطوط بالفعل بخلاف محيط الكرة و امثالها كالشكل البيضي فانها سطح واحد و ليس لها حد ان ليس لها خط بالفعل و الخط المفروض لا يجدي ثبوت الحد بالفعل فلا يكون لها شكل لعدم صدق تعريفه عليها فالاناسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاملة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشتمل ذلك محيط الكرة و امثالها • وهو قسمان مسطح ان كان ما احاط به خط واحد كالدائرة او اكثر كالمثلث و مجسم ان كان محيطه سطحا واحدا كالكرة او اكثر كالمكعب و قد يطلق الشكل بمعنى المشكل و لهذا عرف اقليدس بانه ما احاط به حد او حدود و يويد ما ذكر ما في شرح حكمة العين من ان الشكل مفسر بتفسيرين أحدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع و المثلث و هو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر او نصفه او ثلثه و يعنون بذلك مقدارا مشكلا و هو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما احاط به سطح او جسم و تاييهما الهيئة الحاملة من وجود الحد او الحدود كالتربيع و التثليث و نحوهما و هو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى \* فأدلة \* قال الحكماء كل جسم له شكل طبيعي و الجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل الا الكرة و معنى الشكل الطبيعي على قياس ما عرفت في لفظ الحيز مع اضطراب كلام القوم فيه هكذا ذكر العلمي • و عند المنطقيين هو وضع الاوسط عند الحدين الآخرين اي الاصغر و الاكبر و هذا يستعمله الاصوليون ايضا و الوضع هنا بمعنى المقولة و لذا قال المحقق التفتازاني في حاشية العنودي الشكل هو الهيئة الحاملة من نسبة الاوسط الى الاصغر و الاكبر انتهى • ثم الاشكال اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبي صلي الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة



وكل ضلالة في النار ونتيجته كل بدعة في النار • وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وهو يختص بانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الموجبة الكلية بل اما موجبة جزئية او سالبة وان كان محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني كقول البعض كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ونتيجته كل ثائب لا يصح بيعه • وشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في اليجاب والسلب وكلية كبريه ومن خواصه انه لا ينتج الاسالبة وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث كقول البعض كل برمقات وكل بربروبي ونتيجته بعض المققات ربوبي • وشرط انتاجه ان تكون صغرته موجبة وان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجته لا تكون الاجزئية وان كان عكس الاول بان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع و ساء البعض بالسياق البعيد ايضا كما في شرح اشراق الحكمة كقولنا كل عبادة لا تستغني عن النية وكل وضوء عبادة ونتيجته بعض مستغن عن النية ليس بوضوء هكذا في العضدي • وفي شرح المطالع هذا مختص بالقياس العملي ومن الواجب ان يعتبر بحيث يعمه وغيره فقال الوسط ان كان محكوماه في الصغرى محكوما عليه في الكبرى فهو الشكل الاول وهكذا الى آخر التقسيم انتهى • وقد يطلق الشكل على نفس القياس باعتبار اشتماله على الهيئة المذكورة صرح بذلك نصيرالدين في حاشية القطبي والصادق الحلواني في حاشية الطيبي • وعند اهل الرمل هو هيئة ذات اربع مراتب حاصلة من اجتماع الافراد والازواج او من اجتماع احديهما مثل  $\equiv$  و  $\equiv$  و مرتبة اول ازين مراتب آتش است و دوم باد و سيم آب و چهارم خاك و اين اشكال منحصرند در شانزده يكى از آنها طريق است كه ابوالرمل خوانند و دوم جماعت كه بتضعيف نقاط طريق حاصل مى شود و اورا ام الرمل گویند و باقى اشكال از مسدودات و مفتوحات و نباتورا متولدات گویند چنانكه در لفظ مسدود گذشت در فصل دال مهمله از باب سين مهمله • بدانكه هر شكلى كه مرتبة آتش و خاك او هر دو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل  $\equiv$  و هر شكلى كه مرتبة آتش و خاك او هر دو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون  $\equiv$  و هر شكلى كه مرتبة آتش او فرد باشد و خاك او زوج آنرا خارج گویند چون  $\equiv$  و اگر بعكس اين باشد آن را داخل گویند چون  $\equiv$  و نيز مى گویند آتش خارج و باد داخل و آب منقلب و خاك ثابت و نيز گویند اگر آتش در خانه باد بود يا باد در خانه آتش منقلب و خارج دانند و اگر آتش در خانه آب يا آب در خانه آتش داخل نامند و آتش در خانه خاك يا خاك در خانه آتش ثابت نامند و باد در خانه آب يا آب در خانه باد ثابت و داخل نامند و باد در خانه خاك يا خاك در خانه باد منقلب نامند و اينكه مذکور شد از داخلي و خارجي و ثابتي و منقلبي در نقاط است هكذا في السرخاب •

الشكل الحماري عند المهندسين هو ان كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من ثالث سمي به لظهوره

**شكل العروس** عندهم هو ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة يساوي

مربعي ضلعيها و انما سمي به لخصنه و جماله •

**الشكل المغني** بالغيث المعجمة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قسي دوائر عظام تكون فيه

زاوية قائمة و اخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب وتر الزاوية الاصغر كنسبة

الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول •

**الشكل الماموني** هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساويتان

وكذا الزاويتان الحادتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان و جميع هذه الاشكال مذكورة في

اشكال التأسيس و غيره و الظاهر ان الشكل على هذا عبارة عن مسئلة مدللة من المسائل الهندسية و يؤيده

ما وقع في شرح اشكال التأسيس من ان المذكور في المتن اما ان يكون مقصودا بالذات و هو الاشكال

او يكون المقصود متوقفا عليه و هو المقدمة المذكورة في المتن نسب الى المامون و هو احد الخلفاء العباسية

لانه زاد ذلك الشكل على اكمال بعض الملابس لما كان يحببه •

**المشاكله** عند المتكلمين و الحكماء هي الاتحاد في الشكل و يرادفه التشاكل كما في

شرح المواقف و غيره • و عند اهل البديع هي من المحسنات المعنوية و هي ذكر الشيعي بلفظ

غيره لوقوعه في محبته تحقيقا او تقديرا اي لوقوع ذلك الشيعي في صحبة ذلك الغير و قوعا محققا

او مقدرا فالاول كقوله تعالى تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و قوله و مكروا و مكر الله فان

اطلاق النفس و المكر في جانب الباري تعالى انما هو لمشاكلة ما معه و الثاني كقوله تعالى صبغة الله

اي تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس و الاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر

يسمونه المعمودية و يقولون انه تطهير لهم فعبر عن الايمان بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة هكذا في المطول

والاثنان • و قال الجليلي ان كان بين الشيعي و بين غيره علاقة مجوزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال

و تكون المشاكلة موجبة لمزيد حسن كما بين السيئة و جزائها في قوله تعالى و جزاء سيئة سيئة مثلها

[ و قوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل و جزائه من المشاكلة المعنوية و المماثلة الباطنية

و قد قيل بالفارسية • بيم • كند گر بر تو ظلم از كين بد انديش • تو هم آن ظلم كن بروي مينديش •

و ان لم تكن كما بين الطبخ و الخياطة في قول الشاعر • شعر • قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه • قلت

اطبخوا لي جبة و قميصا • فلا بد ان يجعل الوقوع في الصبغة علاقة مصححة للمجاز في الجملة و الا فلا وجه

للتعبير به عنه فان قيل كان ينبغي ان تعد المشاكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ اجيب بانها انما

صوحت مع المطابقة و المقابلة لتجانسهما و من ثم سماها صاحب الكشاف بالمطابقة و المقابلة في قوله تعالى

ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية حيث قال جادت على سبيل المقابلة و اطباق الجواب على السؤال انتهى •

**المشاكل** نزد اهل عروض اسم بحر يست از بحور خامه بحجم و اصل آن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن دوبار و **مشاكل** مكفوف فاعلات مفاعيل مفاعيل دوبار و وجه تسميته اين بحر بدان آنکه مشابه و موافق بحر قريب است در ارکان و اختلاف نيست مگر بتقديم و تاخير کذا في عروض سيفي •

**المشكل** اسم فاعل من الاشكال و هو الداخِل في اشكاله و امثاله • وعند الاموليين اسم للفظ يشتهبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الاثمة و يقرب منه ما قيل المشكل ما لا يزال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله و معنى التأمل و الطلب ان ينظر اولاً في مفهوم اللفظ ثم يتأمل في استخراج المراد كما اذا نظرنا في كلمة انى الواقعة في قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى اين و بمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف في هذا المقام لقريظة الحرث فخرج الخفي و المجل و المتشابه ان فى الخفي يحصل المراد بمجرد الطلب و فى المجل يحصل بالطلب و التأمل و الاستفسار و فى المتشابه لا يحصل المراد اصلاً • قال القاضى الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقته في نفسه لا بعراض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعراض حتى كاد المسكّل يلتحق بالمجل و كثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما اى بين المشكل و المجل و بالجملة فالمشكل لفظ خفي المراد منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البرزوي و التلويح و غيرها من الكتب الحنفية •

**الشماثل** عند الصوفية هي امتزاج الجماليات و الجلايات كما وقع في بعض الرسائل •

**فصل الميم \* الشلجمي** عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متساويتان مختلفتا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى عدسيا ايضاً سمي بذلك تشبيهاً له بالشلجم و هو معرب شلغم و تشبيهاً له بالعدس • و الشبيه بالشلجمي شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحدب احدهما نصف الدائرة و الاخرى اعظم منه • و الجسم الشلجمي و العدسي جسم يحدث من ادارة المسطح العدسي على قطره الاصغر نصف دورة فان للشلجمي قطرين احدهما الخط الواصل بين زاويتيهِ و هو القطر الاطول و ثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول و هو القطر الاصغر هكذا في ضابط قواعد الحساب و على هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجمي •

**الشم** عند المتكلمين و الحكماء نوع من الحواس الظاهرة و هي قوة مستودعة في زائدتي مقدم الدماغ مثل حلمتي الثدي و الجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة و ذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها من غير ان يخالطه شئ من اجزاء ذى الرائحة و ايد ذلك بان الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء

انما ينفعل بالرائحة من مجاورتها ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر • وقال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها و رد بان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه ولو كان ذلك بتخلل منه لامتنع ذلك • وقيل انه يفعل ذو الرائحة فى الشامة من غير استحالتة فى الهواء ولا بتجزؤ وانفصال و رد بان المسك قد يذهب به الى المسافة البعيدة ويحرق بالكلية مع ان رائحته مدركة فى الهواء ازمنا متطاولة ثم اعلم ان ما يدرك بالشام يسمى مشموما ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملايمة والمنافرة فيقال للملايم طيب وللنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح كذا في شرح المواقف وغيره •

**الاشمام** هو عند القراء والنحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت • وقيل ان تجعل شفتيك على صورتها وكلاهما واحد وتختص بالضم سواء كانت حركة اعراب او بناء اذا كانت لازمة و هو بهذا المعنى من اقسام الوقف كما فى الانتقان و اما الاشمام بمعنى ان تنحو العسرة نحو الضمة فتبدل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هي تابعة لحركة ما قبلها فيستعمله النحاة والقراء في نحو قيل و بيع • وقيل الاشمام في نحو قيل و بيع كلالشمام حالة الوقف اعني ضم الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين • وقيل الاشمام ان تأتي الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا ايضا غير مشهور عندهم والغرض من الاشمام في نحو قيل و بيع الايدان بان الاصل الضم في اوائل هذه الحروف هكذا فى الفوائد الضيائية في بحث الفعل المجهول •

**فصل النون \* الشان** بالفتح وسكون الهمزة الامر والشئون الجمع • والشئون عند الصوفية هي صور العالم في مرتبة التعيين الاول • وفى التحفة المرسله للعالم ثلث مواطن احدها التعيين الاول ويسمى فيه شئونا وثانيهما التعيين الثاني ويسمى فيه اعيانا ثابتة وثالثها التعيين فى الخارج و يسمى فيه اعيانا خارجية انتهى •

[ **الشئون الذاتية** اعتبار نقوش الاعيان و الحقائق فى الذات الاحدية كالشجرة و اغصانها واوراقها وازهارها وثمارها فى النواة و هي التي تظهر فى الحضرة الواحدية وينفصل بالعلم كذا فى الامطلاحات الصوفية • ]

**الاشمائية** فرقة من غلاة الشيعة منسوبة الى محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني و مع ذلك هو على صورة انسان و انما يعلم الاشياء بعد كونها كذا فى شرح المواقف •

**الشيطان** بالفتح وسكون المثناة التحتانية مأخوذ من شطن شطونا اي بعد بعدا وزنه فيعمل سمي

الشیطان شیطانا لبعده من الله • وقيل مأخوذ من شاط شیطا اي هلك هلاكا فعلى هذا وزنه فعلان ووجه التسمية ظاهر وقد سبق معناه في لفظ الجن ويجيء في لفظ المفارق ايضا • وفي مجمع السلوك واما الشيطان فهو نار غير صافية ممتازجة بظلمات الكفر تجري من ابن آدم مجرى الدم انتهى • اعلم انهم اختلفوا في معنى قوله تعالى شياطين الانس والجن على قولين القول الاول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس والقسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الاول شياطين الانس والثاني شياطين الجن والقول الثاني ان الشياطين كل عاتٍ متمرد من الانس والجن ولذا قال عليه السلام لابي ذر هل تعوذن بالله من شر شیطان الانس والجن قال قلت هل للانسان شیطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن وهذا قول ابن عباس كذا في التفسير الكبير •

### فصل الواو \* الشفة بفتح الشين و الفاء في الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفا شربة شرب

بني آدم و البهائم والشرب بالضم او الفتح مصدر من حد علم اي استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب ونحوها يقال هم اهل الشفة اي الذين لهم حق الشرب بشفتائهم وان ينفردوا بهم فالزرع والشجر ليسا من اهل الشفة كما في المبسوط والبهيمة ما لانطن له لكن خص التعارف بما عدا السباع والطيور كما في المضمرات هكذا يستفاد من جامع الرمور والبرجندي •

### [ الشفتان ] هر دولب شفة واحد ولام كلمة او حرف ها است كذا في القاموس • وبيت الشفتين

وواصل الشفتين آنکه در هر کلمه او وقت خواندنش لب بلب بهم رسد وآن دو حرف است با و ميم چنانچه امير خسرو مي فرمايد • رباعي • موئي مه ما بدي ما بويابه • بي او مويوم و موئي و يم مارابه • مائيم و مهی و آن مه بامابه • ما با مه و موي مه ما با ما به • و واسع الشفتين آنست که در خواندنش لب بلب نمی رسد چنانچه درين رباعي است • رباعي • اي ديده رخ نگار ديدين خطر است • اي دل سر اين رشته کشيدن خطر است • هان تا نچشي ز ساغر عشق دگر • زهار دلا زهر کشيدن خطر است • كذا في مجمع الصنائع و شرحه • [

### الشهوة بالفتح وسكون الهاء هي توقان النفس الى المستلذات وقد تطلق على الجوع ايضا •

والشهوة الكلبية هي زيادة الشهوة وامتدادها والحرص على الأكلات كما هو في طبع الكلاب كذا في بحر الجواهر •

### المشتهاة عند الفقهاء امرأة يرغب فيها الرجال وهي بنت تسع سنين و عليه الفتوى • وعن

الشيخين ان بنت خمس سنين مشتهاة اذا اشتهت مثلها و عن محمد ان بنت ثمان او تسع مشتهاة اذا كانت فحمة كما في المحيط كذا في جامع المرز •

### فصل الهاء \* الشبه بالكسر وسكون الموحدة و بفتحتين ايضا المثل كما في المنتخب •

وعند الاصوليين هو من مسالك اثبات العلية • قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبته بالنظر الى ذاته اولا والاوّل المناسب والثاني اما ان يكون مما اعتبره الشرع في بعض الاحكام و التفتت اليه اولا والاوّل الشبه والثاني الطرد و علية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسير و هل تثبت بمجرد المناسبة اي تخريج المناط فيه نظر و الا يخرج عن كونه شبيها الى كونه مناسبا مع ان ما بينهما من التقابل • و من اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب فبناء كلاً التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لا بد في مناسبته للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبيها بل مناسبا وقيل اثباته بتخريج المناط مبني على تفسيره فمن فسر بما يوهم المناسبة منعه ان تخريج المناط يوجب المناسبة و من فسر بالمناسب الذي مناسبته لذاته جوز له جواز ان يكون الوصف الشبه مناسبا يتبع المناسب بالذات وهذا فاسد لان تخريج المناط يقتضي كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته مثاله ان يقال في عدم جواز ازالة الخبث بالماء ان ازالة الخبث طهارة تراء للصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة وهو وصف شبهى لان مناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم وهو تعيين الماء في بعض الصور وجودها كالصلوة والطواف ومس المصحف اوهم ذلك مناسبتها • ثم الشبه حجة عند جماعة وهو مذهب الشافعي رح وليس بحجة عند الحنفية و جماعة كالقاضي ابي بكر الباقلاني لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به اولا وهو حكم بغير دليل • اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان آخر ايضا بالاشتراك حتى قال امام الحرمين لا تتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فسر بما تردد فيه الفرع بين الاصلين يشاركهما في الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيسمى الحاقه به شبيها كالحاق العبد المقتول بالحر فان له شبيها بالفرس من حيث المالية وشبيها بالحر لكن مشابته بالحر في الاوصاف والاحكام اكثر فالحق بالحر لذلك وحاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين ترجح احدهما ومنهم من فسر بما يعرف فيه المناط قطعاً الا انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من فسر بما اجتمخ فيه مناطان حكيمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه بالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة و ان وجدنا فيه • وقال القاضي هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فليس شبيهاً من تلك المعاني معنى من الشبه المعدود في مسالك العلة هكذا يستفاد من العصري وحاشيته للحقق

التفتازاني وغيرهما •

[ الشبيه بالمعنيين هو شكل ذو اربعة اضلاع لا تكون اضلاعه متساوية ولا زواياه قائمة ولكن

يتصاري كل متقابلين من اضلاع و زوايا هكذا في حدود تحرير اقليدس • [

**شبيهة القوس** عند اهل الهيئة هي القوس التي توتر زاوية عند المركز مساوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها و الظاهر انه يشترط في الشبيهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الأخرى او اعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متساويتين فلا يقال للقوسين انهما شبيهتان بل متساويتان و لو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل التجوز و ان قيل شبيهة القوس هي القوس التي تكون نسبتها الى دائرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشتمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه و لو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبيهة كل قوس هي التي توتر زاوية عند محيط دائرتها مساوية للزاوية التي توترها عند محيط دائرتها و ان شئت قلت شبيهة كل قوس هي التي تكون زاوية قطعها مساوية لزاوية قطعة تلك القوس و المراد بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفي المحيط الى تلك النقطة هكذا ذكر في شرح الجعفي وحاشيته لعبد العلي البرجندي في آخر الباب الرابع من المقالة الاولى •

**الشبهة** بالضم و سكون الموحدة پوشيدكي كار اشتباه پوشيده شدن كار مشتبهات كارهي مانند كذا في بحر الجواهر • و في جامع الرموز في بيان حد الزنا في كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه و هي ما بين الحلال و الحرام و الخطاء و الصواب كما في خزنة الادب و به يشعر ما في الكافي من انها ما يشبه الثابت و ليس بثابت و ما في شرح المواقف من ان الشبهة ما يشتبهه الدليل و ليست به كادلة المبتدعين و في القاموس و غيره انها الالتباس كما عرفت سابقا • و هي على ما في جامع الرموز و فتح القدير و غيرها من التلويح و معدن الغرائب انواع منها شبيهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولها او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد في هذه الشبهة عند ابي حنيفة رح و ان علم بالحرمه لصورة العقد لكنه يعزر و اما عندهما فكذلك الا اذا علم بالحرمه و الصحيح الاول كما في الاول و منها شبهة في الفعل و يسمى بشبهة الاشتباه و شبهة مشابهة و شبهة في الظن اي شبهة في حق من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه و هي ان يظن ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا و لابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط و ان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لا يثبت النسب و لا تجب العدة لان الفعل قد تخص زنا و منها شبهة في المحل و يسمى شبهة حكمية و شبهة ملك و شبهة الدليل و هي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمه او الحل مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال و عكسه و هذا النوع لا يتوقف

تحققه على الظن و لذا كان اقوى من الشبهة في الظن اي في الفعل فانها ناشية عن النص في المحل بخلاف الشبهة في الظن فانها ناشية عن الراي و الظن غاذا و طوى جارية الابن فانه يحقظ الحد و يثبت النسب و العدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل و هو قوله عليه السلام انت و مالك لابيك و كذا و طوى معتدة الكنايات لقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع و اما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه بشبهة فعل و لا شبهة محل فلا يسقط الحد . قال في فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة في العقد و المحل و الفعل و اما هو عند ابي حنيفة رح و اما عند غيره من اصحابه فلا تعتبر شبهة العقد ثم قال و الشانعية قسموا الشبهة ثلثة اقسام شبهة في المحل و هو و طوى زوجته الحائض و الصائمة و المحرمة و امته قبل الاستبراء و جارية و لده و لاحد فيه و شبهة في الفاعل مثل ان يجد امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امراته فلاحد و اذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه و شبهة في الجهة قال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء و اباح الوطى بها لاحد فيها و ان كان الواطى يعتقد الحرمة كالوطى في الفكاح بلا شهود و لاولي انتهى . و قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس المشتبه بمعنى ما ليس بواضح الحل و الحرمة اربعة اقسام الاول الشك في المحل و المحرم فان تعادلا استصحب السابق و ان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة في اليقين فالحكم له و الثاني الشك في طره محرم على الحل المتيقن فالاصل الحل و الثالث ان يكون الاصل التحريم ثم بطره ما يقتضي الحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل و الغي النظر لذلك الاصل و الافلا و الرابع ان يعلم الحل و يغلب على الظن طره محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بعينه لم يعتبر و ان استندت لعلامة تتعلق بعينه اعتبرت و الغي اصل الحل لانها اقوى منه و التفصيل يطلب منه و قد سبق بيان المشتبه في لفظ الحل في فصل الام من باب الحاء .

[ المشتبه و هو كل ما ليس بواضح الحل و الحرمة مما تعارضته الادلة و تنازعتة النصوص و تجاذبته المعاني و الاوصاف فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال و قيل المشتبه ما اختلف في حله كالخيل و النبيذ و قيل ما اختلف الحلال و الحرام و التفصيل ان الاشياء ثلثة الاول الحلال المطلق و هو ما انتفى عن ذاته الصفات المحرمة و هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على حله و الثاني الحرام و هو ما في ذاته صفة محرمة و هو ما نص الله و رسوله او اجمع المسلمون على حرمة و الثالث المشتبه و هو الذي يتجاذبه سببان متعارضان يؤديان الى وقوع التردد في حله و حرمة كما مر و الحاصل انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر فقال جماعة من المتأخرين ان في كل مسألة من ذلك قولين و مرادهم التخيير في الفعل و الترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهرة بل الصواب انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر يجب النظر في الترجيح كما هو الحكم في تعارض الدليلين



فان تردد في الواجح ولم يظهر الرجحان في احد الجانبين اصلا فهى مسائل القولين و ان ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف و ان ترجح دليل الاصل حكم به بلا خلاف فالاقسام حينئذ اربعة اولها ما ترجح فيه الاصل جزما و ضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجح الى دليل كما اذا اصطان ميذا احتمل انه ميذ صائد انفلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلي غير منسوب الى سبب خارجي و غير مستند الى دليل و مثل هذا و هم محض لا عبدة له في الشرع و لا ورع في العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس و ثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما و ضابطه ان يستند الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين و اليد في الدعوى و رواية الثقة و ثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح و ضابطه ان يصند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف و امثله تفحص منها ما لو ادخل كلب رأسه في اداء و اخرجه و فمه رطب و لم يعلم و لوعه فهو ظاهر و منها لو امتشط المحرم فرأى شعرا فشك هل نتفه او انتقف فلا فدية عليه لان النتف لم يتحقق و الاصل براءة الذمة و رابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل و ضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوة في ترك ركن غير النية او شرط كان تيقن بالطهارة و شك في ناقضها لم يلتزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة و كذا لو اختلفا في صحة العقد و فساده صدق مدعي الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا في فتح المبين شرح الاربعين لابن حجر • [ **شبهة العمد** في القتل ان يتعمد الضرب بما ليس بسلاح و ضعا و لا ما اجري مجرى السلاح هذا عند ابي حنيفة و عندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالسحر العظيم و الخشبة العظيمة و العصا الكبير فنوعد و شبهة العمد يتعمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالسوط و العصا الصغير و الحجر الصغير هكذا في الهداية و غيرها • ]

التشابه عند المتكلمين هو الاتحاد في الكيف و يسمى مشابهة ايضا كذا في شرح المواقف في مقصد الوحدة و الكثرة • و في الاطول التشابه في الاصطلاح الكلامي الاتحاد في العرضي انتهى • و تشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسب و يجيء في فصل الباء الموحدة من باب الفون •

**المتشابه** اسم فاعل من التشابه في اللغة هو كون احد المثليين متشابهها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا و منه يقال اشبهته الامر علي كما في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات و آخر متشابهات الآية • و المتشابه من السطوح و المجسمات و الاعداد مذكورة في مواضعها اي في لفظ السطح و الجسم و العدد • و المتشابه من الحركة قد سبق في فصل الكاف من باب الحاء المهملة • و المتشابه عند المتكلمين هو المتحد في الكيف • و عند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس • و عند الاصوليين و الفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم و بعضه متشابه على ما تدل عليه الآية المذكورة و قيل ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كقاب احكمت آياته

وَأَجِيبَ بَانَ مَعْنَاهُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ بِكَوْنِهَا كَلَامًا حَقًّا فَصِيحًا بِالْغَاثِ وَالْعَجَازِ • وَقِيلَ كُلُّهُ مُتَشَابِهٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كِتَابًا مُتَشَابِهًا وَاجِيبَ بَانَهُ مُتَشَابِهٌ بِمَعْنَى أَنْ بَعْضُهُ يَشْبَهُ بَعْضًا فِي الْحَقِّ وَالصِّدْقِ وَالْعَجَازِ • تَمَّ أَنْهُمْ اخْتَلَفُوا فِي تَعْيِينِهِمَا عَلَى أَقْوَالٍ فَقِيلَ الْحَكْمُ مَا عَرَفَ الْمُرَادَ مِنْهُ إِمَّا بِالظُّهُورِ أَوْ التَّأْوِيلِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا اسْتَأْتَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهِ وَلَا يَرْجَى دَرْكُهُ إِصْلَاحًا كَقِيَامِ السَّاعَةِ وَخُرُوجِ الدَّجَالِ وَالْحُرُوفُ الْمُقَطَّعَةُ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَبِهَذَا الْمَعْنَى قِيلَ كُلُّ مَا امْتَنَ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِهِ سِوَاهُ كَانَ بِدَلِيلٍ جَلِيٍّ أَوْ خَفِيِّ فَهُوَ الْحَكْمُ وَكُلُّ مَا لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا وَضَعَ مَعْنَاهُ وَالْمُتَشَابِهُ نَقِيضُهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا لَا يَحْتَمِلُ مِنَ التَّأْوِيلِ الْأَوْجُهَاءِ وَاحِدًا وَالْمُتَشَابِهُ مَا يَحْتَمِلُ أَوْجُهَاءَ وَقِيلَ مَا كَانَ مَعْقُولَ الْمَعْنَى وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ كَأَعْدَادِ الصَّلَوَاتِ وَاخْتِصَاصِ الصِّيَامِ بِرَمَضَانَ دُونَ شَعْبَانَ قَالَهُ الْمَوَارِدِيُّ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا اسْتَقَلَّ بِنَفْسِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ إِلَّا بَرَدَةً إِلَى غَيْرِهِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا يَدْرَى تَأْوِيلَهُ وَتَنْزِيلَهُ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَدْرَى إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا لَا يَتَكَرَّرُ الْفَظُّهُ وَمُقَابِلُهُ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْحَكْمُ الْفَرَائِضُ وَالْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ وَالْمُتَشَابِهُ الْقِصَصُ وَالْأَمْثَالُ • وَنَقَلَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ الْحُكْمَاتِ نَاسِخٌ وَحَلَالٌ وَحَرَامٌ وَحُدُودٌ وَفَرَائِضٌ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَيَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَنْسُوخٌ وَمَقْدَمٌ وَمُؤَخَّرٌ وَأَمْثَالُهُ وَأَقْسَامُهُ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَنَقَلَ عَنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ قَالَ الْحُكْمَاتُ هِيَ ثَلَاثُ آيَاتٍ فِي سُورَةِ الْإِنْعَامِ قُلْ تَعَالَوْا إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ الثَّلَاثِ وَالْمُتَشَابِهَاتُ هِيَ الَّتِي تَشَابَهَتْ عَلَى الْيَهُودِ وَهِيَ أَسْمَاءُ حُرُوفِ التَّهْجِيِّ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ أَوَّلُهَا عَلَى حِسَابِ الْجَمَلِ فَطَلَبُوا أَنْ يَسْتَخْرِجُوا مَدَّةَ هَذِهِ الْأُمَّةِ فَاخْتَلَطَ الْأَمْرُ عَلَيْهِمْ وَاشْتَبَهَ وَقِيلَ الْحُكْمَاتُ مَا فِيهِ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنْهُ مُتَشَابِهَاتٌ يَصْدُقُ بَعْضُهَا بَعْضًا • وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنِ الرَّبِيعِ قَالَ الْحُكْمَاتُ هِيَ الْأَمْرَةُ الزَّاجِرَةُ وَأَخْرَجَ عَنْ اسْحَاقَ بْنِ سُوَيْدٍ أَنَّ يَحْيَى بْنَ يَعْمَرَ وَأَبَا فَاخْتَةَ تَرَاجَعَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَقَالَ أَبُو فَاخْتَةَ فَوَاتِحُ السُّورِ وَقَالَ يَحْيَى الْفَرَائِضُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالْحَلَالُ وَقِيلَ الْحُكْمَاتُ مَا لَمْ يَنْسَخْ مِنْهُ وَالْمُتَشَابِهَاتُ مَا قَدْ نَسَخَ • وَقَالَ مِقَاتِلُ بْنُ حَيْلَانَ الْمُتَشَابِهُ فِيمَا بَلَّغْنَا أُمَّةً وَالْمَصَّ وَاللَّمَّ وَالسَّرَّ وَقِيلَ الْحَكْمُ هُوَ الَّذِي يَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ هُوَ الَّذِي يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَقِيلَ الْحَكْمُ مَا ظَهَرَ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ حَتَّى لَمْ يَخْتَلَفُوا فِيهِ وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ • أَعْلَمُ أَنََّّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْمُتَشَابِهَ مِمَّا يُمْكِنُ الْإِطْلَاقُ عَلَى تَأْوِيلِهِ أَوْ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ عَلَى قَوْلَيْنِ مَنْشَأُهُمَا الْاِخْتِلَافُ فِي قَوْلِهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ هَلْ هُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى اللَّهِ وَيَقُولُونَ حَالٌ أَوْ هُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبْرَةٌ يَقُولُونَ وَالْوَاوُ لِلْأَسْتِيفَانِ فَعَلَى الْأَوَّلِ طَائِفَةٌ قَلِيلَةٌ مِنْهُمْ الْمَجَاهِدُ وَالنُّوويُّ وَابْنُ الْحَاجِبِ وَعَلَى الثَّانِي الْأَكْثَرُونَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَاتِّبَاعِهِمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ خُصُوصًا أَهْلَ السَّنَةِ وَهُوَ الصَّحِيحُ وَلِذَا قَالَ الْحَنْفِيَّةُ الْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَرْجَى بَيَانَهُ [ أَعْلَمُ أَنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ فِي حُكْمِ الْمُتَشَابِهِ التَّوَقُّفُ عَنِ طَلْبِ الْمُرَادِ مَعَ اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ بِنَاءً عَلَى قِرَاءَةِ التَّوَقُّفِ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ تَأْوِيلَهُ لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْإِمَامُ الْأَعْظَمُ وَفَائِدَةُ أَنْزَالِهِ ابْتِلَاءَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ

بمنعهم عن التفكير فيه و الوصول الى غاية متمناهم من العلم بسراره كما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم و الامعان في الطلب فكذاك العلماء مبتلون بالوقوف و ترك ما هو محبوب عندهم اذ لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه و عكس متمناه و ابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان التكليف في ترك المحبوب اشد و اكثر من التوكيف في تحصيل غير المراد و هذا البلوى اعظمها جدوى لانه اشق و اكبر فثوابه اعظم و اكثر هكذا في التلويع • [ و قال الطيبي المراد بالمحكم ما اتضح معناه و المتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غير ذلك المعنى اولا و الثاني النص و الاول اما ان تكون دلالة على ذلك الغير ارجح اولا و الاول هو الظاهر و الثاني اما ان تكون مساوية اولا و الاول المجمل و الثاني المأل فالقدر المشترك بين النص و الظاهر هو المحكم و بين المجمل و المأل هو المتشابه و علم المتشابه مختص بالله فالوقوف على قوله تعالى الا الله تام • وقال بعضهم العقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنّف كتابا اجمل فيه احيانا ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ • وقال الامام الرازي اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين و كان بالنسبة الى احدهما راجحا و بالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل و هو اما لفظي او عقلي و الاول لا يمكن اعتباره في المسائل الاصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العنصرة المعروفة و انتفاؤها مظنون و الموقوف على المظنون مظنون و الظني لا يكتفى و انما العقلي يفيد صرف اللفظ عن الظاهر لكون الظاهر محالا و اما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز و تأويل على تأويل و ذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظي و الدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن و لذا اختار الائمة المحققون من السلف و الخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل • وقال الخطابي المتشابه على ضربين الاول ما اذا رد الى المحكم و اعتبر به عرف معناه و الآخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته و هو الذي يتبعه اهل الزبح • وقال الراغب الآيات ثلثة اضرب محكم على الاطلاق و متشابه على الاطلاق و محكم من وجه متشابه من وجه فالمتشابه بالجملة ثلثة اضرب متشابه من جهة اللفظ فقط و هو ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو يزنون او الاشتراك كاليد و الوجه و ثانيهما يرجع الى الكلام المركب و ذلك ثلثة اضرب اضرب لضرب لاختصار الكلام نحو و ان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكروا ما طاب لكم و ضرب لبسطه نحو ليس كمثل شيبى لانه لو قيل ليس مثله شيبى كان اظهر للسامع و ضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا فيما ان تقديره انزل على عبده الكتاب فيما و لم يجعل له عوجا و متشابه من جهة المعنى فقط و هو اوصاف الله تعالى و اوصاف القيامة فان

تلك الصفات لا تتصور لنا اذ لا تحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسّه و متشابه من جهتهما اي من جهة اللفظ و المعنى و هو خمسة اضرب الاول من جهة الكمية كالعموم و الخصوص نحو اقتلوا المشركين و الثاني من جهة الكيفية كالوجوب و الذنب نحو فانكحوا ما طاب لكم و الثالث من جهة الزمان و المكان كالناسخ و المنسوخ و الرابع من جهة المكان و الامور التي نزلت فيها نحو و ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فان من لا يعرف في الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية و الخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفعل و يفسد كشرط الصلوة و النكاح قال و هذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم • ثم جميع المتشابه على ثلاثة اضرب ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة و خروج الدابة و نحو ذلك و ضرب لانسان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة و الاحكام الغلقة و ضرب متردد بين امرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم و يخفى على من دونهم و هو المشار اليه بقوله صلى الله عليه و آله و سلم لابن عباس اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل و اذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقف على قوله و ما يعلم تأويله الا الله و وصله بقوله و الراسخون في العلم كلاهما جائزان و ان لكل منهما وجها انتهى و اكثر ما حررناه منقول من الاتقان و بعضه من كشف البزدوي • و اما المتشابه عند المحدثين فقد قالوا ان اتفقت اسماء الرواة خطأ و نطقا اي تلفظا و اختلفت الآباء نطقا مع ايتلافها خطأ او بالعكس كان تختلف اسماء الرواة نطقا و تأ تلف خطأ او يتفق الآباء خطأ و نطقا فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد بن عقيل بفتح العين و محمد بن عقيل بضمها و الثاني كسريح بن النعمان بالشين المعجمة و الحاء المهملة و سريح بن النعمان بالسين المهملة و الجيم و كذا ان وقع ذلك الاتفاق في اسم و اسم اب و الاختلاف في النسبة و المراد بالاسم العلم ليشتمل الكنية و اللقب فالمتشابه يتروك من المتولف و المختلف و من المتفق و المفترق و من انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه في الاسم و اسم الاب مثلا الا في حرف او حرفين فاكثر من احدهما او منهما و هو على قسمين اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت في الجهتين او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف في بعض الاسماء عن بعض فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة و نونين بينهما الف و محمد بن سيار بفتح السين المهملة و تشديد المثناة التحتانية و بعد الالف راء مهملة و من امثلة الثاني عبد الله بن زيد و عبد الله بن يزيد و منه ان يحصل الاتفاق في الخط و النطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم و التأخير اما في الاسمين و يسمى المتشابه المقلوب او نحو ذلك كان يقع التقديم و التأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى ما يشبه به مثال الاول اسود بن يزيد و يزيد بن اسود و مثال الثاني ايوب بن سيار و ايوب بن يسار هكذا في شرح النخبة و شرحه و شرح اللفية للسخاوي •

التشبيه لغة الدلالة على مشاركة امر لآخر و ظاهر هذا شامل لنحو قولنا قاتل زيد عمروا و جادني

زيد وعمرو وما أشبه ذلك مع انها ليصت من التشبيه • واجيب بان المدلول المطابق في هذه الامثلة ثبوت المسند لكل من الامرين ويلزمه مشاركتهما في المسند فالتكلم ان قصد المعنى المطابق فلم يدل على المشاركة اذ المتبادر من اسناد الافعال الى ذوى الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج في التفسير المذكور و ان قصد المعنى الالتزامي فقد دل على المشاركة فهو داخل في التشبيه وما وقع في عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل و تفاعل للمشاركة و التشارك فسامحة والمراد انه يلزمهما فمناً الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف او عدم الفرق بين ثبوت حكم لشيء وبين مشاركة احدهما لآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوى الاختيار والتحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيهما تدل على التشابه و فرق بين التشابه والتشبيه كما ستعرف • وعند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لامر آخر في معنى لا على وجه الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية والتجريد وكثيراً ما يطلق في اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضاً فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول والثاني هو المشبه به والمعنى هو وجه التشبيه والمتكلم هو المشبه على صيغة اسم الفاعل • قيل وينبغي ان يزداد فيه قولنا بالكاف و نحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمروا و جاءني زيد وعمرو • وفيه انه ليس تشبيهاً كما عرفت فدخل في هذا التفسير ما يسمى تشبيهاً بلا خلاف وهو ما ذكرت فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد بحذف زيد لقيام قرينة وما يسمى تشبيهاً على القول المختار وهو ما حذف في اداة التشبيه وجعل المنسب به خبراً عن المنسب او في حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسد و الثاني كقوله تعالى صم بكم عمي اي هم صم بكم عمي فان المحققين على انه يسمى تشبيهاً بليغاً لاستعارة • ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ما هو مذهبه فان مذهبه ان الاستعارة مشتركة لفظاً بين الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية ولذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصر ان لا يصح ارادة المعنيين من المشترك في اطلاق واحده ولم يذكر الاستعارة التخيلية لانها عنده وكذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلي وليست فيه دلالة على مشاركة امر لمرء في خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لمرء لم يدخل في التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بتقيد و اما على مذهب السكاكي وهو ان الاستعارة مشتركة معنى بين الكل والتخيلية استعارة اللفظ لمفهوم شبه المحقق فيجب الاكتفاء بقوله ما لم يكن على وجه الاستعارة لان في التقيد تطريلاً وكذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنى بين الحقيقية والكناية وقوله والتجريد اي لا على وجه التجريد ليخرج تشبيهه يتضمنه التجريد وهو التجريد الذي لم يكن تجريد الشيء عن نفسه لانه حينئذ لا تشبيه نحو لهم فيها دار الخلد فانه لانزاع ان دار الانتزاع دار الخلد من جهنم وهي عين دار الخلد لا مشبه به بخلاف لقيت من زيد اسداً فانه لتجريد اسد من زيد و اسد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمرة في النفس

فمن احتزبه عن نحو قولهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غواشي الوهم وكان حباله الوهم فيه تعريف التجريد بالانتزاع من امر ذي صفة الخ ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المفتاح حيث صرح بجعل التجريد من التشبيه وفيه ما استعرفه في خاتمة لفظ الاستعارة \* فائدة \* اذا اريد الجمع بين شيئين في امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لا تشبيها ويجوز التشبيه ايضا وذلك تارة يكون في المتساويين في وجه الشبه وتارة يكون في المتفاوتين من غير قصد افادة التفاوت قال الشاعر • شعر • رِقّ الزجاج ورقّت الخمر • فتشابهها وتشاكل الامر • فكانه خمرا ولا قدح • وكانها قدح ولا خمرا \* فائدة \* اركان التشبيه اربعة طرفاه يعني المشبه والمشبّه به واداته كالكانف وكان ومثل وشبه ونحوها ووجهه وهو ما يشتركان فيه تحقيقا او تخيلا اي وجه التشبيه ما يشترك الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى ما دل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للجبان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتها فيها ولا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه في زيد كالاسد الوجود والجسمية والحيوانية • ويتجسّد انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك فيهما طرفين الا ان يتجاوز و اخرج التعريف مخرج من قتل قتيل وفي قولنا تحقيقا او تخيلا اشارة الى ان وجه الشبه لا يجب ان يكون من اوصاف الشيعي في نفسه من غير اعتبار معتبر والمراد بالتخييل هو ان لا يوجد في احد الطرفين او كليهما الا على سبيل التخييل والتأويل \* فائدة \* الغرض من التشبيه في الاغلب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده او لبيان حاله بانه على اي وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب بأخر في السواد او لبيان مقدار حاله كما في تشبيه الثوب بالغراب في شدة السواد او لبيان تقريرها اي تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شأنه كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء وهذه الاغراض الاربعة تقضي ان يكون وجه الشبه في المشبه به اتم وهو به اشهر او لبيان تزيينه في عين السامع كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الطيبي او لبيان تشويبه اي تقبيحه كما في تشبيه وجه مجرور بسجلة جامدة قد نقرتها الديكة او لبيان استطرافه اي عد المشبه طريقا حديثا كما في تشبيه فحم فيه جمر • شعر • كانما الفحم والجمار به • بحرمن المسك موجه الذهب • اي لابرز المشبه في صورة الممتنع عادة وله اي للاستطراف وجه آخر غير الابرز في صورة الممتنع عادة وهو ان يكون المشبه به نادر الحضور في الدهن اما مطلقا كما في المثال المذكور واما عند حضور المشبه كما في قوله في البنفسج • شعر • ولا زوردية تزهر بزرقتها • بين الرياض على حمر اليواقيت • كانها فوق قامات ضعف بها • اوائل النار في اطراف كبريت • فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لا تندركندرة بحرمن المسك موجه الذهب لكن تندركندرة حضور صورة البنفسج وقد يعود الغرض الى المشبه به وهو ضربان الاول ايهام انه اتم في وجه التشبيه من المشبه

وذلك في التشبيه المقلوب وهو ان يجعل الناقص في وجه الشبه مشبها به قصدا الى ادعاء انه زائد في وجه الشبه كقوله • شعر • بدأ الصباح كان غرته • وجه الخليفة حين يمدح • فانه قصد ايها ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح والضياء • قال في الاطول و لا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه المقلوب مبنيًا على تسليم انه اتم من المشبه اذا كان بيذك وبين مخاطبك نزاع في ذلك وانت جاريت معه وانه يصح التشبيه المقلوب في تشبيه التزيين والتشوية والاستطراف لادعاء ان الزينة في المشبه به اتم او القبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر و اخفى ولا يظهر اختصاصه بصورة الحاق الناقص بالكامل والضرب الثاني بيان الاهتمام به اي بالمشبه به كتشبيه الجائع وجها كالبدر في الاشراق والاستدارة بالرغيف ويسمى هذا النوع من الغرض اظهار المطلوب • قال في الاطول ويمكن تربيح قسمة الغرض ويجعل ثالث الاقسام ان يعود الغرض الى ثالث وهو تحصيل العناق اي الاتصال بين صورتين متباعدين غاية التباعد فانه امر مستطرف مرغوب للطباع جدا و رابعها ان يعود الغرض الى المشبه والمشبه به جميعا وهو جعلهما مستطرفين بجميعهما لان كلا من المتباعدين مستطرف اذا تعانقا \* **التقسيم الاول** \* وللتشبيه تقسيمات باعتبارات **الاول** باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانها اما حسيان نحو كأنهم اعجاز نخل منقعر او عقليان نحو ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة كذا مثل في البرهان وانه ظن ان التشبيه واقع في القسوة وهو غير ظاهر بل هو واقع بين القلوب و الحجارة فمثاله العلم والحياة او مختلفان بان يكون المشبه عقليا والمشبه به حسيا كالمنية والسبع او بالعكس مثل العطر وخلق رجل كريم ولم يقع هذا القسم في القرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس و منتبئية اليها ولذا قيل من فقد حسا فقد علما يعني العلم المستفاد من ذلك الحس و اذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جعله للفرع اصلا و الاصل فرعا وهو غير جائز و المراد بالحسي المدرك هو او مادته بالحس اي باحدى الحواس الخمس الظاهرة. فدخل فيه الخيالي و بالعقلي ماعدا ذلك وهو ما لا يكون هو و لامادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمي الذي لا يكون للحس مدخل فيه لكونه غير منتزع منه بخلاف الخيالي فانه منتزع منه وكذا دخل الوجدانيات كاللذة و الالم • و ايضا التشبيه باعتبار الطرفين اما تشبيه مفرد بمفرد و يسمى بالتشبيه المفروق و المفردان اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل في التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقه على الماء لان وجه الشبه فيه التسوية بين الفعل و عدمه و هو موقوف على اعتبار هذين المقيدين • ثم ان المقيد يشتمل الصلة و المفعول و لا يخص بالاضافة و الوصف كما هو المشهور و من القيود الحال او غير مقيدتين كتشبيه الخد بالورد او مختلفان في التقييد و عدمه كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاثل • فان المشبه و هو الشمس

غير مقيد و المشبه به وهو المرأة مقيد بكونها في كف الاشل وعكسه اي تشبيه المرأة في كف الاشل بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا و المشبه به غير مقيد و اما تشبيه مركب بمركب و حينئذ يجب ان يكون كل من المشبه و المشبه به هيئة حاصلة من عدة امور و هو قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله • شعر • كان اجرام النجوم لوامعا • دُرر نثرن على بساط ارزق • فان تشبيه النجوم بالدرر و تشبيه السماء ببساط ارزق تشبيه حسن و قد لا يكون بهذه الحثية كقوله • شعر • فكانما المريخ و المشتري • قدامه في شامخ الرفعة • منصرف بالليل عن دعوة • قد اسرجت قد امه شمعة • فانه لا يصح تشبيه المريخ بالمنصرف بالليل عن دعوة و قد يكون بحيث لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثلهم كمثل الذي استوفد نارا الآية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التي لا يتكلف لواحد و احد شيى يقدر تشبيهه به فان جعلتها من المفرقة فلا بد من تكلف و هو ان يقال فى الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا و اظهاره الايمان بالازادة و انقطاع انتفاعه بانطفاء النار و فى الثاني شبه دين الاسلام بالصيب و ما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات و ما فيه من الوعد و الوعيد بالبرق و الرعد و ما يصيب الكفرة من الافزاع و البلايا و الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق و اما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة الجبلي بحمار ابتر مشقوق الشفة و الحوافر نابت على رأسه شجرتا عضاً و الفرق بين المفرد المقيد و بين المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به في قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون رقه على الماء و فى الشاة الجبلي هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها و اما تشبيه مركب بمفرد • و ايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفاه فاما ملفوف و هو ان يوتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات او لائم بالمشبه بها او بالعكس كقولنا كالشمس و القمر زيد و عمرو و قولنا كالقمرين زيد و عمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس و الآخر بالقمرا و مفروق و هو ان يوتى بمشبه و مشبه به ثم آخرو آخر كقوله النشر مسك و الوجوه دناينر • و لا يخفى ان الملفوف و المفروق لا يخص بالطرف بل يجري فى الوجه ايضا و ان تعدد طرفه الاول يعنى المشبه يسمى تشبيه التسوية لانه سوي بين المشبهين كقوله • شعر • صدغ الحبيب و حالي كلاهما كالليالي • ثغوره في صفاء و دمعى كالآلي • و ان تعدد طرفه الثاني اعني المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيهه او يجمع له امور مشبهات كقوله • شعر • كانما تبسم عن لولوء • منضد او برد او اقاح • [ و قيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات وهو • شعر • نفسي الغداء لثغراق مبدسه • وزانه شنب ناهيك من شنب • يفتر عن لولوء رطب و عن برد • و عن اقاح و عن طلح و عن حبيب هكذا في مقامات الحريري ] \* التقسيم الثاني \*

باعتبار الاداة الى مؤكدة و هو ما حذفيت اداته نحو زيد اسد و مرس و هو بخلافه • و في جعل زيد في



جواب من قال من يشبه الشمس تشبيها مؤكدا نظرا لان حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف والتقدير ويجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة في نظم الكلام ويجعل الكلام خلوا عنها مشعرا بان المشبه عين المشبه به في الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى وهي تمر مر السحاب اذا كان تقديره مثل مر السحاب بالقرينة فتشبيه مرسل وبدعوى ان مرور الجبال عين مر السحاب تشبيه مؤكدا فاعرفه فانه من المواهب المرسل ما قصد اداته لفظا او تقديرا لعدم تقييده بالتأكيد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه • فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تأكيد التشبيه فكيف يجعل مرسلا • قلت اعتبر في المؤكد والمرسل التأكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه \* التقسيم الثالث \* باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعا او جنسا او فصلا و سواء كان حسيا مدركا بالحس او عقليا و اما خارج عن حقيقتهما • ولا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس في الحيوانية لا في الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان و كون الشئ حيوانا ليس جنسا فانه اريد بالوجه الداخل ما يوجد بالنظر الى الداخل • ثم الخارج لابد ان يكون صفة اي معنى قائما بالطرفين لان الخارج الذي ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه • والصفة اما حقيقية اي موجودة في الطرفين لا بالقياس الى الشئ سواء كانت حسية اي مدركة بالحس او عقلية و اما اضافية • وايضا باعتبار الوجه وجه التشبيه اما واحد وهو ما لا جزء له و اما بمنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد اما تركيبا حقيقيا بان يكون وجه التشبيه حقيقة ملتئمة من متعدد او تركيبا اعتباريا بان يكون هيئة منتزعة انتزعا العقل من متعدد و اما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين في كل واحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما في مجموع الامور او في الهيئة المنتزعة عنها هذا ثم الظاهر ان يخص التركيب في هذا العرف بالمركب الاعتباري و يجعل المركب الحقيقي داخلا في الواحد اذ ليس المراد بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين في قولنا زيد كالاسد مفردان لا مركبان وكذا في وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه في قولنا زيد كعمرو في الانسانية واحد لا منزل منزلة الواحد بل المراد بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشئ واحد فتنتزع منها هيئة و تجعلها مشبها و مشبها به او وجه تشبيه و لذلك ترى صاحب المفتاح يصرح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه و المشبه به هيئة منتزعة • اعلم انه لا يخفى ان هذا التقسيم يجري في الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحدا وقد يكون بمنزلة الواحد وقد يكون متعددا فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفا دون تعدد وجه الشبه لو تم لم وجه التخصيص • واعلم ايضا ان كلا من الواحد و ما هو بمنزلة اما حسي او عقلي و المتعدد اما حسي او عقلي

او مختلف اي بعضه حسي و بعضه عقلي و الحسي و كذا المختلف طرفاه حسيان لا غير و العقلي اعم و باجملة فوجه الشبه اما واحد او مركب او متعدد و كل من الاولين اما حسي او عقلي و الاخير اما حسي او عقلي او مختلف فصارت سبعة اقسام و كل منه اما طرفاه حسيان او عقليان و اما المشبه حسي و المشبه به عقلي او بالعكس فتصير ثمانية وعشرين لكن بوجود كون طرفي الحسي حسيين يسقط اثنا عشر ويبقى ستة عشر هذا ما قالوا و الحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى هذا يبلغ الاقسام الى اثنين وثلثين و الباقي بعد الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التامل هكذا في الاطول • و ايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل و التمثيل تشبيه وجه منقزع من متعدد و غير التمثيل بخلافه و يجيء في فصل اللام من باب الميم • و ايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل فالمفصل ما ذكر وجهه وهو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقة وجه الشبه نحو زيد كالاسد في الشجاعة و ثانيهما ان يكون المذكور امرا مستلزما له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلوة فان الجامع فيه هو لازم الحلوة و هو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام و العسل و المجل ما لم يذكر وجهه فمنه ظاهر يفهم وجهه كل احد ممن له مدخل في ذلك نحو زيد كالاسد و منه خفي لا يدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبدنية او بالتامل كقولك هم كالحلقة المفرغة لا يدري اين طرفاها اي هم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة في الاجزاء صورة • و لا يخفى ان المراد بالخفي الخفي في حد ذاته فلا يخرج عن الخفاء عروض ما يوجب ظهوره كما في هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص لهذا التقسيم بالمجمل بل يجري في المفصل ايضا كأنهم خصوا به للتنبية على انه مع خفاء التشبيه فيه يحذف الوجه و ايضا من المجمل ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين اي وصف يذكر له من حيث انه طرف و هو وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لا يثبت له الفضل من حيث انه كالاسد و منه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة مشعر بوجه الشبه و منه ما ذكر فيه وصف المشبه فقط و كأنهم لم يذكروا هذا القسم لعدم الظفر به في كلامهم و منه ما ذكر فيه وصفها اي وصف المشبه و المشبه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه لو لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جنته اولم تجي و هذان الوصفان مشعران بوجه الشبه اي الانفاة حالتي الطلب و عدمه و حالتي الاقبال و الاعراض • اعلم انه لا يخفى جريان هذا التقسيم في المفصل و كأنهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد اذ لا معنى لا يراد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره في المجمل لدفع توهم انه ليس التقسيم مجملا مع ما يشعر بالوجه و لا داعي لذكره في المفصل • و ايضا باعتبار الوجه اما قريب ميتدل و هو التشبيه الذي ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه في بادى الرأي • و لا ينتقض التعريف بتشبيه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقالا

لظهور وجهه في بادي الرأي وقولنا لظهور وجهه قيد للتعريف • وتحقيقه ان يكون بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلي الذي يشترك بينه وبين المشبه به من غير تدقيق نظر و التفتت النفس الى المشبه به من غير توقف • ولم يكتف بما ظهر وجهه في بادي الرأي لانه يتبادر منه الظهور بعد التشبيه و احضار الطرفين وهو لا يكفي في الابتدال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرآة المجلوة في الاستدارة و الاستنارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيليا ظاهرا و اما غريب بعيد وهو ما لا ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه في بادي الرأي سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به من بادي الرأي لكون المشبه به لازما ذهنيا لالظهور وجهه او لا ينتقل منه اليه كذلك اصلا كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشل و كلما كان تركيب وجه التشبيه خياليا كان او عقليا من امور اكثر كان التشبيه ابعد لكون تفاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوة كماء الآية و قد يتصرف في التشبيه القريب بما يجعله غريبا نحو قوله • شعر • عزماته مثل النجوم ثواقبا • لو لم يكن للثاقبات افول • اي غروب و هذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط وهو التشبيه الذي يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودي او عدمي او مختلف يدل عليه بصريح اللفظ كما في البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه في قوة ولو كان البدر يسكن الارض و هذه القبة فلك ساكن اي لو كان الفلك ساكنا

**\* التقسيم الرابع \*** باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول وهو الوافي بانادة الغرض كان يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه في بيان الحال او اتمهما فيه اي في وجه الشبه في الحاق الناقص بالكامل او كان يكون مسلم الحكم فيه اي في وجه الشبه معروفاً عند المخاطب في بيان الامكان او التزيين او التشويه و اما مردود وهو بخلافه اي ما يكون قاصرا عن افادة الغرض و قد سبق في بيان الغرض • ثم التسمية بالمقبول و المردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد اصطلاح و الا فلما انتفى شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فمردود لكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا لانادة الغرض لا يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط التشبيه مطلقا هذا كله خلاصة ما في الاطول و المطول **\* فائدة \*** القاعدة في المدح تشبيه الادنى بالاعلى و في الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان الذم مقام الاعلى و الادنى طار عليه فيقال في المدح فص كالياقوت و في الذم ياقوت كالزجاج و كذا في السلب و منه قوله تعالى يانسئ النبي لستن كاحد من النساء اي في النزول لا في العلو و قوله تعالى و ام نجعل المتقين كالفجار اي في سوء الحال اي لا نجعلهم كذلك نعم اورد على ذلك مثل نورة كمشكوة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا في مقام السلب و اجيب بانه للتقرب الى اذهان المخاطبين ان لا اعلى من نورة فيشبه به كذا في الاتقان [ اقول هكذا اورد في تشبيه الصلوة على نبينا و آله صلى الله عليه و عليهم و سلم بالصلوة على ابراهيم و آله بان الصلوة على نبينا اكمل و اعلى لقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون

على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه و سلموا تسليما و لقوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم و ملائكته آية و لان نبينا عليه الصلوة و السلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف فيه لاحد من المؤمنين فالصلوة عليه اشرف و اكمل و اعلى بلا ريب فيلزم تشبيه الاعلى بغير الاعلى و اجيب عن ذلك بوجوه اولها ان ابراهيم على نبينا و عليه الصلوة و السلام دعا لنبينا حيث قال ربنا و ابعت فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك الآية و قال النبي صلى الله عليه و سلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجري ذكره على السنة امته الى يوم القيمة و ثانيا ان ابراهيم سأل ربه بقوله و اجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي نداء حسنا في امة محمد عليه الصلوة و السلام فاجابه الله تعالى اليه و قرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته و ثالثها ان ابراهيم ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية و لقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا الآية و غيرها من الآيات و نبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبي اولي بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب لكل واحد منهما عليهما السلام حق الابوة و حق الرحمة قرن بين ذكرهما في باب الصلوة و الثناء و رابعها ان ابراهيم كان منادي الشريعة في الحج و كان نبينا عليه السلام منادي الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا ينادي للايمان الآية فجمع بينهما في الصلوة و خامسها ان الشهرة و الظهور في المشبه به كاف للتشبيه ولا يشترط كون المشبه به اكمل و اتم في وجه التشبيه و كان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم و كان اكثرهم من اولاد اسمعيل و اسمعيل بن ابراهيم و كان ابراهيم مشهورا عندهم و كذلك عند اليهود و النصارى لانهم من اولاد اسحق و هو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليهم السلام و سادسها بعد تسليم الاشتراط المذكور يكفي ان يكون المشبه به اتم و اكمل ممن سبق او من غيره ولا يشترط كونه اتم من المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح و المصباح في راحة الآية هكذا في التفسير الكبير و شرح المشكاة و مدارج النبوة \* [ بدانکه در جامع الصنائع گوید جملة تشبيهات بر دو نوع است یکی مرعي که مشبه و مشبه به هر دو از اعيان يعنى از موجودات باشند چون تشبيه زلف بشب و لب بشكر دوم غير مرعي که مشبه به از موجودات نباشد فاما امكان وجود دارد چون تشبيه گرز بکوه مبین و مشعل آتش بدریائی زرین • و نیز تشبيه هفت نوعست یکی تشبيه مطلق يعنى آنکه دروي حرف تشبيه آرد و آن در عربي کاف و کان و مثل و نحو و مانند آن و در فارسي چون و مانند و گوئی و مشابه آن مثاله • بيت • چشم تو قاهر چونار جود تو سائل چو آب • طبع تو صافي چو باد حلم تو ثابت چو طين • دوم تشبيه مشروط که چیزی را بچیزی مانند کند و موقوف بر شرط دارد مثاله • شعر • سرو خوانم قد زيباي ترا • ليک اگر در سرو رعنائی بود • مثال ديگر • شعر • چون تو بباغ بگذري گل نرسد ببوي تو • ليک رسد بقامتت سرو اگر روان بود • سيوم تشبيه بعکس که چیزی را مانند کند

بچیزی در صفتی باز مشبه به را در صفتی بمشبه تشبیه کند مثاله • شعر • از نعل مرکبانش زمین مه نما  
 چو چرخ • وز گرد لشکرش چو زمین چرخ پر غبار • مثال دیگر • شعر • گرد زمین ز فر قدومت  
 فلک مجال • گرد فلک ز گرد سمندت زمین شعار • چهارم تشبیه اضمار که دو چیز قابل تشبیه آرد و ذکر  
 تشبیه نکند و در میان سخنی آرد و سامع را چنان معلوم شود که مقصود ازین غرض دیگر است آنکه ربط  
 الفاظ فائده میدهد و بغموض در یابد که غرض تشبیه است مثاله • شعر • اگر تو زلف جنبانی بر آرم شور  
 در عالم • بلی دیوانه پرسوزد چو کس زنجیر جنباند • پنجم تشبیه بکنایت که چیزها را بچیزی مانند کند  
 و نام او را صریحا نبرد یعنی بلفظ مشبه به کنایت کند از مشبه و مشبه در عبارت نباشد لیکن بسباق  
 معلوم گردد مثال آن • شعر • لولو از نرگس فرو بارید و گل را آب داد • وز تکرگ روح پرور مالش عذاب  
 داد • ششم تشبیه تفضیل که چیزی را بچیزی تشبیه نماید و باز از آن رجوع کرده مشبه را بر مشبه به  
 تفضیل دهد مثاله • شعر • توئی چون ماه اما ماه گویا • توئی چون سرو اما سرو عنا • هفتم تشبیه تسویه  
 که چیزی را با چیزی مانند کند و در صفتی برابر کند انتهى • و در مجمع الصنائع گوید که تشبیه تسویه بر  
 طریق مشهور آنست که شاعر صفتی از خود و صفتی از محبوب بیک چیز تشبیه دهد و بر طریق  
 غیر مشهور آنست که مانند کند دو چیز را بیک شیئی [ و مثال تشبیه تسویه بهر دو معنی مذکورین درین  
 شعر تازی یافته می شود • شعر • صدغ الحبيب وحالي • کلّهما کاللیالی • ثغوره فی صفاء • و دمعی  
 کالآلی • ] و التشبیه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجمال لان الجمال الالهي له معان وهي الاسماء  
 و الارصاف الالهية و له صورة وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس او المعقول  
 فالمحسوس كما في قوله عليه السلام رأيت ربي صورة شاب امرء والمعقول كقوله تعالى انا عند ظن  
 عبدي بي فليظن بي ماشاء وهذه الصورة هي المراد بالتشبيه و هو في ظهوره بصور جماله باق علی  
 ما استحقه من تنزيهه فكما اعطيت الجذاب الالهي حقه من التنزيه فكذلك اعطه من التشبيه الالهي حقه • و اعلم  
 ان التشبيه في حق الله تعالى حکم بخلاف التنزيه فانه في حقه احرعيني ولا يدركه الا الكمل و اما من سوبهم  
 من العارفين فانما يدرك ما قلنا ايمانا و تقليدا لما تقضيه صور حسنه و جماله ان كل صورة من صور  
 الموجودات هي صورة حسنه فان شهدت الصورة على الوجه التشبيهي و لم تشهد شيئا من التنزيه فقد  
 اشهدك الحق حسنه من وجه واحد و ان اشهدك الصورة التشبيبية و تعلقت فيها التنزيه الالهي فقد اشهدك  
 الحق جماله و جلاله من وجهي التشبيه و التنزيه فايضا تولوا فثم وجه الله و اعلم ان للحق تشبيهان تشبيه  
 ذاتي و هو ما عليك من صور الموجودات المحسوسة او ما يشبه المحسوسة في الخيال و تشبيه وصفي  
 و هو ما عليه صور المعاني الاسائية المنتزعة عما يشبه المحسوس و هذه الصورة تتعقل في الذهن  
 و لا تتكيف في الحس فتمت تكيفت التحقت بالتشبيه الذاتي لان التكيف من كمال التشبيه

والكمال بالذات اولى فبقي التشبيه الوصفي وهو ما لا يمكن التكيف فيه بنوع من الانواع ولا حين يضرب المثل الا ترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوة والمصباح والزجاجة وكان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتي لان المراد بالمشكوة صدره والزجاجة قلبه وبالمصباح سره وبالشجرة المباركة الايمان بالغيب وهو ظهور الحق في صورة الخلق لان معنى الحق غيب في صورة شهادة الخلق و الايمان به هو الايمان بالغيب والمراد بالزيتونية الحقيقة المطلقة التي لا تقول بانها من كل الوجوه حق ولا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرقية فنذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفي التشبيه ولا غريبة فنقول بالتشبيه المطلق حتى ينفي التنزيه فهي تعصر بين قشر التشبيه و لب التنزيه وحينئذ يكاد زيتها يضيئ الذي هو يغيبها فترتفع ظلمة الزيت بنوره ولوام تمسسه نار المعاينة الذي هو نور عياني وهو نور التشبيه على نور الايمان وهو نور التنزيه يهدي الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا وهو وان كان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احد صور حسنه فكل مثل ظهريه الممثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا في الانسان الكامل •

**المشبهة على صيغة اسم الفاعل من التشبيه وهو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شهبوا** الله بالمخلوقات و متلوه بالحادث ولا جل ذلك جعلت فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنائية والمغيرية والهشامية وغيرهم القائلين بالتجسم والحركة و الا نتقال والحلول في الاجسام ونحو ذلك ومنهم متنبهة الحشوية كمضروك و كيمس المشبهة والنجمي قالوا هو جسم لا كلاجسام وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح وتجاوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما و راءة ومنهم مشبهة الكرامية وقيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة رح وحده والدين دين الكرامية واقوالهم في التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبا به فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلومماسة له من الصفحة العليا وتجاوز عليه الحركة والنزول واختلفوا آيما العرش ام لايملاء بل يكون على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل محاذ له واختلف آبعد متناه او غير متناه ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او من جهة التحت او غير متناه في جميع الجهات وقالوا كل الحوادث في ذاته انما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي والمعجزة والعصمة وصاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال ولايجوز ارسال غيره وهو حينئذ اي حين اذا ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزل المرسل دون الرسول وليس من الحكمة الانتصار على رسول واحد و جوزوا امامين في عصر كعلي و معوية

الا ان امامة علي وفق السنة بخلاف معوية لكن بحسب طاعته وقالوا الايمان قول الذرية في الازل بلى  
وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين و ايمان المنافق كايمان الانبياء كذا في شرح المواقف •

**المشاهدة** بالفاء في اللغة المخاطبة من فيك الى فيه • و **المحدثون** اطلقوها في الاجازة المتلفظ بها  
فجوزا كذا في شرح شرح النخبة •

**فصل آياء \* الشراء** بالكسر والمد والقصر في اللغة بمعنى خريدن و فروختن وهو من لغات  
الافساد وقد سبق تحقيقه في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة •

**الشرى** بالفتح والقصر ذكر الشيخ انه بثور مغار مسطحة مكربة حكاكة • وقال السمرقندي انه بثور  
مغار بعضها وكبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائية تحدث دفعة في اكثر الامور وقد يعرض  
ان تسيل منها رطوبة وليس المراد بالكبر ما لا يطلق عليه البشرية حقيقة بل المراد كون بعض البثور اكبر  
من بعضها لا انها تكون متسارية و حينئذ لا يكون بين الكلامين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ لقيد الصغر  
و الكبر و تعرض به السمرقندي ويشدد كربها و غمها و سببها بخار دموي في الاكثر و قد يكون بلغميا فيكون  
اشداده ليلا اكثر و الشرى الدموي اكثر حدة و حمرة من الشرى البلغمي هكذا يستفاد من الاقسرائي  
و بحر الجواهر •

**الشظية** در علم اسطراب طرف باريك عضاده را گویند كما يجيى •

### \* باب الصاد \*

**فصل الالف \* الصبائي** بالموحدة واحد صابئون است و آن فرقه است كه مى پرستند  
ملائكه را و ميخوانند زبور و توجه ميكنند قبله را كما في كنز اللغات • و في جامع الرموز في كتاب  
النكاح الصبائية فرقة من النصارى يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة • و في الغرر الصبائية  
عابدوكوكب لا كتاب لهم • و في شرح الدرر اختلف في تفسير الصبائية فعندهما هم عبدة الاوثان لانهم  
يعبدون النجوم و عند ابي حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان و انما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة  
انتهى • و في فتح القدير انهم عند ابي حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبي و يقرؤن بكتاب و يعظمون  
الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة •

**الصداء** بالفتح و سكون الدال المهملة زنگ گرفتن آهن و مس و جز آن كما في الصراح • و در  
اصطلاح صوفيه پرششی كه از ظلمت هيات نفس و صور اكوان بوجه دل باشد و محجوب گرداند دل را  
از قبول حقايق و تجليات انوار تا اگر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آيد • فرد • بماند در حجاب آن دل  
بكلي • نيابد او ز خود حاصل بكلي • كذا في كشف اللغات •

## فصل الباء الموحدة \* الصبابة بالموحدة وهو الولوج المَشْتَد وقد سبق في لفظ الارادة في فصل

الادال من باب الراء •

**الصاحب** بالحاء المهملة بمعنى يار و خدارند و همراء الصاحبون و الصحاب و الصحابية و الصحاب و الصحابان و الصحابية و الصحاب جمع كما في المذهب • و الصحابان في عرف الحنفية هما ابو يوسف و محمد رح سيبا بذلك لانها صاحبان و تلميذان لابي حنيفة رح و صاحبيه فرقة ازممتصوفة مبطاه چنانكه در فصل فاء خواهد آمد [ صاحب الزمان و صاحب الوقت و الحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطلع على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان و تصرفات ماضيه و مستقبله الى الآن الدائم فهو ظروف احواله و صفاته و افعاله فلذلك يتصرف في الزمان بالطبي و النشر و في المكان بالبسط و القبض لانه المتحقق بالحقائق و الطبائع و الحقائق في القليل و الكثير و الطويل و القصير و العظيم و الصغير سواء ان الوحدة و الكثرة و المقادير كلها عوارض و كما يتصرف في الوهم فيها كذلك في العقل فصديق و افهم تصرفه فيها في الشهود و الكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل في طور و راء طور الحس و الوهم و العقل و يتسلط على العوارض بالتغيير و التبديل كذا في الامطلاحات الصوفية • ]

**الصحابي** بالفتح منصوب الى الصحابة و هي مصدر بمعنى الصبابة و قد جاءت الصحابة بمعنى الاصحاب و الاصحاب جمع صاحب فان الفاعل يجمع على افعال كما صرح به سيبويه و ارتضاء الزمخشري و الرضي فالقول بانه جمع صحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفح كتاب سيبويه هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و في الصراح اصحاب جمع الصحب مثل فرخ و افراخ و جمع الاصحاب الاصحاب [ و في المنتخب صاحب بمعنى يار جمع او صحب و جمع صحب اصحاب و جمع اصحاب اصحاب • ] و عند اهل الشرع هو من نقي النبي صلى الله عليه و آله و سلم من الثقلين مؤمنا به و مات على الاسلام و المراد باللقاء اعم من المجالسة و المشاشاة و وصول احدهما الى الآخر وان لم يكالمه و يدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلك اللقاء بنفسه او بغيره كما اذا حمل شخص طفلا و او صله الى النبي صلى الله عليه و سلم و سواء كان ذلك اللقاء مع التمييز و العقل اولا فدخل فيه من رآه و هو لا يعقل فهذا هو المختار • و قيل كل من روى عنه حديثا او كلمة و رآه رؤية فهو من الصحابة فقد اشترط المكالمة • و قيل كل من ادرك الحلم و قد رأى النبي صلى الله عليه و سلم و عقل امر الدين فهو من الصحابة ولو صحبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل و البلوغ و التعبير باللقى اولى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه و سلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم و نحوه من العميان مع كونهم صحابة بلا ترد



و المراد بالرؤية واللقاء ما يكون حال حيوته عليه السلام فلورأى بعد موته قبل دفنه كابي ذريجا الهذلي  
فليس بصحابي على المشهور فقولنا من جنس و قولنا لقي النبي صلى الله عليه وسلم احتراز عن  
لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الخاء المعجمة  
قيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان  
يعد من كان مؤمنا به في حياته في هذه الليلة و ان لم يلقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه  
صلى الله عليه وسلم • وقيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرجهم و قولنا من  
الثقلين يخرج الملائكة لان الثقلين هما الانس والجن كما في الصراح وغيره و قولنا مؤمنا به يخرج من  
لقيه صلى الله عليه وسلم حال كونه غير مؤمن به سواء لم يكن مؤمنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون  
مؤمنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا بانه سيبعث ولم يدرك  
البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قال النووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه ومن  
آراد ام من ذلك يدخل فيه و قولنا و مات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا و مات  
على الردة مثل عبد الله بن جحش و ابن حظل و اما من لقيه مؤمنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال  
حيوته او بعد موته و سواء لقيه ثانيا ام لا فهو صحابي على الاصح و قيل ليس بصحابي و يرجع الاول  
قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد و آتى به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه  
ذلك و زوجته اخته و لم يتخلف احد من ذكره في الصحابة و لا عن تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها  
و في عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور  
المحدثين و الشافعي و اختاره احمد بن حنبل و لذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او  
كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة او رآه و اختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تعم القليل والكثير  
بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة • و قال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع  
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين و غزا معه غزوة او غزوتين و وجهه ان لصحبه عليه السلام  
شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي  
هو قطعة من السفر و السنة المشتملة على الفصول الارب التي بها يختلف المزاج • و عورض بانه  
عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رآه حكم الصحبة • و ايضا يلزم ان لا يعد جوهر بن عبد الله و نحوه من  
الصحابة و لا خلاف في انهم صحابة • و قال اصحاب الاصول الصحابي من طالمت مجالسته له على طريق  
التبع له و الاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه و انصرف بدون مكث • و قيل الاصوليون يشترطون في الصحابي  
ملازمة ستة اشهر فصاعدا • و قيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب و يؤيده ما قال ابو منصور الشيباني  
الصحابي من طالمت صحبته و كثر مكثه و جلوسه معه مستفيدا منه • قال النووي مذهب الاصوليين مبني

على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته واشتهرت متابعتها \* فأزدة \* لا خفاء في رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا وعلى من كلمه يسيرا او ماشاة قليلا او رآه على بعد او في حال الطفولية وان كان شرف الصحبة حاصل للجميع ومن ليس منهم سماع من النبي عليه السلام فحديثه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوا من شرف الروية \* فأيدة \* يعرف كونه صحابيا بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم • واعلم ان الصحابة كلهم عدول في حق رواية الحديث وان كان بعضهم غير عدل في امر آخر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وجامع الرموز والبرجندي ومجمع السلوك وغيرها •

**الاستصحاب** هو عند الاصوليين طلب صحة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم على الماضي وحامله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي وغيره كالمربي والصيرفي والغزالي في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه • وعند اكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم ولكنها دافعة للزام الخصم [ لان مثبت الحكم ليس بمبني له يعني ان ايجاد شئ من امر و ابقاءه امر آخر فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجده ابتداء في الزمان الماضي مبقياً في زمان الحال لان البقاء عرض حادث بعد الوجود وليس عينه ولهذا يصح نفي البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلا بد للبقاء من سبب علته فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكماً بلا دليل وذلك باطل هكذا في نور الانوار • وفي الحموي حاشية الاشباه في القاعدة الثالثة الاستصحاب وهو الحكم بثبوت امر في وقت آخر وهذا يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحباً للحال او جعل الحال مصاحباً للحكم الماضي واختلف في حجته فقول حجة مطلقاً ونفاً كثير مطلقاً واختير انه حجة للدفع لا للاستحقاق اي لدفع الزام الغير لا للزام الغير والوجه الاوجه انه ليس بحجة اصلاً لان الدفع استمرار عدمه الاصلي لان المثبت للحكم في الشروع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني انه لما كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء فلا يثبت به البقاء حتى يصح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجباً للبقاء كما كان موجباً للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقاء ولما صح الافناء بعد الايجاد لا يوجب البقاء انتهى ] فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة لاثباته والدفع والا لم شمول عدمه اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند اليه عدم دليله والاصل في عدم الاستمرار حتى يظهر دليل

الوجود و ثمرة الخلف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار و طلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في السهم الآخر الذي في يده و يقول انه بالاغارة عندك فعند الحنفية القول قول المشتري و لا تجب الشفعة الابدية لان الشفيع يتمسك بالاصل و لان اليد دليل الملك ظاهرا و الظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي و عند الشافعي تجب بغير بينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع و الالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الامور كالتوضيح و نحوه •

**الصعب** بالفتح و سكون العين در لغت بمعني دشوار و تند كما في كنز اللغات و نرد بلغاه آنست كه در ربط طرفه آرد لفظي مثل ترصيع و تجنيس و معنوي مثل ايهام و خيال كذا في جامع الصنائع و وجه التسميه غير مخفي •

**الصلابة** بالفتح و تخفيف الهم هي عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة و هي كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره و لا ينغمز تحته و يسمى ذلك الجسم صلبا و يقابلها تقابل العدم و الملكة و اللين و هو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة و انما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة و انكان مما لا ينغمز و لا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري • و قيل اللين كيفية بها يطبع الجسم للغامز فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا • و قال الامام الرازي ان الصلابة و اللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك ثلثة امور الاول الحركة الحاصلة في سطحه و الثاني شكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة و الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين و ليس الا و لان بلين لانهما محسوسان بالبصر و اللين ليس كذلك فتعين الثالث و كذلك الجسم الصلب هو الذي لا ينغمز و هناك امور الاول عدم الانغماز و هو عدمي و الثاني الشكل الباقي على حاله و هو من الكيفيات المختصة بالكميات و الثالث المقاومة المحسوسة باللمس و ليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة و لا صلابة له و كذا الرياح القوية لها مقاومة و لا صلابة فيها و الرابع الاستعداد الشديد نحو الافعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا في شرح المواثف فحينئذ ايضا بينهما تقابل التضاد و يجيب ما يتعلق بذلك في لفظ اليبوسة في فصل السين من باب الياء المثناة التحتانية • و الصلابة عند الاطباء اسم مرض و سبق بيانها في لفظ السرطان في فصل الطاء من باب السين •

**الصليب** جليبا كه ترسايان بر خود بندند و در اصطلاح شكلى كه از تقاطع خط محور و خط استواء در فلک بدید آید و آنرا صلیب الافلاك نیز گویند و صلیب اكبر نیز نامند • و فی الموبد تقاطع میل شمالي و تقاطع میل جنوبی و تقاطع فلک تدوير را نیز توان گفت كذا في كشف اللغات و فيه

ايضا صليبي خط چهار گوشه و قيل سه گوشه و قيل هيئتي كه از تقاطع خط استواء و خط محور حاصل شود .  
**الصواب** هو يستعمل تارة بمعنى الاولى في مقابلة غير اللائق و تارة بمعنى الحق في مقابلة الخطأ كذا في بعض شروح الشمسية وقد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء [ الصواب لغة السداد و املاحا هو الامر الثابت الذي لا يسوغ انكاره • والفرق بين الصواب و الصدق و الحق ان الصواب هو الامر الثابت في نفس الامر الذي لا يسوغ انكاره و الصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقا لما في الخارج و الحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن كذا في الجرجاني • ]  
**فصل التاء المثناة الفوقانية \* الصليبية** فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن الصلت بن الصامت • و قيل اصحاب الصلت بن الصامت و هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم و استجارنا توأيناه و برئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام فيقبلو و روي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمؤمنين او للمشركين لا ولاية لهم و لاعدارة بهم حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام في قبلوا او ينكروا كذا في شرح المواقف •

**الصامت** بالميم قسم من الحروف كما مر في فصل الفاء من باب الحاء •

**المصمت** هو البيت الذي ليس في عروضه قافية و هو من مصطلحات الشعراء و قد سبق في

فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة •

**الصوت** بالفتح و سكون الواو ما هية بديهية لانه من الكيفيات المحسوسة و قد اشبهه عند البعض

ما هيته بسببه القريب او البعيد فليل الصوت هو تموج الهواء • و قيل هو قلع او قرع و الحق ان ما هيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التموج و ليس التموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم و سكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه و انما كان سببا قريبا لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت و اذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق و الآلات الصناعية و منقطعاً بانقطاعه و كذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء و سبب التموج قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد اذ بهما ينقلب الهواء من المسانة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين بعنف و ينقادله اي لذلك الهواء المنقلب بايجاد زمن الهواء الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فيقطع هناك الصوت كالحجر المرمي في وسط الماء • و ذكر البعض ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروطية قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به و رأسه في السماء فاذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتهما و من هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب و انما اعتبر العنف في القلع و القرع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا

قرعاً لنا أو قلعتة كذلك لم يوجد هناك صوت • ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه بالقرع  
 أو القطع يحملها الهواء إلى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة لا لتعلق حاسة السمع بذلك  
 الصوت يعنى الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ لا بمعنى ان هواد  
 واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصوت و يوصله إلى السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف  
 بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضاً وهكذا إلى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ  
 فتدركه السامعة وإنما قلنا ان الاحساس الخ لان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة و وضع طرفه الآخر  
 في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره وما هو الا لحصر الانبوبة الهواء  
 الحامل للصوت ومنعها من الانتشار والوصول إلى صماخ الغير • وأعلم ان الصوت موجود في الخارج أي  
 خارج الصماخ و الا لم تدرك جهة اصلاً وتوهّم البعض ان التمرج الناشئ من القرع أو القلع اذا وصل إلى  
 الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجوده في الهواء المتموج الخارج  
 عن الصماخ و تحقيق المباحث في شرح المواقف [ أعلم ان ما يخرج من الفم ان لم يشتمل على حرف  
 فهو صوت و ان اشتمل ولم يفد معنى فهو لفظ وان افاد معنى فهو قول فان كان مفرداً فكلمة او مركباً من  
 اثنين و لم يفد نسبة مقصودة فجملة او افاد فكلام كذا في كلييات ابي البقاء ] • والصوت عند النفاة لفظ  
 حكي به صوت او صوت به سواء كان التصويت لجزر حيوان او دعائه او غير ذلك او كان للتعجب او تسكين  
 الوجد او تحقيق التحسر فالالفاظ التي يسميها النفاة اصواتاً ثلثة اقسام أحدها حكاية صوت صادر من  
 الحيوانات العجم او من الجمادات أي لفظ صوت به كصوت ببيمة او طائر او غيرها ويشبه به انسان  
 بصوت غيرها كما يفعله بعض الصيادين عند الصيد لذاتنفر الصيد وليس المراد حكاية الصوت في نحو  
 غاق صوت الغراب لانه اسم صوت لا صوت و ثانيها اصوات خارجة عن فم الانسان غير موضوعة وضعا بل تدل  
 طبعا على معان في انفسهم كقول النادم او المتعجب وي وقول المستكبر بشيى اف فان النادم  
 والمتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ وي وكذا المستكبر يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ اف  
 وتآلتها اصوات يصوت بها الحيوان عند طلب شىى منه كما تقول بنخ لا ناخة البعير و جميع هذه الاقسام  
 مبنيات جارية مجرى الاسماء وليست اسماء حقيقة لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها او عليها  
 ان قلت قد صرح صاحب اللباب بكون الاصوات موضوعة قلت بعض الاصوات من نحو آح الخارجة عن  
 فم الانسان بمقتضى طبيعه عند السعال و آرة الخارجة عنه عند الوجد ليس بموضوع البتة فاما نحو بنخ  
 فيحتمل ان يكون موضوعاً بان اتفقوا على تعيينه لا ناخة البعير وان يكون خارجة عن فم الانسان عند  
 ناخة البعير خروج آح عند السعال و المحتمل ابدأ يحمل على الحكم فيجعل الكل غير موضوع رداً للمحتمل  
 على الحكم هكذا يستفاد من الهدا و شرح الكافية •

المصوتة قسم من الحروف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء •

فصل الحاء السهلة \* [ صبيح الوجه هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد ومظهريته ولتحقق

رسول الله صلى الله عليه وسلم به روى جابر رضي الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شيئا قط قال لا ومن استشفع به الى الله لم يرد سؤاله كما اشار اليه امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه اذا كانت لك الى الله سبحانه تعالى حاجة فابدأ بمسألة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضي احدتهما و يمنع الاخرى والمتحقق بورائه في جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفياء الذي قال فيه عليه السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا برة واما سمي صبيح الوجه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم اطلبوا الكوائج عند صباح الوجوه كذا في الامتلاحات الصوفية • ]

**الصحة** بالكسر وتشديد الحاء في اللغة مقابلة للمرض وتطلق ايضا على الثبوت وعلى مطابقة الشئ للواقع ذكر ذلك الموهبي عبد الحكيم في حاشية الخياي في بحث ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ • قال الحكام الصحة والمرض من الكيفيات الدفسانية وعرفهما ابن سينا في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال الموضوع لها سليمة اي غير مأوفة فنوله ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة النافة واما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة متقدمة عليها في الوجود لان الملكة صفة بالاتفاق والحالة قد اختلف فيها فتدل هي صفة وقيل هي واسطة وقوله تصدر عنها اي لاجلها وبواسطتها فالموضوع اي المحل فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدوره عنه واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع و فاعل سلامة هو الحالة او الملكة فايص بشئ الا ان يأول بما ذكرنا والسليم هو الصحيح ولا يلزم الدور لان السلامة المأخوذة في التعريف هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى وهذا التعريف يعم صحة الانسان و سائر الحيوانات والنباتات ايضا ان لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وحب ان يكون صحيحا وربما تخص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هي كيفية لبدن الحيوان او الانسان الخ كما وقع في كلام ابن سينا حيث قال في الشفاء الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية و غيرها من المجرى الطبيعي غير مأوفة وانه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها وقال في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الاعمال صحيحة سالمة • ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او مائة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة

بل مأوفة وهذا يعر مرض الحيوان والنبات وقد يخص على قياس ما تقدم فى الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد • وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عديمي لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة • وفى المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامي ابن سينا ان فى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للانفعال السليمة وثانيهما مبدأ الانفعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والمالكة وان جعل الثاني مرضا كان التقابل من قبيل التضاد والاطهر ان يقال ان اكتفى فى المرض بعدم سلامة الانفعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقضية للسلامة وان ثبتت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضينا فكان ابن سينا كان مترددا فى ذلك • واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شىء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية اما سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل ان اصاب احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الانفعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفيات وكونها غريبة مناصرة واتصاف البدن بها فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالاعمال وليس شىء منها من الكيفيات النفسانية وكون هذه الامور غريبة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من قبيل الانفعال واما تفرق الاتصال فظاهر انه عديمي فلا يكون كيفية واذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضا لكونه ضدا لها والى الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنتم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع \* تنبيهه \* لا واسطة بين الصحة والمرض على هذين التعريفين اذ لا خروج من النفي والاثبات ومن ذهب الى الواسطة كجالينوس ومن تبعه و سماها الحالة الثالثة فقد شرط فى الصحة كون صدور الانفعال كلها من كل عضو فى كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصح وقتا كالششاء ويمرض ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج عنه صحة الاطفال والمشايخ والفاقيين لانها ليست فى الغاية ولا ثابتة قوية وكذا فى المرض فالنزاع لفظي بين الشيخ و جالينوس منشأ اختلاف تفسيرى الصحة والمرض عندهما ومعنوي بينه وبين من ظن ان بينهما واسطة فى نفس الامر ومنشأ نسيان الشرائط التي ينبغي ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ

جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة و الا فلا فاذا فرض انسان واحد و اعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد اما ان يكون معتدل المزاج و اما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف • و عند الصرفيين كون اللفظ بحيث لا يكون شيئ من حروفه الاصلية حرف علة و لا همزة و لا حرف تضعيف و ذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمعتل و المضاعف و المهموز ليس واحد منها صحيحا • و قيل الصحة مقابلة للاعلال فالصحيح ما ليس بمعتل فيشتمل المهموز و المضاعف و قد سبق في لفظ البناء ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من باب الباء الموحدة و السالم قيل مرادف للصحيح • و قيل اخص منه و قد سبق في فصل الميم من باب السين • و عند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون في آخره حرف علة • قال في الفوائد الضيائية في بحر الاضافة التي ياء المتكلم الصحيح في عرف النحاة ما ليس في آخره حرف علة [ كما قال قائل منهم شعرا ملعما • بيت • داني صحيح جيدت بنزدك نحويان • ما لا يكون آخره حرف علة • ] و الملحق بالصحيح ما في آخره واو او ياء ما قبلها ساكن و انما كان ملحقا به لان حرف العلة بعد السكون لا تنقل عليها الحركة اندهى فعلى هذا المضاعف و المهموز و المثال و الاجوف كلها صحيحة • و عند المتكلمين و الفقهاء فهي تستعمل تارة في العبادات و تارة في المعاملات اما في العبادات فعند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء به اولا و عند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء و ثمره الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به و يرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل ان ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيهما على قول الجمهور و لا سقوط القضاء و يرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمعة بشرائطها و اركانها صحيحة و لم يسقط به القضاء فان السقوط مبني على الرفع و لم يجب القضاء فكيف يسقط و اجيب عن هذا بان المراد من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم في الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل و انه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطاع على الحدث و انه يجب عليه القضاء اذا اطلع و انما الخلاف في وضع اللفظ الصحة و اما في المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع و البيذونة على الطلاق لا كحصول الانتفاع في البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد و قد يتخلف عن الصحيح ان مثل هذا ليس مما يترتب عليه و يطلب منه شرعا • و لا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه و ههنا انما لم يترتب لمانع و هو عارض و قيل لا خلاف في تفسير الصحة في العبادات فانها في العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على



الفعل الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة الامر والفقيه يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلوة بظن الطهارة و يؤيد هذا القول ما وقع في التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الديني فالمقصود الديني بالذات في العبادات تفرغ الذمة والثواب و ان كان يلزمها وهو المقصود الاخرى الا انه غير معتبر في مفهوم الصحة او لا بالذات بخلاف الوجوب فان المعتبر في مفهومه او لا بالذات هو الثواب وان كان يتبعه تفرغ الذمة والمقصود الديني في المعاملات الاختصاصات الشرعية اى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المتعة في النكاح و ملك المنفعة في الاجارة والبيئونة في الطلاق فان قيل ليس في صحة النفل تفرغ الذمة قلنا لزم النفل بالشروع فحصل بادائها تفرغ الذمة انتهى \* اعلم ان نقيض الصحة البطلان فهو في العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقطا للقضاء وفي المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه والفساد يرادف البطلان عند الشافعي واما عند الحنفية فكون الفعل موصلا الى المقصود الديني يسمى صحة و كونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا و كونه بحيث يقتضي اركانه وشروطه الايصال اليه لا ارضائه الخارجية يسمى فسادا فائتلت معان متقابلة ولذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعاً باعله وصفه و الباطل ما لا يكون مشروعاً لا باعله ولا بوصفه و الفاسد ما يكون مشروعاً باعله دون وصفه وبالجملة فالمعتبر في الصحة عند الحنفية وجود الاركان والشرايط فما ورد فيه نهي و ثبت فيه قبم و عدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرايط والاركان و اما في المعاملات فكبيع الملائيم وهي ما في البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع اعنى المبيع وان كان باعتبار الوصف ففساد كصوم الايام المنهية في العبادات و كالتبوا في المعاملات فانه يشتمل على فضل خال عن العوض والزوائد فرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف والمراد بالوصف عندهم ما يكون لازماً غير منفك و بالمجاور ما يوجد وقتاً ولا يوجد حيناً و ايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هي المبادلة التامة وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة في الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة هذا اصل مذهبهم نعم قد يطلق الفاسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق النفازي في حاشية العسدي \* فائدة \* المتصف على هذا بالصحة و البطلان و الفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم عليها بمعنى انها تثبت بخطاب الشارع و هكذا الحال في الانعقاد واللزوم والنفاذ وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع و معنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شئ بشئ تعلقاً زائداً على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه و ذلك ان الشارع حكم

بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبيّن شوائبه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عنه عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير موصل كذا في التلويح • واما عند المحدثين فهي كون الحديث صحيحا والصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط في التحمل والاداء سالما عن شدوذ وعلّة فالمرّوع احتراز عن الموقوف على الصحابي او التابعي فان المراد به ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم والاتصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل سنده اليه صلى الله عليه وسلم سواء كان الانقطاع من لول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المنقطع والمعضل والمرسل جليا وخفيا والمعلق وتعليق البخاري في حكم المتصل لكونها مستجمعة لشرائط الصحة وذلك لانها وان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخاري عنهم او كانت متصلة في موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق وكذا لا يضره خلل الانقطاع لذلك وعما اتصل سنده ولكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخلل فيه مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح والضابط احتراز عن المغفل والساهي والشاك لان قصور ضبطهم وعلمهم مانع عن الوصول الى الصحة وفي التحمل والاداء احتراز عن لم يكن موصوفا بالعدالة والضبط في احد الحالين والسام عن شدوذ احتراز عن الشاذ وهو ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما وعلّة احتراز عن المعتدل وهو فيه علة خفية قاذحة لظهور الرهن في هذه الامور فتمنع من الصحة هكذا في خلاصة الخلاصة ولا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوي بينه وبين الشاذ فظاهره اما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما في شرح شرح النخبة • والقسطاني ترك قيد المرفوع وقال الصحيح ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شدوذ ولا علة • وقال صاحب النخبة خبر الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الصحيح لذاته فان خفّ الضبط مع بقية الشروط المعتبرة في الصحيح فهو الحسن لذاته • وفي شرح النخبة وشرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها واول الاول الصحيح لذاته والثاني ان وجد امر يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره وحيث لا جبر فهو الحسن لذاته وان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره فقولنا لذاته يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا روي الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منقطة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له او راجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح ومار صحيحا لغيره كمحمد بن عمر و بن علقمة فانه مشهور الصدق والصيانة ولكنه ليس من اهل الاتفاق بحيث نفعه البعض من جهة سوء حفظه وثقه بعضهم بصدقه وجلالته فلذا اذا تفرد هو

بما لم يتناع عليه لا يرتقي حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا وانما حكمنا بالصحة عند تعدد الطرق او طريق واحد مساو له او راجح لان للصورة المجموعة قوة تجبر القدر الذي قصر به ضبط راوى الحسن عن راوى الصحيح ومن ثم تطلق الصحة على الاسناد الذي يكون حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجئه من وجه واحد آخر عند التصاريح والرجحان او اكثر عند عدمها انتهى • اعلم ان المفهوم من دليل الحصر وظاهر كلام القوم ان القصور في الحسن يتطرق الي جميع الصفات المذكورة والتحقيق ان المعتبر في الحسن لذاته هو القصور في الضبط فقط وفي الحسن لغيره والضعيف يجوز تطرق القصور في الصفات الأخر ايضا كذا في مقدمة شرح المشكوة \* فائدة \* يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا في ذلك ما اطلق عليه بعض الأئمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب وكمحمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي بن ابي طالب وكابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود والمعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذي عن سالم الخ انه اصح الاسانيد على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الأئمة ذلك اي انه اصح الاسانيد ارجحيته على ما لم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد ودون تلك المرتبة في الرتبة كرواية يزيد بن عبد الله عن جده عن ابيه ابي موسى وكمحمد بن سلمة عن ثابت عن انس ودونها في الرتبة كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة وكالعلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع يشتملهم اسم العدالة والضبط الا ان في المرتبة من الصفات الراجحة ما يقتضي تقديم ما رواه على التي تليها وكذا الحال في الثانية بالنسبة الى الثالثة والمرتبة الثالثة مقدمة على رواية من بعد ما يتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كمحمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر وعمر بن شعيب عن ابيه عن جده وقس على هذا ما يشبهها للصحة في الصفات المرجحة من مراتب الحسن ومن ثم قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرج البخاري ومسلم وهو الذي يعبر عنه اهل الحديث بقولهم متفق عليه ودونها ما انفرد به البخاري ودونها ما انفرد به مسلم ودونها ما جاء على شرط البخاري وحده ثم ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ما ليس على شرطهما \* فائدة \* ليس العزيز شرطا للصحيح خلافا لمن زعمه وهو ابو علي الجبائي من المعتزلة و اليه يومي كلام الحاكم ابي عبد الله في علوم الحديث حيث قال والصحيح ان يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله اهل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اي كداول الشهادة على الشهادة بان يكون لكل واحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة •

الصحيح يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الجمع السالم ومنها العدد الذي ليس بكسر •

**التصحيح** هو تفعيل من الصحة التي هي ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم • وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا في الشريفي سمي به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فتعالجه بالطريق المذكور المعروف عندهم فانت بمنزلة الطبيب و الطريق المذكور بمنزلة الدواء والحاصل ازالة الكسر الواقعة بين السهام والروس • وعند المحققين هو كتابة صح على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

**الصريح** بالراء المهملة عند الاصوليين لفظ انكشف المراد منه في نفسه بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا و حكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية او القرينة و تقابله الكناية و تجيى في فصل الياء من باب الكف هذا هو المذكور في كتب الحنفية [ قوله في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا و الكناية ما استقر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنى حقيقيا او مجازيا و احتراز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك و ايضا احتراز عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر و المحكم داخل في الصريح و مثل المجمل و المشكل داخل في الكناية كذا في التلويح ] و اما في العضدي فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح و غير صريح و يجيى في فصل القاف من باب النون • وعند النحاة يطلق على التأكيد اللفظي • في العباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا و بغير لفظ الاول يسمى غير صريح و معنويا و يطلق ايضا على قسم من الاعراب • و التصريح عند اهل البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية و تجيى في لفظ الاستعارة في فصل الراء من باب العين •

[ **المصافحة والتصالح** دست يكدىگرا گرفتن و آن سنت است نزد ملاقات و بايد كه بهر دو دست بود و آنكه بعض مردم بعد نماز فجر و يا بعد نماز جمعه مى كند چيزى نيست و بدعت است از جهت تخصيص وقت اما سنيت مصافحه كه على الاطلاق است باقى است پس اگر از سابق ملاقات نشده باشد سنت است و اگر ملاقات شده باشد بدعت است و بازن جوان مصافحه حرام است و با پيرزن كه مشبهات نبود لابس است و روايت كرده اند كه ابوبكر صديق رضى الله عنه در خلافت خود بعبائز كه شير آنها خورده بود مصافحه مى كرد و ابن زبير رضى الله عنه در مكه عجزى را سراى بيمار دارى خود اجاره گرفت كه پايهاي او را ميماييد و در سر او سپش ميچست و اگر همچنين مردى پير باشد كه از فتنة شهوت ايمن باشد او را مصافحه بازن جوان درست است و مصافحه با امرد خوش شكل درست نباشد و بهر كه نظر كردن حرام است مساس كردن او نيز حرام است بلكه حرمت مساس سخت تر از نظر است • و سنت آنست كه چون سلام گويد دست بدهد وليكن كف بر كف نهد و سر

انكشتان نكيرد كه بدعت است هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق الدهلوي [ وعند المحدثين هي مساواة احد اصحاب كذب الحديث للشيخ الراوي لا للراوي وسبق بيانها في لفظ المساواة في فصل الياء من باب السين •

**الصفحة** كاللقطة بحسب لغت هر چیزيست كه عريض و منبسط باشد و مراد از آن در علم اسطرلاب جسميست كه محيط باشد باو دو دائرة متساوي متوازي و سطحی كه واصل باشد میان محیطين اين دو دائرة و صفحه كه بر آن افاق اقاليم سبعة نوشته باشند آن را صفحه آفاقي نامند كذا ذكر تبد العلي البرجندي في شرح بيست باب •

**الصفحة الملساء** عند الحكماء و المتكلمين هي ما يكون اجزأه المفروضة متساوية في الوضع و متصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواد كانت نافذة و تسمى مساما او غير نافذة و تسمى زوايا كذا في شرح المواقف في بيان جواز الخلاء في بحث المكان • و صفة القمر و الشمس يجيء في لفظ الاصبع في فصل العين •

**الصلح** بالضم و سكون الهم في اللغة اسم من المصالحة خلاف المخاصمة مأخوذ من الصلاح و هو الاستقامة يقال صلح الشيعي اذا زال عنه الفساد و في الشريعة عقد يرفع النزاع اي يكون المقصود و الغرض منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين ممن عليه الدين بعد المطالبة و الدعوى فانه يرتفع النزاع بذلك ايضا لكن المقصود الاصلي من الهبة مطلقا ليس رفع النزاع كذا ذكر في البرجندي [ اعلم ان الصلح باعتبار احوال المدعى عليه على ثلاثة اضرب لان الخصم وقت الدعوى اما ان يجيب او يسكت و الاول اما بالاقرار او الانكار فالاول اي الصلح بالاقرار فحكمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع و هو مبادلة المال بالمال بالتراضي فتجربى فيه احكم البيع كالشفعة و الرد بالعيب و خيار الرؤية و الشرط و حكمه كالأجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجربى فيه احكام الاجارة فيشترط التوقيت و يبطل بموت احدهما و بهلاك المحل في المدة و الثاني و الثالث اي الصلح على الانكار و السكوت معاوضة في حق المدعي و فداء يمين و قطع نزاع في حق المدعى عليه فلا شفعة في صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه و غرضه بالصلح استبقاء ملكه على ما كان و تجب في صلح على دار لان المدعي يأخذ تلك الدار عوضا عن ملكه فيؤخذ علمي زعمه • ثم الصلح باعتبار بدليه على اربعة اوجه اما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة و اما ان يكون عن مجهول على مجهول فلن لم يحتج فيه الى التسليم مثل ان يدعي حقا في دار رجل و ادعى المدعى عليه حقا في الارض بيد المدعي فاصطحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز و ان احتج اليه و قد اصطحا على ان يدفع احدهما مالا ولم يبينه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم و التسلم و اما ان يكون

عن مجهول على معلوم وقد احتج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا في دار في يد رجل فاصحا على ان يعطيه المدعي مالا معلوما ليسلم المدعى عليه ما ادعاه وهو لا يجوز وان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اطلقا في هذه الصورة على ان يترك المدعي دعونه بمال معلوم يعطيه المدعى عليه فهذا جائز واما ان يكون عن معلوم على مجهول وقد احتج الى التسليم لا يجوز وان لم يحتج اليه جاز والاصل في ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة الممانعة عن التسليم والتسلم مفسدة والجهالة التي ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة هكذا في العناية شرح الهداية والطحاوي شرح الدرالمختار واصلح نزد صوفيه عبارتهت از قبول اعمال وعبادات كما وقع في بعض الرسائل •

**الصالح** عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود وما كان في كتابي السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح وبعضها اصلح من بعض انتهى • قال الكاظم ابن حجر لفظ صالح في كلامه اعم من ان يكون للاحتجاج او للاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول وما عداهما فهو بالمعنى الثاني وما قصر عن ذلك فهو الذي فيه وهن شديد كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

[ **الصالح** هو سلوك طريق الهدى وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل والشرع والصالح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا في كليات ابي البقاء • ]

**الصالحية** فرقة من المعتزلة اصحاب الصلحي وهم جوزوا قيام العلم والارادة والقدرة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز كون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارئ تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا في شرح المواقف •

**المصلحة** هي ما يترتب على الفعل ويجيب في لفظ الغاية في الناقص اليائي من باب الغين المعجمة وجمع المصلحة المصالح • والمصالح المرسلة عند الاصولييين هي الاوصاف التي تعرف عليتها اى بدون شهادة الامور بمجرد الاخالة اى بمجرد كونها مخيلة اى موقعة في القلب خيال العلية والصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وهي مقبولة عند الغزالي اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية • ثم قال الغزالي وهذه اى المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وان سميناها مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الامور الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع فهي ليست بقياس اذ القياس له اصل معين والمصالح الخاجبية هي التي في محل الحاجة والمصالح التحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح والتلويح والچلبي ويجيب في لفظ المناسبة ايضا في فصل البناء الموحدة من باب النون •

الاصطلاح هو العرف الخاص [ وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شئى باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعموم و الخصوص او لمشاركتهما في امر او مشابهتهما في وصف او غيرها كذا في تعريفات الجرجاني ] وقد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم • و الاصطلاحى هو ما يتعلق بالاصطلاح يقال هذا منقول اصطلاحى وسنة اصطلاحية و شهر اصطلاحى و نحو ذلك •

**فصل الدال المهملة \* الصعود بالفتح** وتخفيف العين ضد الهبوط كما فى المنتخب واستعملها اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى وبعضها بالقياس الى الحركة الثانية اما بالقياس الى الحركة الاولى فيقال النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الانق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج و يسمى النصف الشرقى والنصف المقبل ايضا و النصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط و يسمى النصف الغربى و النصف المنحدر ايضا و يقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس و الهبوط على تباعده منه على ما ذكره عبد العلي البرجندي في بحث النطاقات في شرح التذكرة من الصعود والهبوط و قد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس و تباعده وعلى كونه فى النصف الشرقى من الفلك و النصف الغربى منه انتهى كلامه و اما بالقياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان أحدها ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا فى نصف البروج الذى هو من اول الجدي الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا و فى النصف الآخر هابطا و ثانيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا فى النطاق الثالث والرابع من الخارج او كان مركز الكوكب فى النطاق الثالث والرابع من التدوير يسمى صاعدا و فى النطائين الآخرين هابطا فالمراد بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض و بالهبوط تقاربه منها و ثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا و فى النصف الآخر هابطا و بهذا المعنى الاخير يطلق الصعود والهبوط فى العروض • و ذكر العلامة فى النهاية و التحفة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فبهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام فى النطاق الاول و الرابع و هابط مادام فى النطائين الآخرين والمشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعليا ومنخفضا ولا مشاحة فى الاصطلاحات و الظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود والهبوط فى النطاقات البعدية المسيرية و الاستعلاء و الانخفاض فى النطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام فى النطاق الاول و الرابع من النطاقات المسيرية و هابط مادام فى البائين منها و يقال انه مستعل مادام فى الاول و الرابع من النطاقات البعدية و منخفض مادام فى الآخرين منها • و فى شرح الملخص وربما يقال انه صاعد مادام فى الاول و الرابع من النطاقات البعدية و يسمى مستعليا و هابطا مادام فى الآخرين و يسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقف و ما ذكره

عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص و شرح التذكرة •

**الصيد** بالفتح و سكن الياء المثناة التكتانية مصدر بمعنى الاصطياد و يطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابي المكارم و هو على ما قال المطرزي حيوان ممتنع متوحش طبعا لا يمكن اخذه الا بحيلة فخرج بقيد الممتنع الدجاجة و البط و نحوهما اذ المراد منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهتهما و بالمتوحش مثل الحمام الاهلي اذ معناه ان لا يألف الناس ليلا و لا نهارا و بقيد طبعا ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد و تحل بذكاة الضرورة و دخل به متوحش يألف كالظبي و قوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اي لا يملكه احد • و في القاموس و غيره الصيد ممتنع لا مالك له فالصيد اعم من الحلال [ و الاصطياد مباح فيما يحل اكله و ما لا يحل فما يحل اكله فصيده للاكل و ما لا يحل اكله فصيده لغرض آخر اما للانتفاع بجلده او بشعره او بعظمه او غيرها او لدفع اذائه و الاصطياد مباح بخمسة عشر شرطا مبسوطه في العناية و الصيد لا يختص بماكول اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم شعرا • صيد الملوك ثعالب و ازانب • و اذا ركبت فصيدي الابطال • و ترجمته بالفارسية • • بيت •

خرگوش و رونه اند شکارشهان ولی • مردان کار وقت سواری شکار من [

هدا فی الهدایه و شرحه و الدرالمختار و شرحه • ]

**فصل الرء الممهلة \* الصبر بالفتح و سكن الموحدة بمعنى شكيبائي قال السالكون** التصبر هو حمل النفس على المكاره و تجرع المرارة يعني ان لم يكن المرء مالك الصبر فيذبغي ان يجتهد و يكلف نفسه الصبر و الصبر هو ترك الشكوى الى غير الله • و قال سهل الصبر انتظار الفرج من الله و هو افضل الخدمة و اعلاها • و قال غيره الصبر ان تصبر في الصبر معناه ان لا تطالع فيه الفرج يعني در بلاها و شدائد خروج ازان نه بيند و گفته اند صبر آنکه بنده را اگر بلا برسد نماند • و رضاء آنکه بنده را اگر بلا برسد ناخوش نگردد لله ما اعطى و لله ما اخذ فمن است في البين • و بعضی گویند که اهل صبر بر سه مقام اند اول ترك شكایت و این درجه تا بنانست دوم رضاء بمقدور است و این درجه را هدانست سپوم محبت آنست که مولی باری کند و این درجه صدقانست و این انقسام صبر است که در مصیبت و بلا باشد بدانکه صبر باعتبار حکم منقسم می شود بفرض و نفل و مکروه و حرام چه صبر از محذور فرض است و از مکروهات نفل و صبر بر رنجه داشت مخطور محذور است چنانکه او قصد حرام کند بشهوتی مخطور و غیرت او در هیجان آید آنگاه از اظهار غیرت صبر کند و بر آنچه براهل رود صبر کند و صبر مکروه صبری باشد بر رنجه داشتیکه بجهتی مکروه در شرع بدورسد پس شرع باید که محک صبر باشد کذا في مجمع السلوك [ و قيل الصبر هو ترك الشكوى من الم البلوى الى غير الله لا الى الله لان الله تعالى اثنى على ايوب صلعم بالصبر بقوله انا وجدناه صابرا مع دعائه في دفع الضر عنه



بقوله و ايوب اذ نادى ربه اني مستني الضر وانت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد اذا دعى الله تعالى في كشف الضر عنه لا يقدر في صبره و لكلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى و دعوى التحمل بمشاقه قال الله تعالى و لقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم و ما يتضرعون فان الرضا بالقضاء لا يقدر فيه الشكوى الى الله و لا الى غيره و انما يقدر بالرضا في المقضي ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضي و الضر هو المقضي به و هو مقتضي عين العبد سواء رضي به او لم يرض كما قال صلعم كذا في الجرجاني [ و في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و بشر الصابرين الصبر ضربان أحدهما بدني لتحمل المشاق بالبدن و الثبات عليه و هو اما بالعقل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد و الالم العظيم و ثانيهما هو الصبر النفساني و هو منع النفس عن مقتضيات الشهوة و مشتبهات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن و الفرج يسمى عفة و ان كان على احتمال مكروه اختلفت آساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي يدل عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر و يصاده حالة تسمى الجزع و الهلع و هو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت و ضرب الخد و شق الجيوب و غيرها و ان كان في حال الغنى يسمى ضبط النفس و تصاده حالة تسمى البطران و ان كان في حرب و مقاتلة يسمى شجاعة و يصاده الجبن و ان كان في كظم الغيظ و الغضب يسمى حلما و يصاده البرق و ان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر و يصاده الضجر و الندم و ضيق النفس و ان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس و يسمى صاحبه كتوما و ان كان في فضول العيش يسمى زهدا و بصاده الحرص و ان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة و يصاده الشرة و قد جمع الله اقسام ذلك و سمي الكل صبرا فقال و الصابرين في ابساء و الضراء اي الفقر و حين البأس اي المحاربة قال التفال ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن و كفت النفس عن ابرار آثارة كان صاحبه صابرا و ان ظهر دمع عين او تغير لون • و قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى و هو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم ظهر فذلك يسمى سلوا و هو مما لا بد منه • قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه \* فائدة \* قال الغزالي الصبر من خواص الانسان و لا يتصور في البهائم لانها سلطت عليهم الشهوات و ليس لهم عقل يعارضها و كذا لا يتصور في الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية و الابتهاج بدرجة القرب و لم يسلط عليهم شهوة صادرة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجهد آخر و اما الانسان فانه خلق في الابتداء ناقصا مثل البييمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح اذا بلغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة و الاعراض عن الدار الآخرة و عقل يدعوه الى الاعراض عنها و طلب اللذات الروحانية الباقية فاذا صرف العرف ان الاشتغال عنها يمنع عن الوصول الى اللذات صارت صادرة و مانعة لداعية الشهوة

من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبوا انتهى ما في التفسير الكبير •

الصدر بالفتح و سكون الـ دال المهملة بحسب اللغة اول وبالي هرچيز • و در اصطلاح عروضيان ركن اول از مصراع اول بيت را نامند كما وقع في الرسائل العربية و الفارسية •

المصدر هو ظرف من الصدور وعند النجاة يطلق على المفعول المطلق ويسمى حدثا و حدثانا و فعلا و يجيى في فصل اللام من باب الفاء و على اسم الحدث الجاري على الفعل اي اسم يدل على الحدث مطابقة كالضرب او تضمننا كالجلسة و الجلسة و المراد بالحدث المعنى القائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالتطول كما في الرضي و قيل المصدر ما يكون في آخر معناه الفارسي الدال و النون او التاء و النون [ كما قيل في الشعر المعروف • شعر • مصدر اسمى است گر بود روشن • آخر فارسيش دن ياتن • و بعضهم زادوا فيه قيذا و هو ان يحصل الماضي بعد حذف نونه ليخرج كلمة گردن بمعنى رقبة و كلمة ختن اسم بلد معروف هكذا في رسائل القواعد الفارسية ] و ما قيل ان الاسود معناه المتصف بالسواد بمعنى سياهي لا بمعنى سياه بودن فينتقض حده بالصفة المشبهة اذ المراد بالفعل الوافع في تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة موضوعة لمعنى الثبوت انسلخ عنها معنى التجدد فلا يرد النقض بالالوان و لزوم عدم الفرق بين المعنى المصدرى و الحامل بالمصدر و ما قيل ان المراد المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد الالوان فتوهم لان النسبة ليست مأخوذة في مفهوم المصدر نص عليه الرضي كيف و لو كان كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في تعريف الفعل و المراد بجريانه على الفعل في اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء كان الفعل مشتقا و المصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس كما هو مذهب الكوفيين كما ان جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو مورانته اياه في حركاته و سكناته بالوزن العروضي و كما ان جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اي مبتدأ او اذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا و كل من الثلاثة اصطلاح مشهور في محله فلا غرابة في التعريف فالمراد بالحدث الجاري على الفعل ماله فعل مشتق منه و يذكر هو بعد ذلك الفعل تأكيدا له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست جلوسا و جلسة و جلسة و بغير الجاري على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذکور او غير مذکور يجري هو عليه تأكيدا له او بيانا له نحو انواعا في قولك ضربت انواعا من الضرب لان الانواع ليس لها فعل تجري عليه فقيد بالجاري ليخرج عنه غير الجاري اذ لا مدخل له فيما نحن فيه فمثل و بآ له و و بآ له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه و ان كان مفعولا مطلقا و مثل العالمية و القادرية لا يكون مصدرا و لا مفعولا مطلقا و كذا اسماء المصادر كالوضوء و الغسل بالضم لعدم جريانها على

الفعل ايضا . وقيل المراد بالجاري على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرضا فلا تخرج المصادر التي لا فعل لها . وفيه انه حينئذ يشكل الفرق بينها وبين اسماء المصادر كذا في شروح الكافية . أعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة و يسمى مصدرا و اما في الهيئة الحاملة للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركية الحاملة من الحركة و يسمى الحامل بالمصدر و تلك الهيئة اما للفاعل فقط في الازم كالمحركية و القائمة من الحركة و القيام او للفاعل و المفعول و ذلك في المتعدي كالعالمية و المعلوماتية من العلم و باعتباره يتسامع اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم و قد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحامل بالمصدر و الا لكان كل مصدر متعددا مشتركا و لا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحامل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه كذا قال الجليبي في حاشية المطول في بحث الفصاحة في بيان التعقيد . و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبتة الى الفاعل او متعلق آخر و الفعل مأخوذ في مفهومه النسبة و ضاع فان اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبني للفاعل و ان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبني للمفعول و اذا لم يعتبر شيئا منهما كان محتملا للمعنيين و يكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدرى من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات و الحامل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد مثلا بالمعنى المصدرى ستودن و الحامل بالمصدر ستايش و ليس المراد منه الاثر المترتب على المعنى المصدرى كالا م على الضرب فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به و كونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل و ما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربة اي كون الشيء ضاربا اي زنده شدن و كونه بمعنى المضروبية اي كونه مضروبا اي زده شدن لابد له من دليل كلام لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الجليبي ايضا فتأمل .

**اسم المصدر** كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجاري على الفعل . و در شرح نصاب صبيان قهستاني مذکور است كه اسم مصدر پنج قسم است اول وصف حاصل مرفاعل را و قائم با و مترتب بر معني مصدرى كه آن تأثیر است و اين قسم را حاصل مصدر نيز گویند چنانچه در تلویح مذکور است و جميع مصادر را بر این معنی اطلاق کنند مثل جواز بمعنی روائى و روا بودن اول معنی اسمي است و دوم معني مصدرى و فرق میان مصدر و حاصل مصدر در جميع الفاظ بحسب معنی ظاهر است و در بعض الفاظ بحسب لفظ نیز مثل فعل بكسر فا كزدار و بفتح فا كردن و حاصل مصدر را نیز اطلاق میکنند بر مصدر مستعمل بمعني متعلق فعل مثل خلق بمعني مخلوق چنانچه از شرح عقائد در بحث افعال عباد مستفاد میگردد و قریب باین است آنچه در امالي ابن حاجب مذکور است اسمي كه وسیاغة فعلی گردد مثل اكل چون بمعني آنچه خورده شود استعمال یابد او را

اسم مصدر گویند و چون بمعنی خوردن باشد او را مصدر گویند **دوم** اسمی است - ستعمل بمعنی مصدر که فعلی ازو مشتق نگشته مثل قهقری این در امالی ابن حاجب مذکور است **سیوم** مصدر معرّوه مثل فجار که اسم الفجور است **چهارم** اسمی است بمعنی مصدر و خارج از اوزان قیاسیّه مصدر مثل سقیا و غیبت که اسم سقی و اغتیاب است و این قسم در کلام عرب بسیار است **پنجم** اسمی است مرادف مصدر مصدر بمیم و او را مصدر میمی نیز گویند مثل منصرف و مکرم این در رضی مذکور است انتهى کلامه **اقول** لاشک ان الاقسام الخمسة المذكورة ليست مشتركة في مفهوم عام يطلق عليه اسم المصدر كما هو دأب التقسيم حيث يذكر اولاً لفظ يكون معناه عاماً شاملاً للاقسام ثم يذكر بعده اقسامه كما ترى في تقسيم الكلمة التي هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد الى الاسم والفعل والحرف فهذا اريد بالتقسيم تقسيم ما يطلق عليه لفظ اسم المصدر كما يقسم العين الى الجاربة والباصرة وغيرها و كما قسم اهل الامول السبب والعلّة الى الاقسام المعينة هكذا ينبغي ان يفهم •

**التصدير** عند اهل البدع من المحسنات المعنوية و يسمى رد العجز على الصدر ايضاً و هو <sup>عط</sup> **النشران** يجعل احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقتين بهما في اول الفقرة و اللفظ الآخر في آخر الفقرة و المراد بالمكررين المتحدان لفظاً و معنى و بالمجانسين المتحدان لفظاً لا معنى و بالمحقتين بالمجانسين اللذان يجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق فيكون اربعة اقسام **الاول** ان يكون اللفظان مكررين نحو و تخشى الناس والله احق ان تخشاه و **الثاني** ان يكونا متجانسين نحو سائل اللئيم يرجع و دمه سائل **الاول** من السؤال و **الثاني** من السيلان و **الثالث** ان يجمعهما الاشتقاق نحو استغفروا ربكم انه كان غفارا و **الرابع** ان يجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال ابي لعلكم من القالين • و في النظم ان يكون احدهما اي احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقتين بهما في آخر البيت و اللفظ الآخر في صدر المصراع **الاول** او حشوه او آخره او صدر المصراع **الثاني** فهو اربعة اقسام لان اللفظ الآخر في صدر المصراع **الاول** او حشوه او آخره اي عجزه او صدر المصراع **الثاني** و على كل تقدير فاللفظان اما مكرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقاً او شبه اشتقاق فتصير الانسام ستة عشر حاملة بضرب الاربعة في الاربعة • و اعتبر صاحب المفتاح قسماً آخر وهو ان يكون اللفظ الآخر في صدر المصراع **الثاني** نحو • شعره في علمه و حلمه و زهده • و عهده مستهتر مستهتر • فعلى هذا يصير مجموع الاقسام عشرين ولا يخفى ان تركه اولى ان لا معنى فيه لرد العجز على الصدر ان لا صدارة لحشو المصراع **الثاني** اصلاً بخلاف المصراع **الاول** • و قد يجاب عنه بانه لو كان لحشو المصراع **الاول** صدارة بالنسبة اليه لكان لحشو المصراع **الثاني** ايضاً صدارة بالنسبة اليه فتأمل هكذا يستفاد من المطول و الجليلي و الاتقان في نوع الفواصل و تفصيل الامثلة يطلب من المطول •

**المصادرة** عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطاء في البرهان لخطاء مادته من جهة المعنى وهي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغيير ما واما اعتبار التغيير بوجه ما ليقع الا لتباس كقولنا هذه نقلة وكل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى ههنا عين النتيجة فان قيل هذا خطأ في الصورة لان النتيجة حينئذ لا تكون قولاً آخر فلا يكون قياساً قلنا هو قول آخر نظراً الى ظاهر اللفظ . ويقال ايضا بعبارة اخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى . ومن هذا القبيل الامور المتضايقة فاذا جعل احدهما مقدمة من مقدمتي برهان كان كجعل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لانه ذواب وكل ذي اب ابن لان الصغرى في قوة النتيجة ومن هذا القبيل ايضا كل قياس دوري وهو ما يتوقف ثبوت احده على مقدمته على ثبوت النتيجة اما بمرتبة او بمراتب . ومنهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطاء من جهة الصورة قائلين بان الخطاء في الصورة اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على هيئة شكل منتج واما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بان لا يكون اللازم قولاً غير المقدمات وهو المصادرة على المطلوب هكذا يستفاد من حواشي العضدي للسيد السند والسعد التفتازاني في بحث المغالطة . وقيل المصادرة على المطلوب اربعة اوجه الاول ان يكون المدعى عين الدليل والثاني ان يكون المدعى جزء الدليل والثالث ان يكون المدعى موقوفاً عليه صحة الدليل والرابع ان يكون موقوفاً عليه صحة جزء الدليل انتهى . وقد تطلق المصادرات على مقدمات مذكورة في العلوم المدونة معلمة في الوقت مع استنكار وتشكيك وقد سبق في مقدمة الكتاب في بيان معنى المبادي [ الأصرار الاقامة على الذنب والعزم على فعل مثله كذا في الجرجاني • ]

**الصغير** بالغين المعجمة كالكريم يطلق على قسم من الادغام والاشتقاق كما مر في بحثهما •

**الاصغر** عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق وعند المنطقيين يطلق على موضوع

المطلوب في القياس الاقتراني وقد سبق في لفظ الحد ايضا في فصل الدال من باب الحاء •

**الصغرى** مونث الاصغر وهو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة وعلى قسم

من الفاملة وعند المنطقيين هي القضية التي فيها الاصغر وقد سبق ايضا في لفظ الحد •

**المصغر** على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصرفيين هو اللفظ الذي زيد فيه شيوع ليدل

على التقليل ويسمى بالمحقور ايضا وبالتصغير والتحقير ايضا كما يستفاد من اللباب ويقابله المكبر

ومصغره فعيل وفعيميل وقد يجيء التصغير للتعظيم ايضا فرجيل تصغير رجل وهو مكبر

وتصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده و يسمى تحقير الترخيم ايضا والتفصيل يطلب من الشافية

واللباب • [ وبعض الشعراء جمع المصغرات في اشعار وقد اجاد وهي هذه • شعر •

• نقيط من مسيك في وريد • • خويلك ام وشيم في خديد •

- وذباتك اللّويع في الضّحيا • • وجيهك ام فمير في سعيد •
- ظبي بل صبي في قبي • • مريبب السطوية كالسيد •
- معيشيق الحريكة و المّحيا • • ممشيق السويلف و الفديد •
- معيسيل اللّمي له تغيّر • • رويقتة خمير في شهيد •

هكذا الى آخر الابيات في الباب الثالث من نفحة اليمين [ أما در اصطلاح اهل فارس عبارات از حرف كاف است که در اواخر الفاظ الحاق کنند و آنرا كاف تصغير نامند چنانچه در اين ابیات واقع است • رباعي • گستم خراب شيفته خرد سالكي • قدش نهالكي و چه نارك نهالكي • شيرنكي شكر لبكي شوخ چشمكي • برروي همجو ماهکش از مشک خالكي • هكذا في مجمع الصنائع • ]

**الصفريّة** بالفاء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصفر قالوا لا يكفر القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين و لا يكفر اطفال المشركين و لا يسقط الرجم و يجوز التقيّة في القول دون العمل و المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق اوزان او قاذف و لا يقال كافر و ما لاحد فيه لعظمته كترك الصلوة و الصوم يقال لصاحبه كافر و قيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقيّة دون دار العلانية كذا في شرح المواقف •

**الصفراء** بالمد در اصطلاح محدثين جامعة است که درو خطهاي زرد باشند كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • و نرد اطباء نام خلطی است که آنرا تلخه نیز گویند و هي قسمان طبيعية و هي كرقوة الدم الطبيعي و هي احمر نامع خفيف حاد و غير طبيعية و هي اربعة اصناف الاول المرة الصفراء و الثاني المرة المخية و تسمى بالصفراء المخية ايضا و الثالث الصفراء الكراسية و هي مركبة من الصفراء المحترقة و المرة الصفراء و الرابع الزنجارية كذا في القانونچه و شرحه •

**الصورة** بالضم و سکون الواو في عرف الحكماء و غيرهم تطلق على معان • منها كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذى الصورة و هي الشبح و المثال الشبيه بالمتخيل في المرآة • و منها ما يتميز به الشئ مطلقا سواء كان في الخارج و يسمى صورة خارجية او في الذهن و يسمى صورة ذهنية • و توضيحه ما ذكره القاضي في شرح المصابيح في باب المساجد و مواضع الصلوة من ان صورة الشئ ما يتميز به الشئ عن غيره سواء كان عين ذاته او جزئه المميز • و كما يطلق ذلك في الجنة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا و صورة الحال كذا فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المنزهة عن مبالغة ما عداه من الاشياء كما قال تعالى ليس كمثل شئ انتهي كلامه • و منها الصورة الذهنية اي المعلوم المتميز في الذهن و حاصله الماهية الموجودة بوجود ظلي اي ذهني كما في شرح المواقف في مبحث الوجود الذهني و على هذا قيل الصورة ما به يتميز الشئ

فى الذهن فان الاشياء فى الخارج اعيان و فى الذهن صور و على هذا وقع فى بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشئى ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات اى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل فى العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متميز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة للتفتازاني والمراد بالشئى معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشئى ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس المهية مخالفة لها فى اللوازم فان الصور العقلية غير متمنعة فى الحلول فيجوز حلؤها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعارنة فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشئى من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية فى محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرّة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل فى محل الصغيرة مجتمعتهما معا و ايضا الصورة العقلية للكييفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و القائلون بوجود الاشياء فى الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجازياخذون الصورة فى تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ فى لفظ العلم ايضا [ وَمِنْهَا الصَّوْرَةُ الخارجية وهي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة فى المرأة من الصورة الخارجية • ومنها انها تجيئ بمعنى الصفة كما فى حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا فى كليات ابي البقاء ] ومنها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما فى شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية وهي الجوهر الحال فى الهيدولى الاولى و يسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل والاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد وهي الجوهر الممتد فى الجهات الثلث المتصل فى نفسه • قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند فى حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد فى الجهات الثلث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء و مفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء و التوفيق بان مراد قدس سره كما صرح به فى شرحه للمواقف ان الجسم فى بادى الراي هو الجوهر الممتد فى الجهات الثلث اعنى الصورة

فلا منافاة ووجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح واللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعاد الثلث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس و هو المعنى من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادي الراى وصورة نوعية وهي الجوهر الحال في الهيولى الثانية وهي جوهر داخل في الجسم مبدأ لاثارة كالاضاءة والاحراق في كل جسم نوعي وهي التي تختلف بها الاجسام انوعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وتسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وسماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتتها المشاورون و اما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة والتمايز في الاجسام بالاعراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة والعرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحواشيه وغيرها • ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويسمى بالعين ايضا وبقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس • ومنها كل هيئة في قائل وحداني بالذات او بالاعتبار اي سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية ومحل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض والجسم كذا في تهذيب الكلام • وانواع الصورة على طور اهل الكسف نجيب في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [ منها ما به يحصل السبب بالفعل كالهئة الحاملة للسبب سبب اجماع الخشبات ومقابله المادة بمعنى ما به السبب بالقوة كتقطع السرب كذا في الجرجاني ] ومنها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض وهي الصورة المخصوصة لكل شكل ومنها انها نطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة وصورة السؤال والجواب كذا في كليات البقاء • [ وصورت حق در اصطلاح صوفيه عبارات از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة منحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت • وصورت الهي عبارات است از انسان كامل بواسطة منحقق بودن او بحقائق اسماء الهيه كذا في لطائف اللغات •

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك وعلى قسم من العلم المقابل للتصديق ويسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع في العضدي والقطبي وحواشيه وتوضيح هذا المعنى يجيب في لفظ التصديق في فصل القاف وقد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان وقد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان والكاتب وقد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اي غير تامة وهي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط واعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه وهذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق



في لفظ الاسناد \* فائدة \* العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك في المدرك و يقال له العلم الحسولي اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لا تتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشرافي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى و علم المجردات المفارقة و علمنا بانفسنا و يقال له العلم الحضورى و الا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصورا هكذا و علم الباري بجميع الاشياء و علم المجردات بانفسها و علمنا بانفسنا يستحيل ان يكون بحصول صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا في شرح اشراق الحكمة و يطلق التصور ايضا على الامر المقصود اى المعلوم التصورى • قال في المطول في بحث الفصل و الوصل في شرح قوله الجامع اما عقلي بان يكون بينهما اتحاد في التصور الخ اى في الامر المتصور اذ كثيرا ما تطلق التصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية انتهى كلامه • و تصور نزد بلغاء تخيل را نامند و قد سبق في فصل اللام من باب الحياء المعجزة •

**الصهر** بالكسر و سكون الهاء في اللغة بمعنى خسر كما في الصراح و قال محمد و ابو عبيدة صهر الشخص كل ذي رحم محرم من جانب عرسه و يدخل فيه ايضا كل ذي رحم محرم من زوجة ابيه و زوجة ابنه و زوجة كل ذي رحم محرم من ابنه فان الكل اصهار كذا في الهداية • و ذكر الامام الكلواني ان الاصهار في عرفهم كل ذي رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها و اخوها و غيرها و اما في عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها و امها و لا يسمى غيرها صهرا • و عن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا و صهرا النسب مالا يحل نكاحه و الصهر ما يحل نكاحه من القرابات كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الرمية •

**فصل الطاء \* [ الصراط ]** گفت آنحضرت صلى الله عليه وسلم كه زده خواهد شد صراط بر پشت دوزخ پس مي باشم من اول كسى كه بگذرد آنرا و مشهور است كه صراط تيز تر است از شمشير و بارىك تر است از صوي • و در حديثى ديگر آمده است كه بر بعضى مردم همچنين است و بر بعضى مثل وادى وسيع و اين چنان است كه ميگويند طول وقوف در محشر بر بعضى مقدار پنجاه هزار سال است و بر بعضى مقدار دو ركعت نماز و اين بنابر تفاوت اعمال و انوار ايمان است و آمده است كه چون است بر صراط بلغزند و در مانند فریاد كنند و امحمداه پس آنحضرت از شدت اشفاق باواز بلند ندا كند و گويد رب امتي امتي سوال نميكنم ترا امروز نفس خود را و نه فاطمه را كه دختر من است اين مبالغه در غايت اهتمام است از آنحضرت در باب امت و استخلاص ايشان و دعاي رسل دران روز اين است كه اللهم سلم سلم و در حديثى ديگر آمده است كه پيغمبر شما قائم باشد بر صراط و گويد

رب ستم ستم و قول آنحضرت برای طلب سلامت خواهد بود و از رسل نیز همچنان و در حدیث آمده است که کسیکه نیک دهد صدقه را میگذرد بر صراط هکذا فی مدارج النبوة للشیخ عبدالحق الدهلوی [

### فصل العین \* الاصبع بکسر الهمزة و فتح الموحدة بحسب لغت انگشت را گویند و در

اصطلاح ریاضیان نصف سدس مقیاس را گویند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب ظاء معجمه و نیز نصف سدس هر یک از قطر قمر و قطر شمس و از جرم هر دو را گویند • قال فی التذكرة و شرحه لعبد العلی البرجندی و یجزی کل واحد من قطري الذیرین و جرمیهما الی اثنی عشر جزءاً متساویة و تسمى الاصابع و الاصابع القطریة ای المعتبرة فی القطر تقید بالمطلقة و الاصابع الجرمیة تقید بالمعدلة و المراد بجرمی الذیرین صفحتاهما المرئیتان فان سطح نصف جرم القمر مثلا یرى من بعید کدائرة و هذا السطح المستوی یرى بسطح صفحة القمر و کذا الحال فی الشمس نصفها القمر مثلا هی ما یتق من جرم القمر علی قاعدة مخروط شعاع البصر و اما یقسم هکذا لان کلا منهما فی المنظر قریب من شبر هو اثنا عشر اصبعاً کل اصبع منها ست شعیرات مضمومة بطون بعضها الی ظهور البعض و لهذا یرى الاقسام بالاصابع فاذا قیل المنخسف من القمر کذا اصبعاً فالمراد منه ظاهر و اما اذا قیل من جرم القمر قطر فالمراد منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر مربع یرى مساحة تمام صفحته اثنی عشر مربعاً و قس علیه المنخسف من قطر الشمس و جرمها و ان شدت الزیادة فارجع الیه •

### الصدع بالفتح و سکون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال فی طول العظم ان لوکان فی العرض

یرى کسراً او تفتتاً کذا یرى استفاد من شرح القانونجة •

### الانصداع عندهم انشقاق عرق فی غیر الرأس کذا فی بحر الجواهر •

### اصداع الجمع در اصطلاح صوفیه فرق است بعد از جمع بظهور کثرت در وحدت و اعتبار کثرت

در وحدت کذا فی لطائف اللغات •

### الصرع بالفتح و سکون الراء فی اللغة السقوط و عند الاطباء عبارة عن مرض یحدث بسبب

سدة دماغیة غیر تامة تمنع الروح النفسانی عن النفوذ فتشنج بها جمیع الاعصاب لانقباض مبدئها و تمنع الحس و الحركة و الانتصاب سمي به تسمية للملزوم باسم الازم و قد یرى بام الصبیان لكثرة عروضه للصبیان و بالمرض الکاهنی ایضاً لان من المصروعین من یتکهن و یخبر بالغیب کالکهان و اما قلنا غیر تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السکنة فهذا القید احتراز عن السکنة • و ینقسم الصرع الی بلغمیة و سوداویة لان السدة اما بلغمیة او سوداویة و السدة الصفراویة قلما توجد و الصرع الدمویة یحتمله کذا فی شرح القانونجة •

### المصراع بکسر المیم در لغت تختة در را گویند و در اصطلاح بلغاه آنست که از سه قالب و یا چهار

قالب مرکب شده باشد کمتر و بیشتر روا نیست که آن از قبیل نظم نبود اگرچه منقول است که بزرگی یک مصراع بر حسب قانون و دویم دراز گفته مصراع اول • آب را و خاک را بر سر زنی سر نشکند • مصراع دوم • آب را و خاک را یک جا کن و درهم کنی خشتی پزی بر سر زنی سر بشکند کذا فی جامع الصنائع و فی المذهب و غیره مصراع نصف بیت را گویند •

**التصریح** کالتصریف عند البلاغ جعل العروض مقفاة تقفیه الضرب و هو من انواع السجع علی القول بجزئیانه فی النظم قال ابن الاثیر التصریح ینقسم الی سبع مراتب الأولى ان ینکون کل مصراع مستقلا بنفسه فی فهم معناه و ینسب الی التصریح الکامل کقول امرء القیس • شعر • افاطم مهلا بعض هذا التدل • و ان کنیت قد از معنی هجری فاجملی • و الثانية ان ینکون الاول محتاجا الی الثاني فاذا جاء مرتباً به کقوله ایضا • شعر • قفا نبک من ذکرى حبيب و منزل • بمقط اللوى بین الدخول فحومل • و الثالثة ان ینکون المصراعان بحیث یصح وضع کل منهما موضع الآخر کقول ابن الحجاج • شعر • من شروط الصبوح فی المهرجان • خفة الشرب مع خلو المكان • و الرابعة ان لا ینفهم معنی الاول الا بالثاني و ینسب الی التصریح الناقص کقول ابی الطیب • شعر • مغانی الشعب طیباً فی المغانی • بمنزلة الربیع من الزمان • و الخامسة ان ینکون التصریح بلفظة واحدة فی المصراعین و ینسب الی التصریح المکرر و هو ضربان لان الالفاظ اما متحدة المعنی فی المصراعین کقول عبید • شعر • وکل ذی غیبة یؤوب • و غائب الموت لا یؤوب • و هذا انزل درجة و اما مختلفة المعنی لکونه مجازاً کقول ابی تمام • شعر • فتی کان شرباً للعفاة و مرتعاً • فاصبح للهنديّة البیض مرتعاً و السادسة ان ینکون المصراع الاول معلقاً علی صفة یأتی ذکرها فی اول المصراع الثاني و ینسب الی التعلیق کقول امرء القیس • شعر • الا ایها اللیل الطویل الا انجلی • بصبح و ما الاصبح منک بامثل • لان الاول بصبح و هذا معیب جدا و السابعة ان ینکون التصریح فی البیت مخالفاً لقافیته و ینسب الی التصریح المشطور کقول ابی نواس • شعر • اقلنی قد ندمت من الذنوب • و بالاترار عدت من السجود • فصراع بالباء ثم قفاه بالذال انتهى کلامه و لا یخفی ان السابعة خارجة مما نحن فیه کذا فی المطول فی بیان السجع •

**المصراع** بفتح الراء المشددة عند اهل البديع بیت فیه التصریح • و در مجمع الصنائع در تعریف

غزل میگوید مصرع بینی را گویند که هر دو مصراع او قافیہ دار باشند و الآن ابن را مطلع نامند • [

**الصنع** بالضم و سکون النون هو ایجاد شیئی مسبوق بالعدم و قد سبق بیانہ فی لفظ الابداع فی

فصل العین من باب الباء الموحدة •

**المصنوع** و هو الشیئی المسبوق بالعدم • و نزد بلاغ آنست که نظم از صنعتی آراسته گردد که طبع

بدان ترکیب بسبب مراعات قواعد آن بدان صنعت میل کند چه بعضی صنائع مطبوع اند چون ترصیع و تجنیس و ایهام و خیال و بعضی نامطبوع چون تجنیس مطرف و مقلوب بعض کذا فی جامع الصنائع •

**الصناعة** بالكسر في الاصل الحرفة يعني ييشه كما وقع في الصراح و على هذا قيل الصناعة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة والحجامة ونحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة والممارسة ثم الصناعة في عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل ويكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة ونحوها اولا كعلم الفقه والمنطق والنحو والحكمة العملية ونحوها مما لا حاجة فيه الى حصوله الى مزاولة الاعمال • وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الجليلي حاشية المطول • وقال ابوالقاسم في حاشية المطول الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل • وقد تفسر بملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان والمراد بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة او ذهنية كما في الاستدلال واطلاقها على هذا المعنى شائع واطلاقها على مطلق ملكة الادراك لابس به وقيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير روية كذا في الجرجاني •

**الصناعات الخمس** عند المنطقيين هي البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة ويجبي ايضا في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة [ ووجه الضبط في الخمس ان مقدمات القياس اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعنى التخويل فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا او جزما غير يقيني فالاول البرهان والثاني ان اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم اولا فالاول الجدل والثاني المغالطة هكذا في شرح التهذيب لليزدي • ]

**الاستصناع** هو استعمال من الصناعة ويعدى الى مفعولين وهو في اللغة طلب العمل وفي الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل والعين جميعا فلو كان العين من المستصنع كان اجارة لا استصناعا كما في اجارة المحيط • **وكيفيته** ان يقال للصانع كخفاف مثلا اخزلي من اديمك خفا صفته كذا بكذا درهما ويريه رجله و يقبل الصانع سواء اعطى الثمن اولا كذا في جامع الرموز والبرجندي في فصل السلم • ]

**فصل الغين \* الصوغ** بالفتح وسكون الواو عند الصرفيين ان يؤخذ مادة اصل ويتصرف فيها باحداث هيئة وزيادة معنى فتبقى مادة الاصل ومعناه في الفرع كما في صوغ الاراني والحلي من الذهب فالمصدر اصل للفعل كذا في اصول الاكبري •

**الصيغة** بالكسر عند اهل العربية هي الهيئة الحاملة من ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها كما في شرح المطالع في بحث الالفاظ • وقيل هي واللغة مترادفان والاقرب ان يقال الصيغة هي

الهيئة المذكورة واللغة هي اللفظ الموضوع كما في التلويع في تقميم نظم القرآن ودر بعضی کتب صرف می آرد که میغه اسم است بمعنی مصوغ و مصوغ مشتق است از میاغ یا از صوغ و صوغ و صیاغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است و حالا اطلاق کرده می شود بر هر چیز ریخته شده و این را منقول عرفی گویند و اما وجه اطلاق میغه بر افعال آنست که هرگاه فعلی از فاعل صادر شود پس گویا آن فعل ریخته شده است ازان فاعل و این تواند بود مراد از قول صرفیان صُرِبَ زد آن مرد در زمان ماضی میغه واحد مذکر غایب یعنی این زدن در زمان ماضی فعل فاعل است و بحسب اصطلاح هیئتی را گویند که حاصل شده باشد هر لفظ را از حرکات و سکونات و از عدد حروف عند الوضع و مقصود درین فن صرف منقول عرفی است نه منقول اصطلاحی انتهى کلامه • و صیغ الاداء عند المحدثین صیغ یروی بها الحدیث مثل حدثنا و اخبرنا و قال و نحوها •

**فصل الفاء \* التصحیف** بالحاء كالتصريف بحسب لغت خطا کردن در کتابت است و نزد اهل تعبیه تغییر کردن صورت خطی لفظ است بحو و اثبات نقطه یا به تقدیم و تاخیر حروف چنانکه در لفظ معمار ناقص یائی باب العین خواهد آمد با بیان تصحیف وضعی و تصحیف خطی و نزد بلغاء آنست که الفاظی در ترکیب آورده شود که بگردانیدن نقطه از مدح بقدم کشد و خلق بغلط تصحیف را تجنیس میخوانند و آن چنان نیست چراکه در تجنیس شرط است که الفاظ متجانس بیارد پس چون لفظی آورد و لفظی دیگر مجانس آورد تجنیس است و اگر لفظی آورد که اگر نقاط او بگرداند از مدح بقدم کشد تصحیف است مثاله • شعر • حبیبنا بذاته مخدوم • موقر العزة فی الایام • و این بمعنی مدح است و تصحیفش اینست • حبیبنا بذاته مخدوم • موقر العزة فی الآثام • و این بمعنی قدح می شود و اینچنین کلام را مصحف خوانند و این در جامع الصنائع و اعجاز خسروی گفته [ مثال آن در فارسی • مصراع • مادر میان دولت تومی زئیم • اگر دولت را به تغییر نقاط دولب خوانند و میزئیم را میرییم هجو می گردد کذا فی مجمع الصنائع ] و نزد محدثین تغییر کردن حدیث است بتغییر نقاط قالوا مخالفة الراوی للثقات ان كانت بتغییر الحروف او الحروف مع بقاء صورة الخط فی السیاق فان كان ذلك بالنسبة الى النقطة یسمى ذلك الحدیث مصحفا بفتح الحاء المشددة و ان كان بالنسبة الى الشكل و الاعراب سمي محرفا و ابن الصلاح و غیره سمي القسمین محرفا کذا فی شرح شرح النخبة • و فی خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظی محسوس بالبصر او بالسمع و الاصل اما فی الاسناد حکما مصحف مراجع بالراء و الجیم بمزاحم بالزاء و الحاء و اما فی المتن کتصحیف سنا من حدیث من صام رمضان و اتبعه سنا من الشوال الحدیث بشینا بالشین المعجمة و الیاء المثناة التحتانیة و الثانی ایضا اما فی الاسناد كما قال عن عامر الاحول فسمع و اصل الاحدب و اما فی المتن كما قیل فی حدیث الکهان فوالد حاجة

نسمع الزجاجية واما معنوي كما قال ابو موسى العتري نحن من عترة يصلي لنا النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم صلى الى عترة وهي حزبه فتوهم انه قبيلة واصل العبارة صلى الى عترة وهي حزبه والتصنيف قريب من الوضع في المتن واما في الاسناد فيصيره ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه •

**المصحف** بضم الميم وسكون الصاد وفتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذي اتخذه عثمان بن عفان رضي الله عنه لنفسه يقرأ فيه يسمى مصحف الامام وليس هو بخط عثمان رضي الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت • وقيل الاظهر ان المراد بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذه لنفسه في المدينة ولما ارسله الى مكة والشام والكوفة والبصرة وغيرها كذا في تيسير القاري في فصل معرفة الوقوف • و**المصحف** بضم الميم وفتح الصاد المخففة والحاء المشددة ما وقع فيه التصنيف •

[ **الصحيفة** بمعني كتاب و در عرف كتاب خرد را گویند و در بعضی کتب حدیث منقول است که ابوذر غفاري ازان حضرت صلى الله عليه وسلم پرسید که از طرف باري تعالی چند کتاب نازل شده است فرمودند صد و چهار کتاب نازل شد بر حضرت شيت بنجاه صحيفه و بر حضرت ادريس سي صحيفه و بر حضرت ابراهيم ده صحيفه و بر حضرت آدم ده صحيفه و باقي توريت و انجيل و زبور و فرقان • و **طبيبي** در حاشية كشاف صد و چهار ده آورده ده صحيفه از انجمله بر حضرت موسى سواي توريت زياده کرده و الله اعلم انتهى من التفسير العزيزي • ]

**الصرف** بالفتح وسكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل ومنه سمي التطوع من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض و ثانيهما النقل • وعند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمي بالصرف لانه لا ينتفع بعينه ولا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل في بدليه من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقابض قبل الافتراق كذا في مجمع البركات ناقلا عن التبيين و شرح الوقاية و يطلق الصرف ايضا على علم من العلوم المدونة و يسمى بالتصريف ايضا و صاحب هذا العلم يسمى صرفيا و صرفا و قد سبق في مقدمة الكتاب •

**التصريف** هو علم الصرف و قال سيبويه التصريف على ما حكى عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما تبنيه ثم تعمل في البناء الذي بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم كما في مسائل التمرين كذا ذكره **الرضي** في شرح الشافية و قد سبق في المقدمة ايضا في آخر بيان علم الصرف •

[ **التصرف** تحويل الامل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا في الجرجاني ] و نزل بلغاء آنست كه شخصی چیزی انشاء کرده باشد که در ترکیب و معانی مقصوده او بنهایت لطافت بود اما او را دست نداده باشد دیگری بقوت طبع خود چنان آرد که می بایست

و يا صنعتي كه استخراج كونه باشد ديگرى بقوت طبع در آن چيزى زياده كند از منافع لفظي  
و معنوي كه لطافت بيفزايد كذا في جامع الصنابع •

**المتصرف** على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النحاة يطلق على قسم من الافعال و هو  
الفعل الذي يجيى منه مضارع و مجهول و امر و نهي الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل و اسم  
المفعول و الفعل الذي لا يجيى منه ذلك يسمى جامدا و غير متصرف نحو نعم و نعمت و بُس  
و بُست و على قسم من اقسام الظرف قالوا انظرف اما متصرف و يسمى متمكنا ايضا كما في بعض  
الحواشي المتعلقة على الضوء و اما غير متصرف و يجيى في فصل الفاء من باب اطاء المعجمة  
و على قسم من المصدر و هو مالا يلزم فيه النصب و ما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله  
يسمى غير متصرف كما وقع في اللباب في بحث المفعول المطلق •

**المتصرفة** عند الحكماء يطلق على حس من الحواس الباطنة و هي قوة محلها مقدم التجويف  
الارسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور و المعاني و تفصيلها و التصرف فيها و اختراع اشياء لا حقيقة لها  
فتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايد اربع و نحوه و كما في قولك صاحب  
هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص و تركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة  
له هذا اللون و تركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة و تفصيل الصورة  
عن الصورة مثل ان يتصور انسان بلا رأس او بدون يد او بغير رجل و نحوه و كما في قولك هذا اللون ليس له  
هذا الطعم و قس على هذا و اختراع اشياء لا حقيقة لها كما في تخيل انسان ذي جناحين يطير في الهواء كالطير  
و قد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين و تركيب المعنى بالصورة كما في  
توهم صداقة جزئية لزيد و لا استبعاد بين القولين كما يظهر بادنى تأمل اذ بين اختراع اشياء لا حقيقة لها  
و بين تركيب الصور و المعاني و تفصيلها عموم و خصوص من وجه ثم ان هذه القوة لا تسكن دائما لا نوما  
ولا يقظة و ليس عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها في المحسوسات مطلقا على اي نظام  
تريد بواسطة القوة الوهية و بهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية و في المعقولات  
بواسطة القوة العقلية و بهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها في الصور العقلية • فان قلت كيف تستعملها  
في الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم • قلت القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس  
الى كل منهما ما ارتسم في الاخرى و الوهية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها  
تسلط على مدركات العاقلة فتتنازعها فيها و تحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية  
بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد و شرح المواقف  
و المطول و حواشيه •

**المنصرف** على صيغة اسم الفاعل من الانصراف عند النحاة قسم من الاسم المعرب وفي اللباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن والفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى تغيير المنصرف يسمى بالمنتع والمنعي ايضا لمنعه الكسرة والتنوين على ما في فصول الاكبري • وفي الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالمجرى وغير المنصرف بغير المجرى كما مر في فصل الياء من باب الجيم ثم غير المنصرف عنه ابن الحاجب بما فيه علتان من العلل التسع مؤثرتان باجتماعهما واستجماع شرائطهما في منع الكسرة والتنوين او علة واحدة منها تقوم مقامهما في ذلك التأثير وتلك العلل التسع هي المشار اليها في قول الشاعر • شعر • عدل ووصف وتأنيث ومعرفة • وعجمة ثم جمع ثم تركيب • والنون زائدة من قبلها الف • ووزن فعل وهذا القول تقريب • اي تقريب لها الى الصواب لان في عددها خلافا فقال بعضهم تسع وهو المختار وقال بعضهم اثنان وقيل عشرة بزيادة الالف المزبودة في آخر الاسم للأحقاق او غيره كاطى وقبعثرى وقيل احد عشر وزاد على العشرة المذكورة مراعاة الاصل في مثل احمر وقيل ثلاثة عشر وزاد لزوم التأنيث وتكرار الجمع • وقيل القول بانها عشرة هو الصواب فالقول بانها تسع تقرب الى الصواب وهو القول بانها عشرة • وقيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريبي ومجازي لا تحقيقي اذ العلة في الحقيقة اثنان منها لا واحدة • وقيل المراد منه ان ذكر العلل في صورة الظم تقرب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل • والمنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة والتنوين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير في حكم المنصرف فعلى هذا ما في الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوي للحركات التلت مع التنوين ويسمى امكن كزيد وغير المنصرف اسم غير مستوف لها بمنع الكسرة مع التنوين الا للضرورة او وفق نظائر او غاية خفة بكونه من باب نوح او هذ او عند لام او اضافة تعريف بالحكم • وعده المنجمين هو الكوكب الذي ينصرف عن الاتصال ويجيء في فصل اللام من باب الواو •

**الصفة** بتشديد الفاء مر معناها في لفظ البيت في فصل التاء من باب الباء الموحدة •

**الصنف** بالفتح والكسر وسكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلي عرضي كالتركي والهندي كما في شرح الوقاية في باب الوكالة بالبيع والشراء وكتب المنطق • قال في شرح الطوابع في بحث القياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات والمآل واحد •

**الصوفي** بالضم وسكون الواو عند اهل التصوف هو الذي هو فان بنفسه باق بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق والمنصرف هو الذي يجاهد لطلب هذه الدرجة • والمستصوف هو الذي يشبه



نفسه بالصوفي والمتصوف لطلب الجاه والدينار وليس بالحقيقة من الصوفي والمتصوف . قال الجنيد الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله . وقال سهل التستري التصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله . وقيل اول التصوف علم و اوسطه عمل و آخرة موهبة من الله . وقيل قال الجنيد التصوف ترك الاختيار . وقال الشبلي هو حفظ حواسك و مراعاة انفاسك . وقيل بذل المجهود في طلب المقصود و الانس بالمعبود و ترك الاشتغال بالمفقود . وقيل الصوفي هو الذي لا يملك ولا يملك اي لا يسترقهم الطمع . وقيل الصوفي هو الذي صفا من الكدر و امتلا من الفكر و انتطح الى الله من البشر و استوى عنده الذهب و المدر و الحرير و الوبر . وقيل صوفي آنست كه دل خود را صاف گردانیده باشد مرخدايرا عزوجل جز خدای دیگريرا نخواهد . وقيل صوفي آنست كه شوق يكسو نهد و دل پيش نهد و بخل يكسو نهد و ايتار پيش نهد . وقيل صوفي آنست كه ويرا ذكرى باجماع باشد و وجدی باسماع بود و عملی با اتباع باشد . وقيل صوفي آنكه همیشه با خدای باشد بغير علاقه . وقيل صوفي آنست كه ويرا خدای از حظوظ انساني بميراند و بمشاهدۀ خویش باقى گرداند . وقال الجنيد الصوفي كالارض يعني مثل زمين است در تواضع و فروتنی .

[ **التصوف** هو التخلق بالاخلاق الالهية وخرقة التصوف هي ما يلبسه المرید من يد شيخه الذي يدخل في ارادته و يتوب على يده لا مور منها التزبي بزبي المراد ليتلبس باطنه بصفاته كما يتلبس ظاهراً بلباسه و هو لباس التقوى ظاهراً و باطناً قال الله تعالى قد انزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم و ريشاً و لباس التقوى ذلك الخير و منها وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة اليه و منها نيل ما يغلب على الشيخ في وقت الالباس من الحال الذي يرى الشيخ ببصيرته النافذة المنورة بنور القدس و انه يحتاج اليه لرفع حجب العائقة و تصفية استعداده فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسري من باطنه الى باطن المرید و منها المواصلة بينه و بين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبي و المحبة دائماً و يذكره الاتباع على الاوقات في طريقته و سيرته و اخلاقه و احواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال عليه الصلوة و السلام الآباء ثلثة اب و لك و اب علمك و اب ربك هكذا في الامتلاحات الصوفية [ قيل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً فيرى حكمها من الظاهر في الباطن و باطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال . وقيل التصوف مذهب كله جد فلا يخلطه بشيء من الهزل . وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية و مغارقة الاخلاق الطبيعية و احصاد الصفات البشرية و مجانبة الدعاوى النفسانية و منازلة الصفات الروحانية و التعاق بالعلوم الحقيقية و استعمال ما هو ارلى على السرمدية و النصم لجميع الامة و الوفاء لله تعالى على الحقيقة و اتباع

رسوله صلی الله علیه و سلم فی الشریعة • وقیل ترک الاختیار و قیل بذل المجهود و اللبس بالمعبود و قیل حفظ حواشیک من مراعاة انفسک و قیل الاعراض عن الاعراض و قیل هو صفا المعاملة مع الله تعالی و اصله التفرغ من الدنيا و قیل الصبر تحت الامر و النهي و قیل خدمة التشرف و ترک التکلف و استعمال التطرق و قیل الاخذ بالسائق و الکلام بالدقائق و الایاس بما فی یدی الخلائق کذا فی الجرجانی • [

اعلم انه قیل ان التصوف مأخوذ من الصفاء و هو محمود فی کل لسان و هذه التدور و هو مذموم فی کل لسان در خبر است که مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم فرموده صفا از دنیا برنت و باقی ماند کدورت پس مرگ امروز تحفه بود مر هر مسلمانی را پس آن نام از صفا برخاست و غالب شد مر این طائفه را گفته اند در عصر پیغامبر و بعد آن بزرگان را صحابه میگفتند و بعد ایشان دیگرانرا تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگرانرا تبع تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگرانرا که عنایت با مردمین بیشتر میداشتند رها و عباد میگفتند و بعد ایشان چون اهل بدعت پدید آمدند هر یکی میان خودها زهادی و عبادی دعوی میکردند پس خواص اهل سنت و جماعت که رعایت انفس را لازم میسرند بنام صوفیه منقره شدند و آن نام مشهور گشت مر ایشان را تا گویند این اسمی است مر این طائفه را از اسمای اعلام و اطلاق این اسم بر ایشان پیش از آن بود که از هجرت دویمت تمام گردد • بدانکه در توضیح المذاهب گوید اما تصوف در لغت صرف پوشیدن است و این اثر زهد و ترک دنیا است و در اصطلاح اهل عرفان پاکیزه کردن دل است از محبت ما سوی الله و آراسته کردن ظاهر است من حیث العمل و الاعتقاد بامامورات و دور بودن از منهیات و مواظبت نمودن بفرموده رسول خدا علیه الصلوة و السلام و این جماعت متصوفه محق اند و بعضی متصوفه مبطل اند که خود را صوفیه می شمارند و بحقیقت صوفیه نیستند و اینها چند فرقه اند که آسامی بعضی از آنها این است جبیه اولیائیه شمرایحه اباحیه حالیه حلوییه حوریه واقعیه متجاهلیه متکاملیه الهامیه و تسمیه این طوائف بمتصوفه مثل تسمیه غیر سید بسید است • و مراتب طبقات مردم علی اختلاف درجات سه قسم است قسم اول واملان و کاملان و آن طبقه علیا است قسم دوم سالکان طریق کمال و آن طبقه وسطی است قسم سیوم مقیمان زمین و مغاک و آن طبقه سفلی است که هست ایشان تربیت بدن است از حصول نفسانی و شهوانی بطن و فرج و لباس و ننگ و ناموس و فیروز و از عبادات و طاعات بجز تحریر اعضا نصیبی ندارند • و املان دو قسم اند اول مشایخ صوفیه که بواسطه کمال متابعت حضرت نبوی علیه السلام مرتبه وصول یافته اند و بعد از آن در رجوع برای دعوت خلق بطریق متابعت حضرت نبوی علیه السلام ماذون شده اند و این طائفه کاملان اند و مکمل که عنایت الهی ایشان را بعد از استغراق در عین جمع از شک ماهی فنا خلاصی داده بساحل و مهدهای بقا رسانیده طائفه دوم آنجماعه اند که بعد از وصول بدرجه کمال حواله تکمیل

و رجوع خلق بایشان نشده و غرقه بحر جمع گشتند و در شکم ماهی فنا مستهلک شدند و بناحیه بقا نرسیدند • و سالکان نیز بر دو قسم اند طالبان وجه الله و طالبان بهشت و آخرت اما طالبان حق دو طائفه اند متصوفه محق و ملامتیه متصوفه محق آنجماعه اند که از نقص صفات بشری خلاص یافته اند و بعضی احوال صوفیه متصف شده و مطلع نهایت ایشان گشته و لیکن هنوز ببقایای نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از وصول بقایا و نهایت اهل قرب و صوفیه متخلف گشته اند اما ملامتیه جماعتی اند که در رعایت معنی اخلاص و صدق بغایت سعی کنند و در سر عبادات و کتم طاعات از خلق اهتمام لازم دانند چنانچه عاصی کتم معاصی کند ایشان از ظهور عبادات بجهت مظنه ربا محترز میباشند و هیچ چیز از اعمال صالحه ترک نکنند و مشرب ایشان همیشه تحقق معنی اخلاص است و بعضی گفته اند که ملامتیه آنها اند که اظهار نیکی نمیکنند و بدی نمیپوشند و این طائفه هرچند عزیز است لیکن هنوز حجاب وجود بشری در قلوب ایشان انکشاف تام نیافته و لهذا از مشاهده جمال توحید محجوب مانده اند چه در اخفای اعمال خود نظر دل بخود باقی است و کمال آنست که خود را نه بیند و نداند و مستغرق و حدت باشد • بیت • چه غیر و کجا غیر و کون نقش غیر • سوی الله و الله مافی الوجود • و فرق میان ملامتیه و صوفیه آنست که صوفیه را جذبۀ عنایت ازلی از وجود پرداخته و حجاب خلقت و انانیت از دیده شهود برانداخته و بر مرتبۀ رسانیده که خود را و خلق را نه بیند پس ملامتیه مخلصان بکسر لام اند و صوفیه مخلصان اند بفتح لام یعنی ملامتیه اعمال خود را خالص میسازند از شائبۀ ربا و صوفیه را حق تعالی خالص میگرداند بخصلتی که حق تعالی را باشد نه غیر او را • اما طالبان آخرت چهار طائفه اند زهاد و فقرا و خدام و عباد اما زهاد طائفه که بنور ایمان و ایقان حقیقت آخرت و جمال عقبی را مشاهده کنند و دنیا را قبیح شمرند و از مقتضیات نفس بکلی اعراض نمایند و مقصود جمال اخروی دارند و فرق میان ایشان و صوفیه آنست که زاهد بجهت حظ نفس خود از حق محجوب است زیرا که بهشت جای لذات است بخلاف صوفیه که نظر ایشان بجز خدا بردیگر نیفتد اما فقرا آن طائفه اند که بملک هیچ چیز از دنیا اختیار نکرده اند بجهت طلب حق تعالی و سبب ترک ایشان یکی از سه چیز است امید فضل یا تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حساب است و حرام را عذاب و امید فضل را ثواب و پیش در آمدن در بهشت از اغنیا است چه فقرا پانصد سال قبل از اغنیا بجهت در آیند و طلب جمیعت خاطر از برای بسیار کردن عبادت و حضور دل در آن و فرق میان فقرا و ملامتیه آنست که ایشان طالب بهشت اند که حظ نفس است و ملامتیه طالبان حق اند و این فقر رسمی است و رای مرتبۀ در فقر و مقام بهشت فوق مقام ملامتیه و متصوفه و این وصف خاص صوفیست چه صوفی اگرچه مرتبۀ او و رای مرتبۀ فقر است لیکن خلاصۀ مقام فقر در مقام درج

است چه هر مقامیکه از آن مقام صوفی ترقی کند صفای آن مقام برودارد پس فقر را در مقام صوفی وصف زائد بود و آن سبب نسبت جمیع احوال و اعمال و مقامات است از خود و عدم تملک آن چنانکه هیچ عمل و هیچ حال و مقام از خود نبیند و بخود مخصوص نگرداند بلکه از خود خبر ندارد و این حقیقت فقر است و فرق میان فقر و زهد آنست که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه کسی ترک دنیا کند بعزم ثابت و هنوز رغبت او بدنی باقیست و ایضا زهد بی فقر ممکن است چنانکه کسی باوجود اسباب رغبت نداشته باشد • اما خدام طائفه اند که خدمت فقرا و طالبان حق اختیار کنند و اوقات را بعد ادای فرائض در تفریح خاطر ایشان از اهتمام بامور معاش و اعانت بر استعداد امر معاد ایشان مقرون دارند و آن را بر نوافل تقدیم کنند خواه بکسب خواه بسوال • اما عباد طائفه اند که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نمایند از برای ثواب آخری و این وصف در صوفی نیز موجود است لیکن مبرا از ثواب و اغراض چه صوفی حق را برای حق پرستد و فرق میان زهد و عباد آنست که باوجود عبادت رغبت بدنی ممکن بود و فرق میان عباد و فقرا آن است که غنی می تواند که از عباد بود پس معلوم شد که اصلان دو طائفه اند و سالکان شش طائفه • و هر یک از این طوائف هشتگانه را دو متسببه اند یکی محقق دیگری مبطل • متسببه محقق بصوفیان متصوفه اند که بنهایات احوال صوفیان مطلع و مشتاق اند و ببقایای متعلقات صفات از بلوغ مقصد ممنوع گشته اند • و متسببه مبطل بصوفیان جماعتی اند که خود را در روی صوفیان اظهار کنند و از اعمال ایشان خالی باشند و این طائفه را باطنیه و اباحیه و صاحبیه خوانند و ایشان خود را متصوفه میگویند و میگویند که تقید باحکام شریعت و وظیفه عوام است که نظر ایشان بر ظواهر اشیا است اما حال خواص آنست که برسوم ظاهر متقید نشوند و بمراعات حضور باطن اهتمام نمایند • و متسببه محقق بجزویان و اصل طائفه اند از اهل سلوک که سرایشان هنوز در قطع منازل صفات نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق و اضطراب است و پیدش از ظهور کشف ذات و استقرار در مقام فنا گاه گاه کشف ذات لامع گردد و باطن شان همیشه مشتاق این مقام میماند • و متسببه مبطل بجزویان و اصل طائفه اند که دعوی استغراق در بحر فنا کنند و حرکات و سکونات خود را هیچ بخود اضافه نکنند و گویند که تحریک باب بدون محرک ممکن نبود و این معنی هر چند صحیح است لیکن حال آنجمله نیست زیرا که مراد ایشان ازین سخن تمهید عنبر معاصی و حواله باراد حق و دفع ملامت از خود است و این طائفه را زنداقه خوانند و شیخ عبد الله تمتری گفته که اگر آن شخص قائل این قول رعایت شریعت و احکام عبودیت میکند از صدیقانست و اگر از عدم محافظت شرع باک ندارد از زندیقان است • و متسببه محقق بملامتیه طائفه اند که در تخریب نظر خلق مبالغه زیاد نمایند و اکثر سعی ایشان در تخریب رسوم عادات

و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایه حال ایشان جز فراغ خاطر و طیب قلب نبود و ترسم برسوم زهاد و عباد از ایشان صورت نه بندد و اکتار نوافل و طاعات ننمایند و جز بر ادای فرائض سواظمت ننمایند و جمع و استکثار اسباب دنیوی بایشان منسوب باشد و بطیبة القلب قانع و طلب مزید احوال نکنند ایشان را قلندریه خوانند و این طائفه چیست عدم ریا با ملامتیه مشابهت دارند و فرق میان ایشان و ملامتیه آنست که ملامتیه بجمیع نوافل و طاعات تمسک جویند لیکن آنرا از نظر خلق پنهان دارند اما قلندریه از حد فرائض در نگذرند و باظهار و اخفای اعمال مقید نشوند اما طائفة که درین زمان بنام قلندری موسوم اند و ربقة اسلام از گردن برداشته اند و از اوصاف مذکوره خالی این اسم برایشان عاریت است و ایشان را حشویه گفتن لائق است • و متشبهه مبطل بلامتیه طائفة اند هم از زناده که دعوی اسلام و اخلاص کنند و بر اظهار فسق و فجور مبالغه کنند و گویند که مراد ما ازین ملامت خلق است و حق تعالی از طاعت بی نیاز است و از معصیت غیر متضرر و معصیت در آزار خلق منحصر دانند و طاعت در احسان خلق • و متشبهه محق بزهاد طائفة اند که هنوز رغبت ایشان از دنیا بعلی نگشته و خواهند که بیکبارگی رغبت بگردانند و ایشان را مترهد خوانند • و متشبهه مبطل بایشان طائفة اند که از برای قبول خلق ترک زینت دنیا کنند و بدان تحصیل طلب جاه کنند در میان مردم و بر بعضی حال ایشان مشتبه شود و بدارند که ایشان از دنیا اعراض کرده اند و گله بود که حال خودشان برایشان مشتبه شود گمان برند که چون خاطر ایشان بطلب اسباب دنیوی مشغول نیست علت آنست که اعراض کرده اند و این طائفه را مرائیه گویند • و متشبهه محق بفقرا آنست که ظاهر او برسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر و لیکن هنوز میل بغنا دارد و بتکلف بر فقر صبر می کند و فقیر حقیقی فقر را نعمتی از حق میداند و بر آن وظائف شکر همواره بتقدیم رساند • و متشبهه مبطل بفقرا آنست که ظاهرش برسوم فقر مترسم بود و باطنش بحقیقت آن غیر مطلع و مرادش قبولیت در نظر خلق است تا نفعی از آنها حاصل شود و این طائفه را نیز مرائیه گویند • و متشبهه محق بخدمت آنست که همواره بخدمت بندگان حق قیام نماید و بیاطن میخواهد که خدمت ایشان سبب نجات آخری گردد و از شوائب میل هوا و ریا تخلیص کند و لیکن هنوز بحقیقت آن نرسیده پس وقتی که بحکم غلبه نور ایمان و اخفای نفس بعضی از خدمات او در محل استحقاق باشد بتوقع محمدرت و ثنای خدمت طبع بتقدیم رساند و بعضی را که مستحق خدمت باشند محروم گذارد و اینچنین کس را متخادم گویند • و متشبهه مبطل بخدمت کسی باشد که او را خدمت بنیت اخروی نباشد بلکه خدمت او محض از برای دنیا باشد تا بآن سبب استجلاب اقوات از اوقات و اسباب کند و اگر آنرا در تحصیل مراد موثر نیابد ترک کند پس خدمت او مقصور بود بر طلب جاه و جلال و کثرت اتباع

و نظر: او در خدمت همگی بر حظ نفس خود بود این چنین کس را مستخدم خوانند • و متشبه محق  
 .عبادت کسی بود که اوقات خود را بعبادت مستغرق دارد و لیکن بجهت عدم تزکیه نفس طبع بشری  
 .بهر وقت در اعمال و طاعات او فتوری اندازد و کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و بتکلف  
 بدان قیام نماید او را متعبد خوانند • و متشبه مبطل عباد کسی باشد از جمله مرائیه که نظر او  
 در عبادت خود بر قبول خلق بود و در دل او ایمان به ثبوت آخرت نباشد و تا اطلاع غیر بر طاعت خود  
 نه بیند بدان قیام نمی نماید و او را نیز متعبد خوانند انتهى ما فی توضیح المذاهب • در مرآة الاسرار  
 میگوید طبقه صوفیه هفت نوع اند طالبان و مریدان و سالکان و سائران و طائران و واصلان و هفتم قطب که دل  
 او بر دل محمد است علیه الصلوة والسلام و او وارث علم لدنی حضرت رسالت پناه است صلی الله علیه و سلم  
 در میان خلایق و بس که صاحب لطیفه حق راست بخلاف نبی امی • و واصل کسی را گویند که قوی لطیفه  
 او مزکی گشته بر لطیفه حق • و طائر کسی را گویند که بلطیفه روحی رسیده • و سائر کسی را گویند که  
 صاحب قوی مزکی لطیفه سری باشد • و سائب کسی را گویند که صاحب قوی مزکی لطیفه قلبی باشد  
 و مرید کسی را گویند که صاحب قوی مزکی لطیفه نفسی باشد و طالب کسی را گویند که صاحب قوی مزکی  
 لطیفه خفی قلبی باشد و عدد این طائفه سه صد و شصت تواند بود مثل ایام شمسی و نیز میگویند مردان  
 خدا اقطاب اند و غوث و امامان یعنی دو وزیر قطب و اوتاد و ابدال و اخیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمد  
 و مکتومان و مفردان ای محبوبان نقباء سه صد تن اند اسامی کل نقباء علی است و نقباء هفتاد اند  
 اسامی کل نجباء حسن است و اخیار هفت اند اسامی ایشان حسین است و عمد چهار اند اسامی  
 ایشان محمد است و یکی غوث است اسم او عبد الله است چون غوث بمیرد یکی از عمد  
 بجایش رسد  
 و بجای یکی از عمد یکی از اخیار آید و بجای یکی از اخیار یکی از نجباء بیاید و بجای یکی از نجباء  
 یکی از نقباء بیاید و بجای یکی از نقباء یکی از خلق برآورده نهند مسکن نقباء زمین مغرب است یعنی  
 زمین سویدا آنجا روز مقدار از صبح تا چاشت می شود و باقی همه شب امانازهای ایشان چون وقت  
 میرسد در طی زمینها که اوقات متعین است بمشاهده عین تأثیر شمس میکنند و خمس صلوات میگذارند  
 و سکونت نجباء مصر است و اخیار همیشه در سیاحت میباشند و ایشان را سکونتی و قراری نیست و عمد در  
 زوایای ارض میباشند و مسکن غوث مکه است و این درست نیست چرا که حضرت عبد القادر جیلانی رحمة الله  
 علیه غوث بود و در بغداد مسکن داشت انتهى و تفصیل باقی در مواضع آنها است • و در توضیح المذاهب  
 میگوید مکتومان چهار هزار تن اند که مستور میمانند و از اهل تصرف نیند اما آنانکه اهل حل و عقد  
 و تصرف اند و امور از ایشان صادر گردد و مقربان درگاه اند سه صد کس اند و بر وایت خلاصة المناقب هفت اند  
 که ایشان را اخیار و سیاح نیز گویند و مقام ایشان در مصر است حق تعالی ایشان را بسیاحت امر

فرموده تا ارشاد طالبان و عابدان کنند و هفتاد تن دیگر اند ایشانرا نجباء خوانند و ایشان در مغرب اند و چهل تن دیگر را ابدال و جاي ایشان شام است و هفت تن دیگر را ابرار و ایشان در حجاز میباشد و پنجم تن دیگر اند ایشان را عمده گویند که ستون عالم اند و قوام عالم بدیشان است مثل قوام خانه بستون و ایشان در اطراف عالم اند و چهار تن دیگر اند ایشانرا اوتاد خوانند که مدار استحکام عالم بدیشان است چنانچه مدار ريسمان بر میخ است و سه تن دیگر اند که ایشان را نقباء گویند که نقیبان این امت اند و يك تن دیگر را قطب و غوث نامند که فریادرس همه عالم اوست و هرگاه که قطب از عالم انتقال کند یکی بجای او آید و اینچنین در همه مراتب تا یکی از صلحاء و اولیاء بجای یکی از ان چهار آید • و در کشف اللغات گوید اولیاء اقسام اند سه صد اند که ایشان را اخیار و ابرار خوانند و چهل اند که ایشان را ابدال گویند و چهار اند که مسمی باوتاد اند و سه تن اند مسمی بنقباء و يك مسمی بقطب انتهى و نیز در کشف اللغات گوید نجباء چهل تنان اند از مردان غیب که قائم باصلاح کارهای مردم اند و بردارند مشکلات بنی آدم و متصرف در کارهای خلائق • و در شرح فصوص گوید نجباء هفت تن اند که ایشان را رجال الغیب گویند و نقباء سیصد تنان اند که ایشان را ابرار گویند و پست ترین مرتبه از مراتب اولیاء مرتبه نقباء است • و در مجمع السلوك آرد که از اولیاء چهل تن اند ابدال و چهل نقباء و چهل نجباء و چهار اوتاد و هفت امضاء و سه خلفاء • و عن النبي عليه السلام انه قال في هذه الامة اربعون على خلق ابراهيم و سبعة على خلق موسى و ثلثة على خلق عيسى و واحد على خلق محمد عليهم السلام و الصلوة فهم على مراتبهم سادات الخلق • و قال ابو عثمان القري البدلاء اربعون و الامناء سبعة و الخلفاء من الامة ثلثة و الواحد هو القطب فالقطب عارف بهم جميعا و مشرق عليهم و لم يعرفه احد و لا يتشرق عليه و هو امام الاولیاء و الثلثة الذين هم الخلفاء من الامة يعرفون السبعة و يعرفون الاربعين و هم البدلاء و الاربعون يعرفون سائر الاولیاء من الامة و لا يعرفهم من الاولیاء احد فاذا نقص واحد من الاربعين ابدل مكانه من الاولیاء و كذا في السبع و الثلث و الواحد الا ان يأتي بقیام الساعة انتهى • و فی الانسان الكامل اما اجناس رجال الغیب فمنهم من بنی آدم و منهم من هو من ارواح العالم و هم ستة اقسام مختلفون فی المقام القم الاول هم الصنف الافضل و القوم الكمل افراد الاولیاء المقفون آثار الاولیاء غابوا من عالم الاكوان فی الغیب المسمى بمحتوى الرحمان فلا يعرفون و لا یومفون و هم آدميون و القم الثاني هم اهل المعانی و ارواح الاداني يتنور الولي بصورهم فيكلم الناس فی الظاهر و الباطن و يخبرهم فهم ارواح كانوا اشباح للقوة الممكنة فی التصوير فی الذين سافروا من عالم الشهود و وصلوا الى فضاء غیب الوجود فصار عینهم شهادة و انفسهم عبادة هؤلاء هم اوتاد الارض القائمون لله بالسنة و الغرض القم الثالث ملائكة الالهام و البواعث یطرقون الاولیاء و يكلمون الاصفياء لا یبرزون الى عالم

الاجسام ولا يعرفون بعوام الناس القسم الرابع رجال المفاجأة في المواقع وانما يخرجون عن عالمهم ولا يوجدون في غير عالمهم ولا يوجدون في غير معالمهم يتصورون بسائر الناس في عالم الاجسام وقد يدخل اجل الصفا الى ذلك الكوى فيخبرونهم بالمغيبات والمكتومات القسم الخامس رجال البسباس هم اهل الخطوة في العالم وهم من اجناس بني آدم يظهرون و يكلمونهم فيجيبون اكثرهم وسكنى هولاء في الجبال والقفار والودية و اطراف الانهار الا من كان منهم متمكنا فانه يأخذ من المدن مسكنا غير متشوق اليه ولا معول عليه القسم السادس يشبهون الخواطر لا الوسارس هم المولدون من اب التفكير وام التصور لا يعبا باقوالهم ولا يتشوق الى امثالهم فهم بين الخطأ والصواب وهم اهل الكشف والحجاب •

### فصل القاف \* الصدق بالكسر وسكون الدال هو ضد الكذب وقد سبق في لفظ الحق

في فصل القاف من باب الحاء وهو مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر ولا يجري في المركبات الغير الخبرية من التقييدية والانشائية فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع وكذبه عدمها وصدق الخبر مطابقة الخبر للواقع وكذبه عدمها والمشهور ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع وصف له بحال متعلقه فان المطابق للواقع اي النسبة الخارجية التي هي حالة بين الطرفين مع قطع النظر عن تعلقها الامر الذهني المتعلق بالخبر فمطابقة ذلك الامر الذهني للواقع بان يكونا ثبوتيين او سلبيين صدق وعدمها كذب والمحقق التفتازاني ذهب الى ان المطابق له هو النسبة المعقولة التي هي جزء مدلول الخبر اعني الوقوع واللاقوع من حيث انها معقولة فائنيية المطابق والمطابق بالاعتبار حيث قال بيان ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد ان يكون هذا ذاك اولم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهوم من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان تكونا ثبوتيين او سلبيين صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر فاذا قلت ابيع وارادت به الاخبار العالي فلابد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقتها لذلك الخارج بخلاف بعث الانشائي فانه لا خارج له تقصد مطابقتها بل البيع يحصل في الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجود له ولا يقدر في ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له امر متحقق موجود في الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له وهذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى • وقال السيد السند ان المطابق للواقع هو الايجاب والسلب ومطابقتها للواقع اي الامر الخارجي هو التوافق في الكيف بان يكونا ثبوتيين او سلبيين ولكل وجهة هو موثيها وهذا الذي ذكر من تفسير الصدق والكذب مذهب الجمهور هذا كله خلاصة ما في الاطول [ والصدق ] والحق يتشاركان في المورد ويتفارقان بحسب الاعتبار فان المطابقة



بين الشئيين تقتضي نسبة كل واحد منهما الى الآخر بالمطابقة لان المفاعلة تكون من الطرفين فاذا طابقا فان نسبنا الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بالكسر والاعتقاد مطابقا بالفتح فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقا وان عكسنا النسبة كان الامر بالعكس فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتبار صدقا وانما اعتبر هكذا لان الحق والصدق حال القول والاعتقاد دون حال الواقع • والصدق في القول هو مجانبة الكذب وفي الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه وفي النية العزم بالجزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل هكذا في كليات ابي البقاء [ وقال النظام ومن تابعه صدق الخبر مطابقتة لاعتقاد المخبر ولو خطأ اي ولو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع والكذب عدمها اي عدم مطابقتة لاعتقاد المخبر ولو خطأ وصدق المتكلم مطابقة خبره لاعتقاد وكذبه عدمها والمراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور وهو التصديق الشامل للظن والعلم وغيرهما ان لو حمل على المشهور وهو الجزم القابل للتشكيك لخرج مطابقة الخبر لعلم المخبر عن حد الصدق و لدخل في حد الكذب فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق و قولنا السماء فوقنا غير معتقد كذب والخبر المعتقد والمظنون صادق والموهوم والمشكوك كاذبان فانهما لا يطابقان اعتقاد المخبر لانتهائه وليس لك ان تقول المراد عدم مطابقة الاعتقاد مع وجوده ولا اعتقاد له في المشكوك لانه ينافي ما هو مذهب النظام من انحصار الخبر في الصادق والكاذب ولا ان تقول الخبر المشكوك ليس بخبر لانه لا تصديق له بل لمدلوله لانا نقول الدلالة على الحكم كاف في كون الكلام خبرا فالخبر ما يدل على التصديق سواء تخلف المدلول اولا ولو لا ذلك لم يوجد خبر كاذب على هذا المذهب لان الخبر الكاذب ما خالف مدلوله اعتقاد المخبر فلا اعتقاد للمخبر بخبره ولا تصديق به فلا يكون كاذبا لانه مختص بالخبر واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقتة للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم • والجواب ان المعنى لكاذبون في الشهادة • وقال الجاحظ صدق الخبر مطابقتة للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذبه عدم مطابقتة للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق وغيرهما ليس بصدق ولا كذب وهو المطابقة مع اعتقاد اللامطابقه او بدون الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقه او بدون الاعتقاد فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور والنظام لانه اعتبر في كل منهما جمع الامرين الذين اکتفوا بواحد منهما وصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع والاعتقاد وكذبه عدمها واستدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام بالحشر والنشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه ورد بان المعنى ام لم يفتر فعبر عنه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعنى الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد \* فأدلة \* اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق

و الكذب من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات المشتملة على نسبة • و ذكر بعضهم انه لا فرق بين النسبة في المركب الاخباري و غيره الا بانه ان عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا و تصديقا كقولنا زيد انسان او فرس و الا يسمى مركبا تقيديا و تصورا كما في قولنا يا زيد الانسان او الفرس و اباما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيزيد الانسان صادق و يا زيد الفرس كاذب و يا زيد الفاضل محتمل • و رده المحقق التفتازاني بما حاصله انه ان اراد هذا البعض انه لا فرق بينهما املا فليس بصحيح لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقيدي دون الاخباري حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف و ان اراد انه لا فرق بينهما بحسب احتمال الصدق و الكذب فكذلك لما ذكره الشيخ من ان الصدق و الكذب انما يتوجهان الى ما قصده المتكلم اثباته او نفيه و النسبة ليست كذلك و لو سلم فاطلاق الصدق و الكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو المعتمد في تفسير الالفاظ اعنى اللغة و العرف و ان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة فيه • قال السيد السند و الحق ان يقال ان النسب الذهنية في المركبات الخبرة تشعر من حيث هي هي بوقوع نسب اخرى خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها و لا مطابقتها و اما النسب في المركبات التقيدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسب اخرى تطابقها اولا تطابقها بل ربما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسب خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل وقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها و هي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعربها واقعة كانت الاولى صادقة و الا كاذبة و اذا لا حظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء و هو معنى الاحتمال و اما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل ان المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيئا الا بما هو ثابت له فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي بما يوصف باعتبارها بالمطابقة و الامطابقه اي الصدق و الكذب فهي من حيث هي محتملة لهما و اما التقيدية فانها تشير الى نسبة خبرة و الانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار تحتملان الصدق و الكذب و اما بحسب مفهوميهما فلا • و قال صاحب الاطول التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق و الذكاء الدقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج ليس الا كونه محكيا و نسب الانشاءات ليست حاكية بل محضرة لتطلب وجودها او عدمها او معرفتها او يتحسر على فوقها الى غير ذلك و كذا نسب التقيديات ليست حاكية بل محضرة لتعنين به ذات و معنى مطابقها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج

لانشاء هذا • وَالصَّدَقُ عِنْدَ اهل الميزان يستعمل ايضا لمعنيين آخرين فانه قد يستعمل في المفردات و ما في حكمها من المركبات التقييدية و معناه حينئذ الحمل و يستعمل بعلی فيقال الكاتب صادق على الانسان اي محمول عليه وقد يستعمل في القضايا و معناه حينئذ الوجود و التحقق في الواقع و يستعمل بفي فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامري متحققة فيها حتى اذا قيل كلما صدق كل ج ب بانضرورة صدق كل ج ب دائما كان معناه كلما تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون الثانية و الفرق بين الصدق بهذا المعنى و بين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع كما هو مآل المعنى الاول يظهر في القضية التي تتحقق نسبتها في الاستقبال فان هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها و ليست بصادقة بمعنى عدم تحقق نسبتها اذ لم تتحقق النسبة بعد بل سوف تتحقق هكذا يستفاد مما حققه السيد السند في حواشي شرح المطالع • و عند اهل السلوك هو استواء السر و العلانية و ذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهرا و باطنا سرا و علانية و تلك الاستقامة بان لا يخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف اي استوى عنده الجهر و السر و ترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يعمى مديقا كذا في مجمع السلوك [ و قيل الصَّدَقُ قول الحق في مواطن الهالك و قيل ان تصدق في موضع لا ينجيك منه الا الكذب • قال القشيري الصدق ان لا يكون في احوالك شيب و لا في اعتقادك ريب و لا في اعمالك عيب كذا في الجرجاني • ]

[ الصَّدِيقِيَّةُ هي درجة اعلى من درجات الولاية و ادنى من درجات النبوة لا واسطة بينها و بين

النبوة فمن جازها وقع في النبوة هكذا في كليات ابي البقاء • ]

الصداقة عند اهل السلوك هي استواء القلب في الوفاء و الجفاء و المنع و العطاء و هي من مراتب المحبة كما مر • و اين را بنج درجه است درجه اول صفاست و علامته بغض النفس و الهوى و مخالفة امراد و ترك الشهوات بعين الرضى و الخروج بالكلية من حب الدنيا درجه دوم غيرت است جوانمرد درين محل محب غير گرد و از غيرت نخواهد كه كس نام محبوب بگيرد و يا بدو نگرد در آخر اين مقام از خود نيز بر محبوب غيرت كند • خواجه شبلي گويد اللهم احشرنى اعمى فانك اجل و اعظم من ان تراك عيني درجه سيوم اشتياق است درين مقام آتش شوق و آرزو زبانه زند و شعله در گيرد درجه چهارم ذكر محبوب است من احب شيئا اكثر ذكرا درجه پنجم تحير است مصطفى صلى الله عليه و آله و سلم مى فرمايد يا دليل المتحيرين اين معني در ابتداء بود و در انتهاء مى فرمايد رب زدني تحيرا هيچ ميداني از اين تا از ان مقام چه فرق است پس اين مقامى است رفيع كه از اين اخبار ممكن نيست حضرت محبوب خویش بلند قدر بود و وصول بدان جز حيرت و دهشت ديگر چه توان بود كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر •

[ **التصديق** مبالغة في الصدق وهو الذي كمل في تصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم علما وقولا وفعلا بصفاء باطنه وقربه بباطن النبي صلى الله عليه وسلم لشدة مناسبتة له ولهذا لم تتخلل في كتاب الله تعالى مرتبة بينهما في قوله تعالى أولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين • وقال صلى الله عليه وسلم انا وابوبكر كقرسي رهان فلو سبقني لآمنت به ولكن سبقته فأمن بي كذا في الاصطلاحات الصوفية ]

**الصدقة** بفتحيتين من الصدق سمي بها عطية يراد بها المثوبة لا التكرمة لان بها يظهر صدقه في العبودية كذا في جامع الرموز وهي اعم من الزكوة اعلم ان كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير الا صدقة قتل القملة والجرادة فان للمحرم في ذلك ما شاء كما في المحيط كذا في جامع الرموز والهداية في بيان الجنايات • ودر تيسير القاري ترجمته صحيح بخاري در باب هل يصلى على غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كتاب الدعوات ميگوید صدقه عبارت از مالى است غير زكوة مفروض و گاهى صدقه را بر زكوة نيز اطلاق كند •

**التصديق** في اللغة نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل كذا قيل و الفرق بينه وبين المعرفة ان هذه الانكار والتكذيب و ضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعض زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المحققين و هو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه ويجعل رأس كل عبادة فان الايمان الذي هو رأس كل عبادة هو التصديق بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصرة على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة و اظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا في شرح المقامد • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث الايمان ثم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي اختلفوا في انها داخلية في التصديق المنطقي فصدر الشريعة ذهب الى الثاني وقال الصورة الحاملة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصله له بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الازعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصرة على شئ وعلم انه جدار فهو معرفة يقينية و ليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي • و ذهب البعض الى الاول وقال الصورة الحاملة من النسبة التامة الخبرية تصور و ان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي و فيه ان التصديق اللغوي قطعي والمنطقي اعم من القطعي والظني لكونه قسما من العلم الشامل للظني والتطعي عند المنطقيين

انتهى • وعند المتكلمين والمنطقيين يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور ويسميه البعض بالعلم ايضا كما في العصدي قالوا العلم ان خلا عن الحكم فتصوروا الافتصديق ومعنى الخلو وعدمه عند المتكلمين على تقدير كون العلم مثة ذات تعلق ان لا يوجب الحكم او يوجبه وعلى تقدير كونه نفس التعلق ان لا يكون نفس الحكم او ان يكون نفسه لان التمييز في قولهم هو تمييز معنى الخ عبارة عن النفي والاثبات وهو الحكم ويجيء ما يوضح ذلك في لفظ العلم وكذا معناها على مذهب الحكماء الاقدمين فان التصديق عندهم هو نفس الحكم المفسر بادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة واما معناها على مذهب الامام الرازي القائل بان التصديق عبارة عن مجموع تصور النسبة الحكمية والطرفين والحكم فظاهر فان قولهم ان خلا الموصول بعن مصدره الخلو المفسره تهي شدن و المتبادر منه عدم الحصول فمعنى التقسيم العلم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور و ان لم يخل بان حصل فيه فتصديق فظاهر هذه العبارة مبني على هذا المذهب ويمكن تطبيقه ايضا على مذهب متأخري الحكماء القائلين بان التصديق هو الادراكات الثلاث المقارنة للحكم بان يراد بالخلو عدم الحصول فيه او عنده فالعلم عندهم ان خلا عن الحكم اي لم يحصل عنده حكم فتصور و الافتصديق لكنه خلاف الظاهر فالحكم عند الرازي داخل في التصديق وعند متأخري المنطقيين خارج عنه • ويرد على الامام وعليهم ان الادراكات علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد و ايضا التصور مقابل للتصديق ولا شيء من احد المتقابلين بجزء من المقابل الآخر ولا شرط له • واجيب عن الاول بان التصديق و ان كان متعددًا في حد ذاته لكنه واحد بالاعتبار لعروض الهيئة الاجتماعية وعن الثاني بان التقابل انما هو بين مفهومي التصور والمعتبر في التصديق جزءا او شرطًا هو ما صدق عليه التصور الساذج لا مفهومه ولو لم يجز كون ما صدق عليه احد المتقابلين جزءا للآخر لا تمتنع ان يكون شيئ جزءا لغيره فان جزء الجسم مثلا ليس بجسم ضرورة ويرد على المتأخرين ان الحكم على مذهبهم خارج عن التصديق عارض له مع كونه موصوفا بصفات الحكم من كونه ظنيا او جازما يقينيا او غيره • اجيب بانه لا مشاحة في الاصطلاح ولا محذور في اجراء صفات اللاحق على الملحق ولا يخفى انه تعسف • قال السيد السند والتحقيق ان الحكم ان كان ادراكا كما يشهد به رجوعك الي وجدانك اذ لا يحصل بعد تصور النسبة الحكمية الا ادراك ان النسبة بواقعة او ليست واقعة فالصواب ان يجعل نفس الحكم تصديقا وقسما من العلم المقابل للتصور الذي هو ما عداه من الادراكات كما ذكره القدماء اذ لا اشكال حينئذ في انحصار العلم فيهما و امتياز كل منهما عن الآخر بطريق موصل اليه ولا في اجراء صفات التصديق من الظنية و غيرها عليه لانها من صفات الحكم بخلاف ما اذا جعل التصديق معروض الحكم او المجموع المركب لانه حينئذ لم تكن القسمة حاصرة ولا يكون لكل منهما موصل يخصه بل التصورات الثلاث انما كتسمي بالقول الشارح والحكم وحده

بالحجة مع ان المقصود من تقسيم العلم اليهما بيان ان لكل من القسمين موصلا يخصه بل نقول اننا نعني بالتصديق الا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع او المعروف و العارض وان كان الحكم فعلا كما توهمه اكثر المتأخرين كالامام وغيره من العبارات التي بها يعبر عنه من الاسناد و الايجاب و الابقاع و الانتزاع فالصواب ان يجعل نفس الحكم ايضا تصديقا و يقسم العلم الى تصور سازج و تصور معه تصديق كما ورد في الشفاء فللمعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص وهو المعروف و لعارضة المسمى بالتصديق و الحكم طريق خاص آخر وهو الحجة فالمقصود من التقهيم ظهور ذلك المنفرد عن معروضه بكاسب مخصوص و لا سبيل حينئذ الى جعل الحكم اي التصديق قسما من العلم و لا جزءا من احد قسميه لان العلم من مقولة الكيف فلا يصدق على ما صدق عليه الفعل و على ما تركيب مما صدق عليه الفعل . و تكلف البعض و جعل لفظ العلم مشتركا لفظيا بين المعروف و ذلك العارض و قسم العارض اليهما كانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور و اما حكم وهو التصديق و اما جعل التصديق قسما من العلم مع تركيبه من الحكم و غيره فلا وجه له سواء كان الحكم فعلا لان المركب من الفعل و الادراك ليس علما او ادراكا لما عرفت من بطلان الحصر و غيره و اما جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتقسيم العلم الى تصور سازج و الى تصديق اي تصور معه حكم و جعل الحكم فعلا فجازز ايضا و لكن فيه تسامحا من اجراء صفات اللاحق على الملحق . و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي و التحقيق ان النزاع في التصديق لفظي فمن نظر الى ان الحاصل بعد الحجة ليس الا الادراك المذكور قال ببساطته و من نظر الى ان الادراك المذكور بمنزلة الجزء الصوري و الحاصل بعد اقامة الحجة ادراك واحد متعلق بالقضية قال بتركيبه و من نظر الى انه لا يكفي في التصديق مجرد الادراك المذكور بل لابد فيه من نسبة المطابقة بالاختيار و الا لكان ادراكا تصوريا متعلقا بالقضية مسمى بالمعرفة قال انه ادراك معروض للحكم سواء قلنا انه الادراك المذكور او مجموع الادراك المذكور او مجموع الادراكات الثلاثة فصح تقسيم العلم الى التصور و التصديق باي معنى تريد منه و تفرد التصديق على جميع التقادير اما باعتبار نفسه او باعتبار جزئه فتدبر التقسيم التصديق عند المتكلمين هو اليقيني فقط و اما عند الحكماء بالتصديق ان كان مع تجرير لنقيضه يسمى ظنا و الا جزما و اعتقادا و الجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا و ان كان مطابقا فانك ثابتا اي متنع الزوال بتشكيك المشكك يسمى يقينا و الا تقليدا كذا في شرح التجريد . و في شرح الطوالع التصديق اما جازم اولا و الجازم اما بغير دليل و هو التقليد و اما بدليل فهو اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه و هو الاعتقاد اولا و هو العلم و غير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو شك و ان لم يكن فالراجع ظن و المرجوح وهم انتهى فجعل الشك و الوهم من التصديق و المشهور انهما من التصور و هو فاسد كما مر في لفظ الحكم . اعلم ان التصديق كما يطلق على احد قسمي العلم كما عرفت كذلك يطلق

على المعلوم أي المصدق به ولا اعني به متعلقه بالذات وهو وقوع النسبة ولا وقوعها بل ما تركيب منه ومن غيره وهو القضية ومن ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو مجموع الادراكات الاربعة ومنهم من جعله بذلك المعنى مرادفا للقضية فزعم ان القضايا والمسائل والقوانين والمقدمات كلها عبرات عن العلوم لا المعلومات هكذا حققه السيد السند في حواشي العصري • وتحقيق الفرق بين التصور والتصديق سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء •

**الصعق** بيهوش شدن و در اصطلاح صوفيه مرتبۀ فنا است در حق كذا في كشف اللغات

[ وفي الجرجاني الصعق الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبجات يحترق ما سوى الله فيها انتهى • ]

[ **الصاعقة** المحرق الذي بيد الملك السائق للسحاب ولا يأتي على شيء الا احرقه او نار تسقط من السماء كذا في القاموس اعلم ان الدخان الذي هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار ارضية اذا ارتفع مع البخار وانعد السحاب من البخار واحتبس الدخان فيما بين السحاب فما سعد من الدخان الى العلو لاشتعال حرارته او نزل الى السفلى لا لتقصاص حرارته يمزق السحاب في صعوده ونزوله تمزيقا ايضا فيحصل صوت هائل فيسمى هذا الصوت رعدا وان اشتعل الدخان لها فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة فيحصل لعان وضوء فيسمى هذا برقًا وان كان الدخان كثيفا غليظا جدا حتى يصير ثقيلًا فيمزق السحاب لشدة حرارته وينزل الى الارض لثقلته فيحرق كل شيء لحرارته ويمزقه لغلظته و ثقله فيسمى صاعقة هكذا في الميبدئي وغيره وقد مر في لفظ البرق و در تفسير عزيزي مذكور است كه اهل حكمت گفته اند كه چون قواي فلكيه در عناصر تأثير ميكنند به تسخين و تبخير عناصر بحرکت مي آيند و باهم مخلوط ميشوند و از اختلاط عناصر باهم مخلوقات چند از چند متكون مي شوند مثلا چون گرمي تابستان در عناصر تأثير مي كند از دريا بخار و از زمين دخان بر ميخيزد و بسوي آسمان ميروند پس دخان گاهي از حيز هوا برتر ميروند و بعد كره آتش ميرسد و مشتعل مي گردد و گاهي تا چند روزان اشتعال مي ماند بسبب غلظت ماده دخاني و بصورت ستاره دم دار و يا نيزه و يا كيسو و جز آن در نظر مي آيد و اگر بعد از اشتعال عن قريب زائل مي گردد شهاب مي باشد و گاهي مشتعل نمي شود بلكه احتراق مي پذيرد و علامات سرخ و يا سپاه و يا كبود درمیان آسمان و زمين ظاهر مي شود و بخار در وقت برخاستن از زمين چند قسم مي باشد گاهي لطيف مي باشد و بسبب خفت بسيار بلند مي رود و بمكاني ميرسد كه انعكاس شعاع آفتاب از زمين تا آن مكان منقطع ميگردد و سردي و تكاثف ميپذيرد و قطره قطره شده بر زمين مي چكد و آن بخار متكاثف را ابر گویند و آن قطرات را باران نامند و گاهي چند ان لطيف نمي باشد بلكه ثقلی دروهم موجود است و بنا بر ثقلت

بسیار بلند نمی‌رود. و این بخار بسبب سردی و برودت آخر شب زود منجمد شده می‌افتد و آن را شب‌نم گویند و گاهی بسبب شدت برودت هوا بخار متکاثف که نزول می‌کند در راه منجمد شده بر زمین می‌افتد و آن را زاله گویند و نیز گفته اند که هرگاه بخار و دخان و غبار از زمین مخلوط شده بر می‌خیزند و بعد از برخاستن از هم جدا می‌شوند پس بادهای تند می‌وزد و کور باد می‌آید و گرد باد می‌انگیزد و نیز چون بخار و دخان بعد برودت می‌رسند بخار سرد می‌گردد و دخان در اثنای آن تغلغل میکند تا راه نفوذ ببالا پیدا کند و ازین تغلغل آواز تند حادث می‌شود که او را رعد می‌گویند و گاهی بسبب شدت حرکت و تغلغل آن دخان مشتعل می‌شود و برق می‌نماید و گاهی بسبب شدت تکاثف و کثرت برودت بخار منجمد شده بر زمین می‌افتد که آن را صاعقه می‌نامند اما نظر ایشان بسبب تصور رسائی غیر از استعداد مواد و تاثیر صور عنصریه را نمی‌توانند دریافت لاجرم بر این قدر اکتفا کردند و فی الحقیقت همواره این اسباب دیگر هم برای این کارخانه بلکه جمیع کارخانه عالم درکار اند که آن اسباب ارواح مجرده اند که مدبره و موکله بر این مواد و صور اند و آن ارواح را در شرع ملائکه گویند و خصوصیات زمانی و مکانی و تخلف اثر آن باوجود اسباب مادیه و صوریه از اختلاف و تخلف همین ارواح است و اینهمه ارواح تابع امر تکوینی الهی اند که از طرف خود هیچ نمیکنند پس اختصار بر اسباب مادیه و صوریه کمال غفلت است از قدرت مسبب الاسباب سبحانه ما اعظم شانه و نفی اسباب و تاثیر آنها انکار است از حکمت علی الاطلاق و فوائد اسباب کارخانه این عالم سبحانه ما احکم بذیانه پس سلامت روی در میان افراط و تفریط همین است که اعتقاد کند که او تعالی فاعل حقیقی هر متکون بلا واسطه است اما توسط اسباب بذایر اجرایی عادت خود می‌فرماید و برای اظهار قدرت و حکمت او می‌نماید اما در صورت اول پس مقضی بسوی اعتقاد تعطل او تعالی است و بر تقدیر ثانی مؤدی بسوی عبد است از خلق اسباب است نعوذ بالله منهما انتهى ملخصا • [

**الصفقة** بالفتح و سکون الفاء فی اللغة ضرب الید علی الید عند البیع او البیعة و فی الشریعة هی العقد نفسه قالوا لا یجوز تفریق الصفقة ای العقد الواحد قبل التمام فلو اشتری عبداً صفقة بان لم یتکرر لفظ و وجد المشتري فی احدهما عیباً لا یرد المعیب خاصة قبل القبض بل اما ان یردهما معا او اخدهما معا لئلا یلزم تفریق الصفقة قبل التمام هكذا فی جامع الرموز و البرجندی •

**فصل اللام \* ملصلة الجرس** عند الصوفیة هی انکشاف الصفة القادرية عن ساق بطریق التجلی بها علی ضرب من العظمة و هی عبارة عن بروز الهيئة القاهرة و ذلك ان العبد الالهی اذا اخذ ان یتحقق بالحقیقة القادرية برزت له فی مبادئها ملصلة الجرس فیجد امراً یقهره بطریق القوة العظموية فیسمع لذلك اطیبا من تصادم الحقائق بعضها علی بعض کانها ملصلة الجرس فی الخارج و هذا مشهد



منع القلوب من الجراءة على الدخول في الحضرة العظيمة لقوة قهره الواصل اليها فهي الحجاب الاعظم التي حالت بين المرتبة الالهية وبين قلوب عباده ولا سبيل الى انكشاف المرتبة الالهية الا بعد سماع صلصلة الجرس كذا في الانسان الكامل •

**فصل الميم \* الصلم** بالفتح وسكون اللام عند اهل العروض سقوط الوند المفروق من آخر الجزء و الجزء الذي فيه الصلم يسمى اصلم فيبقى من مفعولات بضم التاء مفعول وكونه مهملا يوضع موضعه فعلى على ما هو عادتهم هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية •

[ **الاصطلام** هو الوله الغالب على القلب وهو قريب من الهيمان كذا في الاصطلاحات الصوفية • ]  
صميم نزل منجمين آنست كه بعد كوكب كمتراز شانزده دقيقه بود و قتيكه مركز او بمركز آفتاب رسد در احتراق تا اين قدر بگذرد • و تصميم از قوتهاي ذاتية كواكب است و دليل غايت قوت و سعادتست براي آنكه بدان منزلت است كه كسى در دل پادشاه جاي گيرد • و صميمتين عطارد قوي تر است كه كه بمثابة دو شمس باشد هكذا في الشجرة و كفاية التعليم و قد سبق ايضا في لفظ الشعاع في فصل العين من باب الشين المعجمة •

**الاصم** بتشديد الميم عند الصرفيين هو المضعف و يجيى في فصل الفاء من باب الضاد المعجمة وعند المحاسبين و المهندسين هو مقدار لا يعبر عنه الا باسم الجذر كجذر خمسة و يقابله المنطق على ما يجيى في فصل القاف من باب النون و الاصم على مراتب يعبر عنها به فما كان منه في المرتبة الاولى فهو ان يكون المرع الذي يقوى عليه منطقا في القوة و معنى القوة هو المرع الذي يكون من ضرب الخط في مثله و انما سمي منطقا لانه يعبر عن مربعه بعدد • و ما كان منه في المرتبة الثانية فهو ان يكون مربعه اصم و مرع مربعه منطقا و ان شئت قلت هو ما يكون مربعه منطقا في القوة مثل جذر جذر سبعة • و ما كان في المرتبة الثالثة فهو ما يكون مربعه منطقا في القوة مثل جذر جذر جذر سبعة وهكذا و اذا كان الخط في المرتبة الثانية الى ما بعدها من المراتب سمي متوسطا لان هذا الخط متوسط في الرتبة لانه انحط عن مرتبة الخط الذي مربعه عددي و ارتفع عن مرتبة الخط المركب هذا في الخط و اما في السطح فيسمى الاصم متوسطا سواء كان ذلك الاصم في المرتبة الاولى او فيما بعدها من المراتب و ايضا يطلق على قسم من الجذر مقابل للمنطق كما عرفت في فصل الراء من باب الجيم و على قسم من الكسر مقابل للمنطق منه و يجيى في فصل الراء من باب الكاف •

**الصنم** بفتح الصاد و النون لغة بمعنى بت و عند الصرفية هو كل ما يشغل العبد عن الحق و في مجمع السلوك ما شغلك عن الحق فهو صنم انتهى يعني آنچه باز دارد ترا از ذكر حق و تجليات اسمائي و صفاتي او تعالي پس آن بت تست از آنكه هر چه تو در بند آني بنده آني كما في شرح

عبد اللطيف على المثنوي للمولوي الرومي • ودر كشف اللغات گوید بت در اصطلاح سالکان عبارت است از مظهر هستی مطلق که آن حق است پس بت من حیث الحقیقة حق باشد باطل و عبث نیست و بت پرست را که حق پرست گویند ازین جهت که حق بصورت بت ظهور نموده است و قضی ربک آتعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضرورة جمله عابد حق باشند فافهم انتهى • و در بعضی رسائل گوید صنم حقیقت روحیه را گویند در ظهور تجلی صورت صفاتی و نیز بمعنی پیر کامل آمده •

**الصوم بالفتح و سکون الواو فی اللغة الامساک عن الفعل مطعما کان او کلاما او مشیا کما فی المفردات او ترک الانسان الاکل کما فی المغرب •** و عند الفقهاء ترک الاکل والشرب والوطی من زمان الصبح الی المغرب مع النية فالترک کف النفس عن هذه الافعال فلا یشکل بما فعل نسیانا فانه لا ینفص الصوم ویرد علیه ان ترک الاحتقان والانزال بالتقبیل ونحوهما شرط فی الصوم وجعلها داخله فی الاشیاء التلذذ تکلف و الاولی هو ترک المفطرات • و فیه انه یلزم حیث الذور ان المفطرات هی مفسدات الصوم ثم المراد بالوطی الوطو کامل فلا یشتمل وطی بهیمة او مینة بلا انزال کما فی النظم و المراد بالصبح اول زمان الصبح الصادق او انتشاره علی الخلف و هذا اوسع والاول احوط والمراد بالمغرب زمان غیبه تمام جرم الشمس بحیث تظهر الظلمة فی جهة الشرق فانه قال صلی الله علیه و سلم اذا اقبل اللیل من هنا فقد افطر الصائم ای اذا وجدت الظلمة حسا فی جهة الشرق فقد دخل فی وقت الفطر اوصار مفطرا می الحکم لان اللیل لیس طرفا نلیوم واما ادى الامر بصورة الخبر ترغیبا فی تعجیل الانطار کما فی فتح الباری و قولهم مع النية ای قصد طاعة الله فی جزء من اجزاء الوقت المعتبر شرعا فخرج امساک الکافر و الحائض و النفساء و المجنون ان لا یتصور قصد الطاعة منهم ولا یشترک امساک الصبی لصحة قصد الطاعة منه و فیه اشارة الی ان صوم ساعة مما یتقرب الی الله تعالی و الی ان النية لابد ان تتجدد فی کل یوم لجميع الصیامات وذا بلا خلاف سوى رمضان فانه یصح بنیة واحدة عند زفرح و الی ان من نوى اولاً ثم لم یخطر بباله العدم الی المغرب یشتمل بالاجماع کمن لم ینوصوما ولا فطرا و هو یعلم انه من رمضان لم یکن صائما علی الاظهر هكذا یشتمل من جامع الرموز و البرجندی [ و اختلاف است علماء را که صوم افضل است یا صلوة جمهور برآند که صلوة افضل است از جهت حدیث و اعلموا ان خیر اعمالکم الصلوة رواه ابوداؤد و غیره و در فضیلت صوم احادیث بسیار وارد است در صحیح بخاری است که حق تعالی میفرماید صوم برای من است و من جزا میدهم بوی و در موطا است که هر حسنۀ ابن آدم بده چند است تا هفتصد مگر روزه که آن برای من است و من جزا میدهم بروی چنانکه قدر و کیفیت آنرا جز من کسی نداند یا مطلع نگردانم کسی را بران و آنکه فرموده که روزه برای من است و حال آنکه

همه عبادات برای او است مقصود ازین زیادت تشریف و تکریم او است و نیز گفته اند که عبادت کرده نشده است بصوم در حق غیر خدایتعالی و هیچ کافری در هیچ عصری عبادت نکرده بتان را بصوم که در شرع معهود است اگر چه بصورت نماز و سجده و نثار اموال و ربات کردن و گردوی گشتن و امثال آنها تعظیم میکنند و نیز ریا را که شرک اصغر است در روزه راه نیست یعنی در فعل روزه که امساک است و اگر بگویند که من روزه دارم ریا داران قول خواهد بود نه در نفس فعل صوم و گفته اند که استغناء از طعام و شراب و جماع از عفات ربوبیت است و چون تقرب جست بنده بدرگاه رب بآنچه از صفات اوست تعالی اضافت کرد وی تعالی آنرا بخود هکذا فی مدارج النبوة [ و عند اهل الحقیقة هو الامساک عن الغیر بنعت الفردیة كما فی شرح القصيدة الفارضية • و فی الانسان الكامل اما الصوم فاشارة الى الامتناع عن استعمال مقتضیات البشرية لیتصف بصفات الصمدیة فعلى قدر ما یمتنع ای بصوم عن مقتضیات البشرية تظهر آثار الحق فيه و كونه شهرا كاملا اشاره الى الاحتیاج فی ذلك الى مدة الحیوة الدنيا جمیعها فلا تقول انی وصلت فلا احتیاج الى ترك مقتضیات البشرية فیذبحی للعبد ان یلتزم الصوم و هو ترك مقتضیات البشرية مادام فی دار الدنيا لیفوز بالتمكن من حقائق الذات الالهية انتهى • و در مجمع السلوك گویند صوم را سه مرتبه است صوم عوام که عبارت است از ترك اكل و شرب و جماع و صوم خواص که عبارت است از باز داشتن سمع و بصر و دست و پای و سائر اعضا از گناهان تا از هیچ عضوی گناهی نیاید صوم باشد و الا نه و صوم اخص الخواص عبارت است از باز داشتن دل از هم دنیه و اذکار دنیاریه و جمیع ما سوی الله تعالی

**صوم الوصال** بالاضافة هو صوم یومین او ثلثة بلا انطار كما فی المضمرات [ و آنحضرت

صلی الله علیه وسلم در بعضی از لیالی رمضان وصال کردی یعنی پیاپی روزه داشتی بی آنکه چیزی بخورد و بنوشد و انطار کند و صحابه را ازان بجهت رحمت و شفقت نبی فرمودی صحابه گفتند چون تو وصال میکنی چرا ما را ازان منع میکنی با آنکه همیشه ما را بمتابعت خود میخوانی فرمود نیستم من مانند یکی از شما و در روایتی آمده کدام یکی از شما مثل من است بدرستی که من شب میکنم نزد پروردگار خود که پرورند؟ من است میخورند و می نوشند مرا و در روایتی آمده که مرا خوراندند و نوشاندند؟ هست که میخورند و می نوشند مرا و علما را اختلاف است درین طعام و شراب بعضی گفته اند که مراد ازان طعام و شراب حسی است یعنی در هر شب طعام و شراب از بهشت می آمد که می خورد و می نوشید و این منافی صوم نیست زیرا چه موجب انطار طعام و شراب دنیوی است و بعضی گفته اند که مراد از طعام و شراب اینجا قوت روحانی است که الله تعالی افاضه مینماید و قائم مقام اكل و شرب میگردد و مختار نزد اهل تحقیق آن است که مراد غذایی روحانی است که از ذوق و لذت ذکری و فیضان معارف الهی حاصل میشود و از غذایی جسمانی مستغنی می شد

و این معنی در محبت‌های مجازی و مسرت‌های صوری بتجربه رسیده است چه جای محبت حقیقی و مسرت معنوی و علماً را در صوم وصال مر غیر آنحضرت را اختلاف است طائفه میگویند جائز است هر کسی را که قادر است بر آن چنانکه صوم دوام سوای ایام مذهبه و اکثر برآند که جائز نیست و امام ابوحنیفه و مالک رحمهما الله بر این اند و امام شافعی مکروه فرموده و امام احمد میگوید که جائز است تا سحر و جمهور برآند که حرام است بر غیر وی صلی الله علیه و سلم و از اهل سلوک انهائیکه حریص اند بر ریاضت نفس افطار میکنند بکف آبی تا از حقیقت وصال برآید هکذا فی مدارج النبوة • [

**صوم ايام البيض** هو صوم الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وقيل من الرابع عشر كما في الزاهدي وهو مكروه عند بعض و عن ابي يوسف رح انه مستحب كصوم الاثنين والخميس كما في جامع الرموز [ و شيخ عبد الحق دهلوي در مدارج النبوة آورده که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در صوم ايام بيض تاکید تمام نمودی تا در سفر نیز روزه داشتی انتهى ] • [

### فصل الواو \* الصحو بالفتح وسكون الحاء في اللغة خلاف السكر و عند اهل التصوف

قد سبق مع ذكر الصحو الثاني و صحو الجمع و الصحو بعد المحو في لفظ الجمع و لفظ السكر •  
**الصلوة** هي فعلة من صلى و انما كذب بالواو التي ابدل منها الالف لان العرب تفخم اي تميها الى مخرج الواو و لم تكتب بها اي بالواو في غير القرآن ثم هي اسم لمصدر غير مستعمل و هو التصليّة يقال صليت صلاة و لا يقال تصليّة مأخوذة من الصلا و هو العظم الذي عليه الايتان • و ذكر الجوهري ان الصلاة اسم من التصليّة و كلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى اداء الاركان فان مصدرها لم يستعمل انتهى [ و قيل اصل الصلاة صلوة بالتحريك قلبت واوها الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها و تلفظ بالالف و تكتب بالواو اشارة الى الاصل مثل الزكوة و الحيوة و الروا كذا في كليات ابي البقاء ] فقيل الصلوة حقيقة لغوية في تحريك الصلويين اي الايتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة لتحريك الصلويين فيها استعارة في الدعاء تشبيها للداعي بالراعي و الساجد في التخشع و في المغرب انما سمي الدعاء صلوة لانه منها و المشهور ان الصلوة حقيقة في الدعاء لغة مجاز في الرحمة لانها مسببة من الدعاء و كذا في الاركان المخصوصة لاشتمالها على الدعاء و ربما رجم لورود الصلوة بمعنى الدعاء قبل شرعية الصلوة المشتملة على الركوع و السجود و لورودها في كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة • و قيل الصلوة مشتركة لفظية بين الدعاء و الرحمة و الاستغفار و قيل بين الدعاء و الرحمة فيكون الاستغفار اخلا في الدعاء و بعض المحققين على ان الصلوة لغة هو العطف مطلقا لكن العطف بالنسبة الى الله سبحانه تعالى الرحمة و بالنسبة الى الملائكة الاستغفار و بالنسبة الى المؤمنين دعاء بعضهم لبعض فعلى هذا تكون مشتركة معنوية و اندفع الاشكال من قوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي

ولا يحتاج في دفعه الى ان يراد به معنى مجازي اعم من الحقيقي وهو ايصال النفع فالايصال واحد والاختلاف في طريقه . وفي التاج الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء ومن الطير والبهائم التسبيح انتهى . أعلم ان معنى قولنا صل على محمد عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفي الآخرة بتضعيف اجرة و تشفيعه في امته كما قال ابن الاثير ولذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الاتبعاء وقيل الرحمة وقيل معنى الصلوة على النبي الثناء الكامل الا ان ذلك ليس في وسع العباد فامرنا ان نوكل ذلك الى الله تعالى كما في شرح التأويلات . وفي المغني معناه العطف كما مر \* فائدة \* الصلوة على النبي واجب شرعا وعقلا اما شرعا فلقولته تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه واما عقلا فلان استفادة القابل من المبدأ تتوقف على مناسبة بينهما وهذه المقدمة ضرورية مذكورة في براهين العلوم الحقيقية التي لا تتغير بتبدل الملل والاديان وان وقع فيها نوع خفاء بالنسبة الى الازهان القاصرة الا ترى انه كلما كانت المناسبة بين المعلم والمتعلم اقوى كانت استفادة المتعلم منه اكثر وكلما كان الحطب ايبس كان اقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة في اليبوسة ولذا كان الادوية اشد تأثيرا في الابدان المتسخنة و لهذه المقدمة امثلة لا تكاد تنحصر ولا شك ان النفس الناطقة في الغلب منغمسة في العلائق البدنية اي متوجهة الى تدبير البدن و تكميله بالكلية مكدرة بالكدرات الطبيعية الناشئة من القوة الشهوية وذات المفيض عزاسمه في غاية التنزه عنها فليست بينهما بسبب ذلك مناسبة يترتب عليها فيضان كمال فلا جرم وجب عليها الاستعانة في استفادة الكمالات من تلك الحضرة المنزهة بمتوسط يكون ذاهبتين التجرد والتعلق ويناسب بذلك كل واحد من طرفيه باعتبار حتى يقبل ذلك المتوسط الفيض عن المبدأ الفيض بتلك الجهة الروحانية التجردية وتقبل النفس منه اي من ذلك المتوسط الفيض بهذه الجهة الجسمانية التعلقية فوجب لنا التوسل في استحصال الكمالات العلمية والعملية الى المؤيد بالرياستين الدينية والديوية ماك ازمة الامور في الجهتين التجردية والتعلقية و الى اتباعه الذين قاموا مقامه في ذلك بافضل الفضائل اعني الصلوة عليه اصالة و عليهم تبعا والثناء عليه بما هو اهله ومستحقه من كونه سيد المرسلين وخاتم النبيين و عليهم بكونهم طيبين طاهرين عن رجس البشرية و ادناسها فان قيل هذا التوسل انما يتصور اذا كانوا متعلقين بالابدان و اما اذا تجردوا عنها فلا اذلا جهة مقتضية للمناسبة قلنا يكفيهم انهم كانوا متعلقين بها متوجهين الى تكميل النفوس الناطقة بهمة عالية فان اثر ذلك باق فيهم و لذلك كانت زيارة مراقدهم معدة لفيضان انوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده اصحاب البصائر ويشهدون به [ و شيخ الحق دهلوي رحمه الله عليه در مدارج النبوة در بيان وجه وجوب صلوة على النبي صلى الله عليه وسلم برامت فرموده اند كه پيغمبر خدا صلى الله عليه وسلم احسان كرده است در حق ما

بهدایت و امید است در آخرت بشفاعت لهذا امر کرد او تعالی بقضای حق وی که بر ما است بنظر احسان وی که در دنیا کرده است و امر کرد بتقرب و ارتباط باطنی با او بملاحظه رجای شفاعت از او که در عقبی خواهد بود و چون خدای تعالی دانست که ما از ادای حق او بجهت آنکه در دنیا هدایت فرموده و هم از تحصیل تقرب او بامید آنکه در عقبی شفاعت خواهد نمود عاجزیم امر کرد ما را بدعا که بسپاریم بخدای تعالی و در خواهیم از او که رحمت بفرستد براو چنانچه لائق بجناب عظمت وی است صلی الله علیه و سلم و اختلاف است در حکم صلوة بر آنحضرت مختار فرض است در عمر یکبار بدلیل صیغه امر که برای وجوب است مقتضی تکرار نیست و بعضی گفته اند که واجب است اکتار آن بی تقيید وقت و بلا تعیین عدد زیراچه او تعالی امر فرموده است بآن و مر آنرا وقتی معین و عددی مقرر نکردانید پس واجب است بر ما که حتی الوسع هر قدر که توانیم و هر وقت که دانیم بجا آریم و بعضی گفته اند که واجب است هر بار که اسم شریف وی مذکور شود و بعضی علما گفته اند که همین مختار است و در مواهب گفته که باین قائل است طحاری و جماعتی از حنفیه و جماعتی از شافعیه و مالکیه و استدلال کرده اند این جماعت بحديث رغم انف من ذکر عنده فلم يصل علي رواه الترمذي و صححه الحاكم و حديث شقي عبد ذکر عنده فلم يصل علي اخرج الطبراني و عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله عليه و سلم البخيل الذي ذکر عنده فلم يصل علي رواه الترمذي زیرا که وعید بر ترک از علامات وجوب است و نیز فائده امر بصلوة بر آنحضرت مکافات احسان اوست و احسان وی مستمر و دائم است پس واجب شود هر وقتی که ذکر کرده شود چنانکه نماز که شکر نعمتهای الهی است و نعمتهای الهی در هر زمان است پس واجب شد نماز در اوقات شریفه اما جمهور علماء قول اول را ترجیح داده اند و فرموده اند که وجوب اکتار و نیز وجوب تکرار وقت ذکر آنحضرت سید ابرار از هیچ یکی از صحابه و تابعین منقول نیست پس این قول مخترع است و بجهت آنکه متمسک درین باب قول او تعالی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما است و صیغه امر موجب تکرار و مقتضی آن نیست بلکه محتمل تکرار هم نیست چنانکه در کتب اصول مصرح است و نیز در شرع هیچ عبادتی نیست که بدون تعیین وقت و عدد و مقدار واجب باشد و باجهالت آنها وجوب آن مستمر و دائم باشد و اگر در هر وقت ذکر آنحضرت واجب باشد لازم می آید که مؤذن و سامع آذان و مقیم و سامع اقامت را واجب باشد و هم بر قاری چون بگذرد بآیتی که در وی ذکر آنحضرت است و نیز چون کسی کلمه توحید و شهادتین بخواند یا بشنود خصوص کسیکه در اسلام داخل شود و کلمه توحید و شهادت بخواند و امثال ایشان و حال آنکه از سلف و خلف اصلا منقول نیست و نیز ثنا و حمد حق تعالی هر وقت که ذکر کرده شود واجب نیست پس صلوة بر آنحضرت در هر وقت ذکر چگونه واجب باشد و جواب داده اند از

احادیث مرقومه که آنها بر سبیل مبالغه و تاکید است و در حق کسی وارد است که اصلاً ترک کرده باشد و بعضی گفته اند در هر مجلس ذکر یکبار واجب است اگرچه ذکر شریف مکرر شود و بعضی گفته اند واجب است در دعا و بعضی گفته اند واجب است در نماز و این قول ابو جعفر محمد باقر است و بعضی گفته اند واجب است در تشهد و این قول شعبی و اسحاق است و بعضی گفته اند واجب است در آخر نماز پیش از سلام و این قول شافعی است و بعضی گفته اند که واجب است و قتیکه آیت کریمه یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیماً بخواند یا بشنود تا آنکه و قتیکه خطیب آیت شریفه را بخواند سامعین را واجب است که در دل خودها صلوة بر آنحضرت بفرستند زیراچه سکوت وقت خطبه واجب است پس لا اقل از دل بخوانند اما جمهور علماء بر آنند که در عمر یکبار واجب است و در مقامات مرقومه واجب نیست بلکه در بعضی جا سنت موكده و بعضی جا مستحب است و تحقیق آن است که بعد ذکر اسم خدای تعالی و حمد و ثنای او و تلاوت قرآن صلوة بر آنحضرت افضل اذکار است و فضائل و فوائد و نتائج و عوائد آن خارج از حصر و عد و بیرون از بیان و حد است و جمیع خیرات و حسنات و منوبات و برکات دنیا و آخرت را شامل است و دلیل و حجت بر افضلیت آن قول او تعالی است که فرمود ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیماً که او تعالی بذات شریف خود در آن اهتمام می فرماید و تمام ملائک در آن متابعت می نمایند و بر سبیل استمرار و دوام بآن عمل می فرمایند چنانکه صیغه یصلون بان ناطق است تا آنکه هر مؤمن را امر فرمود که هرگاه خدایتعالی و فرشتگان او بر پیغمبر درود می فرستند شما را نیز واجب است که اتباعاً و اقتداءً صلوة بر آنحضرت بفرستید و چون که حقوق پیغمبر بر شما متحقق است واجب بر شما که و رای صلوة مرقومه زیاده نیز با تاکید آن بفرستید و آن سلام است و چگونه افضل نباشد و حال آنکه حضرت عزت ده بار رحمت می فرستد بر کسیکه یکبار درود فرستد بر آنحضرت لما روی عن ابی هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى عليّ واحداً صلى الله عليه عشراً رواه مسلم • و عن انس رضي الله تعالى عنه من صلى عليّ صلوة واحداً صلى الله عليه عشر صلوات وحطت عنه عشر خطيئات و رفعت له عشر درجات رواه النسائي • و از ابو طلحه مروی است که گفت برآمد رسول خدا روزی و حال آنکه دیده میشد اثر سرور در بشره مبارک وی گفتند یا رسول الله امروز اثر ذوق و سرور بر چهره پر نور تابان است سبب چیست فرمود جبریل آمد و گفت آیا راضی نمیگرداند ترا یا محمد که پروردگار تو میگوید که صلوة نفرستد بر تو هیچ یکی از امت تو مگر آنکه بفرستد من بروی ده صلوة و سلام • و در حدیث دیگر آمده که کسی که صلوة فرستد بر من صلوة فرستد خدایتعالی بروی تا قتیکه صلوة میفرستد بر من پس اختیار دارد بنده کم کند یا بیش و در روایتی آمده که میفرستد بروی خدا فرشتگان او هفتاد صلوة پس گو که کم کند بنده یا بیش میگوید مولف که در هفتاد منحصر نیست

بلکه ازان هم بیشتر است بر اندازه تقوی و محبت و اخلاص و در تخییر میان قلت و کثرت نوعی از تهدید است زیرا که تخییر بعد از اعلام بوجود خیر در مخبریه متضمن تحذیر است از تفریط و تقصیر دران و ازاین مسعود آمده که فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم نزدیک ترین مردم بمن بروز قیامت بیشترین ایشان است در فرستادن درود بر من • و در حدیث دیگر آمده است که فرمود ناجی ترین مردم از احوال و شرور روز قیامت بیشترین شما است در صلوة فرستادن بر من • و از ابوبکر صدیق منقول است که درود فرستادن بر پیغمبر صلی الله علیه وسلم کاهنده تر و پاک کننده تر است گناهان را از آب سرد کننده مرآتش را و بالجمله صلوة بر آنحضرت منبع انوار و برکات و مفتاح تمام خیرات و مصدر کمال حسنات و مظهر سعادات است و اهل سلوک را در آمدن ازین باب موجب فتح ابواب است • و بسیار مشایخ فرموده اند که در وقت فقدان شیخ کامل که تربیت و ارشاد راه سداد کند التزام صلوة بر آنحضرت طریقی مومل است مر طالب صادق و مرید واثق را • و هر که بسیار فرستد صلوة بر آنحضرت به بیند او را در خواب و بیداری • و مشایخ شاذلیه که از شعب طریقت قادریه است فرموده اند که طریق سلوک و تحصیل معرفت و قرب الهی در زمان فقدان وجود ولی کامل و مرشد هادی التزام ظاهر شریعت با دامت ذکر و فکر و کثرت صلوة بر آنحضرت است که از کثرت صلوة نوری در باطن پیدا شود که بدان راه نماید و فیض و امداد از آنحضرت بی واسطه برسد • و بعضی ترجیح و تفضیل داده اند صلوة را بر ذکر از حیثیت توسل و استمداد اگرچه از حیثیت ذات ذکر اشرف و افضل است هذا خلاصة ما في مدارج النبوة و شرح المشكوة و شرح سفر السعادة ] [ و في کلیات ابی البقاء و کتابة الصلوة فی اوائل الکتاب قد حدثت فی اثناء الدولة العباسية و لهذا وقع کتاب البخاري و غيره من القدمات عاريا عنها ] ثم الصلوة عند الفقهاء عبارة عن الارکان المخصوصة من التحریمة و القيام و القراءة و الركوع و السجود و القعود و الصلوة المطلقة هي التي اذا اطلقت لفظة الصلوة و لم تقيد شملتها فصلوة الجنارة و الصلوة الفاسدة كصلوة التطوع را کبا فی المصر لیستنا بصلوة مطلقة ان لو حلف لا یصلي لا یحلف بها • و قيل هي صلوة ذات رکوع و سجود و هذا بظاهرة لا یتناول صلوة المومی المريض و الراكب فی السفر کذا فی البرجندی • و الصلوة عند الصوفیة عبارة عن واحدة الحق تعالی و اقامة الصلوة اشارة الى اقامة ناموس الواحدية بالاتصاف بسائر الاسماء و الصفات فالوضوء عبارة عن ازالة النقائص الكونية و كونه مشروطا بالماء اشارة الى انها لا تزول الا بظهور آثار الصفات الالهية التي هي حیوة الوجود لان الماء سر الحیوة و كون التیمم يقوم مقام الطهارة للضرورة اشارة الى التزکي بالمخالفات و المجاهدات و الرياضات فهذا و لو تزکي عسی ان يكون فانه انزل درجة ممن جذب عن نفسه فتطهر من نقائصها بماء حیوة الازل الالهی و الیه اشار علیه السلام بقوله آت نفسي تقونها و زكها انت خیر من زكها اي الجذب الالهی لانه خیر من التزکي



بالاعمال و المجاهدات ثم استقبال القبلة اشارة الى التوجه في طلب الحق ثم النية اشارة الى انعقاد القلب في ذلك التوجه ثم تكبيرة الاحرام اشارة الى ان الجناب الالهی اکبر و اوسع مما عسى ان يتجلى به عليه فلا تعبده بمشهد بل هو اکبر من كل مشهد و منظر ظهر به على عبده فلا انتهاه له و قراءة الفاتحة اشارة الى وجود كماله في الانسان لان الانسان هو فاتحة الوجود فتح الله به اقفال الموجودات فقراءتها اشارة الى ظهور الاسرار الربانية تحت الاستار الانسانية ثم الركوع اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية ثم القيام عبارة عن مقام البقاء و لذا تقول فيه سمع الله لمن حمده و هذه كلمة لا يستحقها العبد لانه اخبر عن حال الهی فالعبد في القيام الذي هو اشارة الى البقاء خليفة الحق تعالى و ان شئت قلت عينه ليرتفع الاشكال فهذا اخبر عن حال نفسه بنفسه اعني ترجم عن سماع حقه ثناء خلقه و هو في الحالين واحد غير متعدد ثم السجود عبارة عن سحق آثار البشرية و محققها باستمرار ظهور الذات المقدسة ثم اجلوس بين السجدين اشارة الى التحقق بحقائق الاسماء والصفات لان الجلوس استواء في القعدة و ذلك اشارة قوله الرحمن على العرش استوى ثم السجدة الثانية اشارة الى مقام العبودية و هو الرجوع من الحق الى الخلق ثم التحيات فيها اشارة الى الكمال الحقي و الخلق لانه عبارة عن ثناء على الله تعالى و سلام على نبيه و على عباده الصالحين و ذلك هو مقام الكمال فلا يكمل الولي الا بتحقيقه بالحقائق الالهية و باتباعه لحمد صلى الله عليه و آله و سلم و بتأدبه بسائر عباد الله الصالحين كذا في الانسان الكامل •

**صلوة الضحی** بمعنی نماز چاشت است بدانکه متعارف میان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است یکی در اول روز بعد از طلوع آفتاب و بلند شدن وی قدریک دو نيزه و این را صلوة اشراق گویند دیگر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا انتصاف آن و این را صلوة ضحی و نماز چاشت گویند و در اکثر احادیث همین اسم صلوة الضحی شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده و در بعضی احادیث صلوة اشراق • و در تفسیر بیضاوی آورده که آنحضرت کذا در نماز ضحی را و گفت هذه صلوة اشراق و آن در آمدن آنحضرت در خانه ام هانیه روز فتح مکه در وقت چاشت بود و در حدیث آمده که هر که میگذارد نماز فجر در جماعت پستر بنشیند برای ذکر خدا تا طلوع کند آفتاب و بگذارد دو رکعت را باشد او را مثل اجر حج و عمره و بصحت رسیده که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و سلم در هر دو وقت نماز کرده و امت را بدان ترغیب نموده و ظاهر آن است که این یک وقت است و یک نماز که اول وی اشراق است و آخر وی تا قبل انتصاف نهار و چون در بعضی اوقات در هر دو وقت نماز گذاردن از اینجا گمان بردند که مگر اینجا دو وقت و دو نماز است و آنچه گفته اند که علماء را اختلاف است در صلوة ضحی بعضی اثبات کرده و بعضی نفی نموده و بعضی سنت گفته و بعضی بدعت پس ظاهر آنست

که این اختلاف در نماز اخیر است که آنرا نماز چاشت میگویند نه در نماز اول که آنرا نماز اشراق می نامند چه این را بعضی از سنن مؤکده دانسته اند و احادیث در عدد رکعات مختلف آمده در بعضی روایات دو رکعت آمده و در بعضی شش و در بعضی هشت و در بعضی ده و در بعضی دوازده و بر هر کدام ثوابهای عظیم وارد گشته • و در مواهب لدنیه گفته که وارد شده است در نماز چاشت احادیث کثیره صحیحه مشهوره تا آنکه اخبار درین باب بدرجه تواتر معنوی رسیده و گفته اند که این نماز انبیای سابقین است که پیش از آنحضرت بوده اند لهذا فی مدارج النبوة فی بیان عبادات النبی و در ذکر فتح مکة معظمه مذکور است که تحقیق آنست که گذاردن نماز چاشت از آنحضرت دائمی نبوده اما نمازی که آنرا نماز اشراق گویند دائم بود و بر سر تأکید بود انتهى من مدارج النبوة • ]

[ الصلوة الوسطی نماز میانه کنایه از فضیلت آنست و در تعیین صلوة وسطی اختلاف است نزد حضرت عایشه و زید بن ثابت رضی الله عنهما نماز ظهر است بجهت آنکه پیش از آن دو نماز است یکی لیلی و دیگر نهاری یعنی عشاء و فجر و پس از وی نیز دو نماز بهمین صفت است یعنی عصر و مغرب و بعضی حدیث مؤید قول ایشان است و نزد علی و ابن عباس رضی الله عنهما نماز صبح است زیراچه آن در میان دو نماز روز و دو نماز شب است و نماز صبح حد مشترک است میان آنها زیراچه وقت آن من وجه روز است یعنی در اعتبار شرع بجهت آنکه اعتبار روز در شرع از ابتدای وقت صبح صادق است و من وجه شب است یعنی در اعتبار لغت و عرف زیراچه اعتبار روز در عرف و لغت از طلوع انقاب است اما نزد اکثر علماء از صحابه و تابعین و ابو حنیفه و احمد رضوان الله علیهم و جز ایشان نماز عصر است پس در قرآن مجید نیز محمول براین خواهد بود یعنی قوله تعالی حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی و دلائل ایشان احادیث بسیار است منجمله آن عن علی رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال یوم الخندق حبسونا عن الصلوة الوسطی صلوة العصر ملاً الله بیوتهم و قبورهم ناراً متفق علیه پس در بنصورت مجال اختلاف نماند و غالباً اختلافیکه در میان صحابه و تابعین رضوان الله علیهم در تعیین آن واقع است پیش از شنیدن این حدیث بود باجتهاد خود که در تأویل قرآن مجید کرده بودند و بعد ثبوت حدیث متعین شد که مراد نماز عصر است لهذا فی شرح مشکوة للشیخ عبد الحق الدهلوی • ]

[ صلوة التسبیح فی مشکوة عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه و سلم قال للعباس بن عبد المطلب یا عباس یا عمه الا اعطیک الا امنحک الا اخبرک الا افعل بک عشر خصال اذا انت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك اوله و آخره قدیمه و حدیثه خطاه و عمدته صغیره و کبیره سره و علانیته ان تصلي اربع رکعات تقرء فی کل رکعة فاتحة الكتاب و سورة فاذا فرغت من القراءة فی اول رکعة و انت قائم قلت سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر خمس عشرة مرة ثم ترکح فتقولها و انت راكع عشرًا ثم ترفع رأسك من الركوع

فتقولها عشرا ثم تهوي ساجدا فتقولها وانت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع رأسك فتقولها عشرا فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في اربع ركعات ان استطعت ان تصليتها في كل يوم مرة افعل فان لم تفعل ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرک مرة انتهى من المشكوة •

و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث مذکور فرموده اند مشهور و معمول در صلوة تسبیح همین طریق است که مذکور شد فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم عمّ خود عباس را رضي الله عنه که بیاموزم ترا چیزی که کفاره ده نوع از ذنوب گردد پس من اوله و آخره بیان آن فرمود پس مراد بعشر خصال براین وجه انواع ذنوب باشد که در حدیث معدود اند و بعضی گفته که مراد بعشر خصال تسبیحات است و آن سوای قیام ده ده بار اند و در روایت ترمذی باین طریق آمده که پانزده بار بعد از ثناء پیش از تعوذ و تسمیه و ده بار بعد از قرائت تا آخر ارکان و بعد از سجده تسبیح نیست و مخیر است که بیک سلام بگذارد یا بدو سلام و موافق مذهب امام اعظم بیک سلام است • و این حدیث را بسیاری از علمای محدثین تصحیح نموده اند و از زمان سلف از تابعین و من بعدهم الی یومنا هذا معمول و مشهور است و مشایخ طریقت بدان وصیت کرده اند • و شیخ جلال الدین سیوطی در عمل الیوم و اللیلة گفته که بخواند در رکعات صلوة تسبیح سورة الهکم التکائر و العصر و الکافرون و الاخلاص و باید که تسبیحات مذکوره که در رکوع و در سجود بخواند بعد از تسبیح رکوع و سجود که در جمیع نمازها خوانده می شود بخواند و همچنین بعد رکوع سمع الله لمن حمده ربنا لک الحمد را خوانده تسبیحات مذکوره را بخواند و در تشهد این نماز بعد التحیات پیش از سلام این دعا آمده است یعنی اللهم انی استلک توفیق اهل الهدی و اعمال اهل الیقین و مناصحة اهل التوبة و عزم اهل الصبر و جد اهل الخشية و طلب اهل الرغبة و تعبد اهل الورع و عرفان اهل العلم حتى القاک اللهم انی استلک مخافة تحجرني عن معاصیک حتى اعلم بطاعتک عما استحق به رضاک و حتى اناصک بالتوبة خوفا منك و حتى اخلص لک النصیحة حياء منك و حتى اتوکل علیک فی الامور و حسن ظني بک سبحان خالق النور انتهى من الشرح للشيخ المرحوم ملخصا • [

**صلوة الاستخارة فی المشکوة فی باب التطوع عن جابر قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یعلمنا الاستخارة فی الامور كما یعلمنا السورة من القرآن یقول اذا هم احدکم بالامر فلیرک رکعتین من غیر الفریضة ثم لیقل اللهم انی استخیرک بعلمک و استقدرک بقدرتک و استلک من فضلك العظیم فانک تقدر و لا اقدر و تعلم و لا اعلم و انت علام الغیوب اللهم ان کنت تعلم ان هذا الامر خیر لی فی دینی و معاشی و عاقبة امري او قال فی عاجل امري و آجله فاقدره لی و یمره لی ثم بارک لی فیه و ان کنت تعلم ان هذا الامر شر لی فی دینی و معاشی و عاقبة امري او قال فی عاجل امري و آجله فاصرفه عني و اصرفني**

عنه و اقدر لي الخیر حیث كان ثم ارضني به قال و يسمى صلوة الحاجة رواه البخاري • و شيخ عبد الحق دهلوي آنچه در شرح این حدیث آورده که خلاصه آن این است که آنحضرت تعلیم میگرد صحابه را دعای استخاره و نماز آن را چنانچه تعلیم میگرد ایشان را سوره از قرآن که می فرمود آنحضرت چون قصد کند یکی از شما بکاری یعنی کاری که نادر باشد وجود آن و اعتناء باشد بحصول آن مثل سفر و عمارت و تجارت و نکاح و خرید و فروخت شیئی معتد به نه مانند اکل و شرب معتاد و خرید و فروخت آشیاء حقیره بعد از آنکه از قبیل مباح باشد و تردد بود در خیریت و شریعت آن پس دو رکعت نماز نفل به نیت استخاره بگذارد و در حدیث دیگر آمده که بخواند از قرآن آنچه میسر شود و در بعض روایات تخصیص به قل یا ایها الکافرون و قل هو الله احد نیز آمده و ما ثور از سلف نیز همین است انتهى • [

[ **صلوة الحاجة فی المشکوة فی باب التطوع عن عبد الله بن ابي اوفی قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من كانت له حاجة الى الله او الى احد من بني آدم فليتوضأ فليحسن الوضوء ثم لیصل رکعتین ثم لیثن علی الله تعالی و لیصل علی النبی ثم لیقل لا اله الا الله الحلیم الکریم سبحان الله رب العرش العظیم و الحمد لله رب العالمین اسئلك موجبات رحمتک و عزائم مغفرتک و الغنیمة من کل برو السلامة من کل اثم لا تدع له ذنبا الا غفرته و لا همتا الا فرجته و لا حاجة هی لک رضی الا قضيتها یا ارحم الراحمین رواه الترمذی و ابن ماجه • و فی الحموی حاشیة الاشباه فی البحث الثالث فی النیة عن عثمان بن حنیف ان رجلا ضرب البصر اتی النبی صلی الله علیه وسلم فقال ادع الله لی ان یعانینی قال ان شئت دعوت و ان شئت صبرت فهو خیر لک قال فادعه فامر ان يتوضأ فیحسن وضوءه و یدعو بهذا الدعاء اللهم انی اسئلك و اتوجه الیک بنبیک محمد نبی الرحمة یا محمد انی توجهت بک الی ربی فی حاجتی هذه لتقضى لی اللهم فتشفعه فیّ روایه و ایضا رواه الترمذی کذا فی شرح المنیة لابراهیم الحلبي انتهى من الحموی • ]**

[ **صلوة التهجید** و آنرا صلوة اللیل نیز گویند بدانکه در نماز شب از آنحضرت صلی الله علیه وسلم روایات مختلفه آمده و در هر وقتی بنوعی گذارده و مصلي مخیر است دران بهر نوعی که تمسک کند شرف اتباع دریابد و اگر در اوقات مختلفه بهر نوعی ازان دست دهد اوفق و انسب باشد سیزده و یازده و نه و هفت و پنج و از سیزده بیشتر نبود و این همه اعداد طاق بجهت دخول وتر است پس بر این تقدیر صلوة لیل کم از دو و زیاده از ده نخواهد بود و این نماز بر آنحضرت فرض بود هکذا فی شرح المشکوة للشیخ عبد الحق • و اص تهجد و شب بیداری بی تعیین مدت و بی تعیین عدد رکعات و بی تعیین قدر قراءت مسنون مؤکد است و عمل آنحضرت و صحابه بحسب قوت و استعداد و نشاط مختلف مانده و در بعضی روایات وارد است که هرکه دو آیت آخر سوره بقر را در نماز تهجد بخواند او را کفایت میکند و نیز وارد است که آنحضرت فرمودند ایا از شما نمی تواند شد که سوم حصه قرآن هر شب خوانده باشد

صحابه عرض کردند که سیوم حصه قرآن هر شب بسیار دشوار است فرمودند که سوره قل هو الله احد برابر سوم حصه قرآن است در ثواب و لهذا اکثر مشایخ این سوره را در نماز تهجد اکثر اوقات معمول داشته اند و این را چند طریق است اول آنکه بعد سوره فاتحه در هر رکعت سه بار این سوره را بخوانند دوم آنکه در رکعت اول دوازده بار خوانند و بعد ازان يك بار در هر رکعت کم کنند تا آنکه در رکعت اخير که دو ازدهم است یکبار خوانده شود سیوم آنکه در رکعت اول یکبار بعد ازان در هر رکعت يك يك بار بیفزایند تا در رکعت اخير که دوازدهم است دوازده بار واقع شود اما نزد فقهاء این طریق مقبول نیست زیراچه رکعت دوم از رکعت اول درازتر میگردد و این ترک افضل است و بعضی مشایخ در هر رکعت سوره مزمل را با سوره اخلاص ضم کنند • و از خواجه نقشبند منقول است که یاران خود را بخواندن سوره یس در نماز تهجد می فرمودند و ارشاد می کردند که چون درین نماز سه دل جمع شود مطلب حاصل شود اول دل شب که نیم شب است دوم دل قرآن که سوره یس است سوم دل مرد با ایمان که دران مصروف است هكذا فی التفسیر العزیزی •

**فصل الباء \* الصبا** بفتح صاد و باء موحده و قصر الف بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار و در تذکره الاولیاء مذکور است صبا بادیمت که از زیر عرش میخیزد و آن بوقت صبح می وزد بادی لطیف و خنک است نسیمی خوش دارد و گلها ازان بشگفتد و عاشقان راز با او گویند • و در اصطلاح عبد الرزاق کاشی صبا نفاتح رحمانیه که از جهت مشرق روحانیات می آید کذا فی کشف اللغات • و در شرح اصطلاحات صوفیه ابن عطار میگوید که صبا صولت و رعب روح است و استیلاء آن بحیثیتی است که صادر شود از شخصی چیزی که موافق شرع و عقل است و دبور که ذکر یانت مقابل اینصت کذا فی لطائف اللغات [در مدارج النبوة مذکور است که صبا بادی است که مهب آن از مطلع ثریا تا بذات النعش است و مقابل آن دبور است و شمال بفتح شین و گاهی بکسر نیز خوانده میشود بادی است که از جانب شمال بجانب جنوب وزد و صحیح آنست که بادی که مهب وی میان مطلع شمس و بذات النعش باشد و آنحضرت صلی الله علیه و سلم فرمود نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور و قصه آن باین وجه است که روز خندق آنحضرت دعاء کرد باین دعاء یا صریخ المکروبین و یا مجیب المضطربین اکشف همی و غمی و کربی تری ما نزل بی و باصحابی پس مستجاب شد دعاء و فرستاد حق تعالی جماعه از ملائکه را تا طنابهای خیمهای ایشان می بردند و میخها را میکنند بیدند و آتش هارا می کشتند و ترسی و رعبی در دلهای ایشان پیدا شد که غیر از فرار چاره ندیدند پس آمد باد صبا و کندید میخها را و انداخت خیمها را و برزمین افکند دیگرها را و ریخت بر روی ایشان خالک را و انداخت سنگریزها را و می شنیدند در هر گوشه از معسکر خود تکبیر را پس گریختند شباشب و گذاشتند بارهای گران را • و شیخ عماد الدین

در تفسیر خود آورده که اگر نه آن بودی که خداوند تعالی محمد را رحمة للعالمین آفریده آن باد صبا برایشان اشد بودی از باد عقیم که بر عادیان فرستاد • و ابن مردویه در تفسیر خویش از ابن عباس رضی الله تعالی عنه نکته غریب آورده که در لیلة الاحزاب باد صبا با باد شمال گفت بیا تا برویم و رسول خدا را یاری دهیم باد شمال گفت در جواب باد صبا ان الحرة لا تمیر باللیل زن اصیل سیر نمیکنند در شب پس حق تعالی برباد شمال غضب کرده وی را عقیم گردانید پس بادی که در آن شب نصرت رسول خدا صلی الله علیه وسلم کرد باد صبا بود و لهذا فرمود نصرت بالصبا انتهى من المدارج • [

**الصدی** بالفتح فی اللغة آواز کوه و سرای و مانند آن حکما فی الصراح • قال الحكماء الهواء المنوج الكامل للصوت اذا صادم جبلا او جسما املس کجدار و نحوه و رجح بسبب مصادمة الجسم له و صرفه الی خلف رجح ذلك الهواء القهقري فيحدث فی الهواء المصادم الراجع صوت شبیه بالاول وهو الصدی المسموع بعد الصوت الاول علی تفاوت بحسب قرب المقام و بعده و مثل الرجوع المذكور برجوع الكرة المرمية الی الحائط • وقال الامام الرازي لكل صوت صدی لكن قد لا يحس به اما لقرب المسافة بین الصوت و عاكسه فلا يسمع الصوت و الصدی فی زمانین متباينین بحيث يتقوى الحس علی ادراك تباينهما فيحس بهما علی انهما صوت واحد كما فی الحمامات و القببات الملس الصقيلة جدا و اما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع كالكرة اللينة فانه لا يكون نبوھا عنه الا مع ضعف فيكون رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا و لذلك كان صوت المغني فی الصحراء اضعف منه فی المسقفات و ان شئت الزيادة فارجع الی شرح المواقف فی بحث المسموعات •

[ **صفاء الذهن** هو عبارة عن استعداد النفس لا استخراج المطلوب بلا تعب كذا فی الجرجاني • **الصفي** هو شیی نفیس من الغنائم استصفاه النبي صلی الله علیه وسلم لنفسه قبل القسمة كسيف او فرس او امة كذا فی الجرجاني • ]

**الصداء** بالمد در اصطلاح متصرفه اندک پوششی که از ظلمت هیئة نفس بر وجه دل باشد و محبوب گرداند دل را از قبول حقائق و تجلیات انوار تا اگر در سوراخ دل برسد بحد حرمان در آید کذا فی کشف اللغات •

[ **الاصطفاء** نزد سالکن خالص اجتناب را گویند و قد سبق فی فصل الیاء من باب الجیم • ]

### \* باب الضار المعجمة \*

**فصل الالف \* الضوء** بالفتح و سکون الواو روشنی و هو غني عن التعريف و ما يقال فی تعريفه فهو من خواصه و احكامه فقیل الضوء کمال اول للشفاف من حیث هو شفاف و اما اعتبار قید

الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسيته بل في شفاليته و المراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي • وقال الامام انه كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئين آخر وعكسه اللون فهو كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئين آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصير مستغيثا لا يكون مركبا • أعلم انهم اختلفوا فيه فزعم بعض الحكماء المتقدمين ان الضوء اجسام مغار تنفصل من المضيئ وتصل بالمستضيئ تمسكا بانه متحرك بالذات كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وكل متحرك بالذات جسم و المحققون على انه ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل وليست له حركة اصلا بل حركته وهم محض و تخيل باطل و سبب التوهم حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيئ فيتوهم انه تحرك منه و وصل الى المقابل ولما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيئ عال كالشمس تخيل انه ينحدر فالصواب ان حدثت في القابل المقابل دفعة و ايضا سبب آخر للتوهم وهو انه لما كان حدوثه في الجسم المقابل تابعا للموضع من المضيئ ومحاذاته اياه فان زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول و حدثت في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة و ايضا يرد عليهم الظل فانه متحرك بحركة صاحبه مع الاتفاق على انه ليس بجسم ثم ان القائلين بكون الضوء كيفية لا جسما منهم من قال الضوء هو مراتب ظهور اللون و ادعى ان الظهور المطلق هو الضوء و الخفاء المطلق هو الظلمة و المتوسط بينهما هو الظل و يختلف مراتبه بحسب القرب و البعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا و لمعانا و ليس الامر كذلك بل ليست هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه و التفرقة بين اللون المستغيث و المظلم بسبب ان احدهما خفي و الآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المسبب و قد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك قهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية و المحققون على ان الضوء و اللون متغايران حسا و ذلك ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوء دون لونه اذ لا لون له و كذا المار في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوء لا لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما وجد اللون بدونه ايضا فان السواد و غيره من الالوان قد لا يكون مضيئا

\* التقسيم \* الضوء قسمان ذاتي و هو القائم بالمضيئ لذاته كما للشمس و سائر الكواكب سوى القمر فانها مضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوها من مضيئ آخر و يسمى هذا الضوء بالضياء ايضا و قد يخص اسم الضوء به اي بهذا القسم و عرضي و هو القائم بالمضيئ لغيره كما للقمر و يسمى نورا اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء و القمر نورا اي جعل الشمس ذات ضياء و القمر ذات نور و العرضي قسمان ضوء اول و هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته بكنهه جرم القمر و ضوء

وجه الارض المقابل للشمس و ضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار و عقيب الغروب و يسمى بالظل ايضا وقد يقال الضوء الثاني ان كان حاصل في مقابلة الهواء المضيئ يسمى ظلا و بالجملة فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من الغير و ذلك الغير اما مضيئ بالذات او بالغير فانحصرت الاقسام في الثلث و قد يقسم الضوء الى اول و ثان فالاول هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته و الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره فعلى هذا الضوء الذاتي غير خارج عن التقسيم و لم يكن التقسيم حاصرا كذا في شرح المواقف • اعلم ان مراتب المضيئ في كونه مضيئا ثلث ادناها المضيئ بالغير فهنا مضيئ و ضوء يغيره و شيى ثلث افاد للضوء و اوسطها المضيئ بالذات ب ضوء هو غيره اي الذي تقتضي ذاته ضوه اقتضاءً يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاه الضوء فهذا المضيئ له ذات و ضوء يغير ذاته و اعلاها المضيئ بذاته ب ضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيئ بذاته لا ب ضوء زائد على ذاته و ليس المراد بالمضيئ هنا معناه اللغوي اي ما قام به الضوء بل المراد به ان ما كان حاصل لكل واحد من المضيئ بغيره و المضيئ ب ضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى و اكمل فانه ظاهر بذاته و مظهر لغيره على حسب قابليته للظهور كذا في شرح التجريد في بحث الوجوب \* فائدة \* هل يتكيف الهواء بالضوء او لا منهم من منعه و جعل اللون شرطه و لا لون للهواء لبساطته فلا يقبل الضوء و منهم من قال به و التوضيح في شرح المواقف \* فائدة \* ثمه شيى غير الضوء يتفرق اي يتألا و يلمع على بعض الاجسام المستنيرة و كانه شيى يفيض من تلك الاجسام و يكاد يستر لونها و هواي الشيى المتفرق لذلك الجسم اما لذاته و يسمى شعاعا كما للشمس من التلألؤ و اللعان الذاتي و اما من غيره و يسمى حينئذ بريقا كما للمرأة التي حازت الشمس و نسبة البريق الى اللعان نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع و الضوء ذاتيان للجسم و البريق و النور مستفادان من غيره [ دانستني است كه فرق درميان ضوء و نور آن است كه ضوء بيشتر در اثر مضيئ بالذات مستعمل مى شود و نور عام است خواه اثر مضيئ بالذات باشد خواه اثر مضيئ بالعرض چنانچه در آيت شريفة هو الذي جعل الشمس ضياء و القمر نورا بان اشارت است و براي همين فائده فرمود فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم يعنى اثر آن ائش ب واسطه و بيواسطه همه بريان رفت و هيچ نام و نشان ازان باقى نماند و د يگر فرق آنست كه ضوء بيشتر در لعان حسي مستعمل ميشود و نور در لعان حسي و باطني هكذا في التفسير الغريزي • ]

الضياء بالكسر و شذائي و در اصطلاح صوفيه رؤيت اشياء بعين حق • بيت • ديدنه بكشاي خدا را

مى بين • عين او را بعين باقى بين • كذا في كشف اللغات •



## فصل الباء الموحدة \* الضرب . بالفتح و سكون الراء عند شعراء العرب والعجم الجزء الاخير

من المصراع الثاني ويسمى عجز ايضا وقافية ايضا عند البعض كما في المطول وغيره • وعند المنطقيين هو اقتران الصغرى بالكبرى في القياس الحلي ويسمى قرينة ايضا ويجيء في فصل النون من باب القاف • وعند المحاسبين هو تحصيل عدد ثالث نسبتته الى احدهما كنسبة العدد الآخر الى الواحد مثلا مضروب الخمسة في الاربعة وبالعكس وهو عشرون نسبتته الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الواحد فكما ان العشرين اربعة امثال الخمسة كذلك الاربعة اربعة امثال الواحد ويقال ايضا بعكس النسبة هو تحصيل عدد ثالث نسبة احدهما اليه كنسبة الواحد الى العدد الآخر ويسمى احد العددين مضروبا والعدد الآخر مضروبا فيه والعدد الثالث حاصل الضرب وقد يسمى بالمضروب ايضا كما يستفاد من اطلاقهم ويقال ايضا هو طلب عدد ثالث اذا قسم على احدهما خرج العدد الآخر فان القسمة كذلك لازمة للاربعة المتناسبة كما تقرر عندهم فالعشرون اذا قسم على الخمسة خرج الاربعة و اذا قسم على الاربعة خرج الخمسة وتحقيق التفاسير يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين ولما كان العدد قسامين لانه اما مفرد او مركب صار الضرب على ثلاثة اقسام لانه اما ضرب مفرد في مفرد او في مركب او ضرب مركب في مركب وايضا العدد اما صحيح او كسر او مختلط من الصحيح والكسر فبهذا الاعتبار ينقسم الضرب الى تسعة اقسام لكنه لا يعتبر العكس في الضرب ان لا تأثير له فيه فيبقى خمسة اقسام ضرب الصحيح في الكسر او في المختلط وضرب الكسر في الكسر او في المختلط وضرب المختلط في المختلط والضرب المنحط هو ان يضرب احد الجنسين في الآخر ويؤخذ الحاصل منحطاً بمرتبة فالحاصل من ضرب الدرجة في الدقيقة مثلا منحطاً ثوان وبدونه دقائق ولذا ذكر عبد العلي القوشجي في شرح زيج الخ بيكي ضرب منحط عبارات ار آنست كه حاصل ضرب را بر شصت قسمت كنند چنانكه قسمت منخط آنست كه خارج قسمت را در شصت ضرب كنند انتهى • وضرب شكلى در شكلى نزد اهل رمل عبارتست از جمع جميع مراتب متجانسه هر دو شكل مضروب و مضروب فيه مثلا خواستيم كه ضرب كنيم  $\frac{1}{2}$  را در  $\frac{1}{3}$  مرتبه آتش هر دو جمع نموديم سه شد چه زوج را دو عدد است و فرد را يك عدد مجموع سه شد و چون سه فرد است ازو حاصل ضرب فرد شد باز مرتبه باد هر دو گرفتيم و جمع نموديم چهار شد و چهار زوج بود پس حاصل ضرب زوج شد باز مرتبه آب هر دو جمع نموديم فرد حاصل شد باز مرتبه خاك هر دو جمع كرديم دو حاصل شد كه زوج است پس حاصل ضرب  $\frac{1}{2}$  در  $\frac{1}{3}$  اين شد  $\frac{1}{6}$  وهو المطلوب هكذا في كتب الرمل و حاصل ضرب را نتیجه و لسان الامر گویند و شكل مضروب فيه را شريك نامند •

[ ضرب المثل و هو ذكر شيى ليظهر اثره في غيره و لابد في ضرب المثل من المائلة و انما سمي

مثلا لانه جعل مضربه و هو ما يضرب به ثانيا مثلا لمورده و هو ما ورد فيه اولا ثم استعير لكل حالة اوقصة

او صفة لها شأن و فيها غرابة وقد ضرب الله الامثال في القرآن تذكيرا ووعظا مما اشتمل منها على تفاوت في ثواب او على احباط عمل او على مدح او ذم او ثواب او عذاب او نحو ذلك و فيه تقريب المراد للعقل و تصويره بصورة المحسوس و تبكيت لخصم شديد الخصومة و قمع لصورة الجامع الآبي و لذلك اكثرها الله تعالى في كتابه و في سائر كتبه قال الله تعالى و لقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون • و الامثال لا تتغير بل تجري كما جاءت الا ترى الى قولهم اعط القوس باريا بتسكين الياء و ان كان الاصل التحريك و قولهم ضيعت اللبن في الصيف بكسر التاء و ان ضرب ثانيا للمذكر هكذا في كليات ابي البقاء • ]

**الاضراب** بكسر الهمزة عند النجاة هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه و الفرق بينه وبين الاستدراك قد سبق في فصل الكاف من باب الدال فعلى هذا معنى الاضراب الابطال لما قبله و قد يكون بمعنى الانتقال من غرض الى آخر • قال في الاتقان لفظ بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة يكون معنى الاضراب الابطال لما قبلها نحو قوله تعالى و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون اى بل هم عباد و قوله تعالى ام يقولون به جنه بل جاء هم بالحق و تارة يكون معناه الانتقال من غرض الى آخر في الاسناد كقوله تعالى و لدينا كتاب ينطق بالحق و هم لا يظلمون بل قلوبهم في غموة من هذا و اما اذا تلاها اى كلمة بل مفرد فهي حرف عطف و لا يقع مثله في القرآن •

**المضاربة** لغة السير في الارض و شرعا عقد شركة في الربح بمال من رجل و عمل من آخر [ و هي ايداع اولاً و توكيل عند العمل اى عند تصرف المضارب في رأس المال و شركة عند تحقق الربح و ظهوره و غصب ان خالف و بضاعة ان شرط كل الربح لرب المال و قرض ان شرط كل الربح للمضارب كذا في الجرجاني ] و صورتها ان يقول رب المال دفعته اليك مضاربة او معاملة على ان يكون لك من الربح جزء معين كالنصف و الثلث و يقول المضارب قبلت و فيد الربح احتراز عن مزارعة يكون البذر فيها لرب الارض فان الحاصل من الزراعة يسمى في العرف بالخارج لا بالربح و عن الشركة في رأس المال لا غير فانه شرط مفسد للمضاربة و قولنا بمال من رجل و عمل من آخر اكتفاء بالاقول فلا يخرج به رجلا و اكثر لكنه يخرج عن التعريف ما اذا كان العمل منهما فانه مضاربة ايضا و قد تفسر ايضا بدفع المال الى غيره ليتصرف فيه و يكون الربح بينهما على ما شرطا ثم ان قيدت المضاربة ببعد او وقت او سلعة او شخص او نوع تجارة سميت مضاربة مقيدة و خاصة و الاسميت مطلقة و عامة و سمي ذلك العقد بها لان المضارب يسير في الارض غالبا لطلب الربح و المضارب بكسر الراء هو الرجل الآخر الذي جعل العمل له هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و في شرح المنهاج المضاربة لغة اهل العراق و اهل الحجاز يسمونها بالقراض •

**المضطرب** على صيغة اسم الفاعل من الاضطراب هو عند المحديثين حديث اختلف في سنه او متنه الرواة المستوية في الصفات فان ترجحت صفة احدهما على صفة الآخر بان يكون احفظ او اكثر صحة للمروري عنه او غيرهما من وجوه الترجيح فالحكم للراجع ولا يضطرب اليه فالاضطراب يقع في الاسناد وفي المتن وفيهما الا ان وقوعه في الاسناد اكثر وقل ان يحكم الحديث بالاضطراب بالنسبة الى الاختلاف في المتن دون الاسناد كما في حديث فاطمة بنت قيس قالت سألت ابا سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الزكوة فقال ان في المال حقاسوى الزكوة فهذا حديث قد اضطرب لفظه ومعناه فرواه الترمذي هكذا عن رواية شريك عن ابي حمزة عن الشعبي عن فاطمة ورواه ابن ماجة عن هذا الوجه بلفظ ليس في المال حق سوى الزكوة فهذا اضطراب لا يقبل التاويل هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة وشرح النخبة وشرحه •

**فصل الدال المهلة \* التضاد** بتشديد الدال يطلق على معان • منها التقابل والتناهي في الجملة وفي بعض الاحوال وبهذا المعنى وقع في تعريف الطباق كما في المطول والظاهر ان هذا المعنى لغوي فان التضاد في اللغة بمعنى بايديكردشمي وناهتائي والتناهي بمعنى بايديكردنيست كردن • ومنها الطباق والجمع بين معنيين متضادين كما يجيى في فصل القاف من باب الطاء وهذا المعنى من مصطلحات اهل البدع • و يلحق به ما يسمى ايهام التضاد وهو الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معانيهما الحقيقيان نحو قول دعبل • شعر • لا تعجبي يا سلم من رجل • ضحك المشيب برأسه فبكى • يعني بالرجل نفسه وبالضحك الظهور التام فلا تضاد بين البكاء وظهور المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي مضادا لمعنى البكاء واما سمي بايهام التضاد لان المعنيين المذكورين وان لم يكونا متقابلين حتى يكون التضاد حقيقيا لكنهما قد ذكرا بلفظين يوهمان بالتضاد نظرا الى الظاهر والحمل على الحقيقة كذا في المطول • ومنها كون المعنيين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمعنيان يسميان بالمتضادين والضدين وهو من مصطلحات المتكلمين كما في تهذيب الكلام و شرح المواقف وعليه اصطلاح الفقهاء ايضا • قال الجلي في حاشية التلويح اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا صرح به في التحقيق انتهى فقولهم معنيان اي عرضان يخرج العدم والوجود لانهما ليسا عرضيين وكذا الاعدام لذلك وكذا الجوهر والعرض وهو ظاهر وكذا القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا عندهم لانه قسم من الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه فهذه الامور لاتضاد في شئ منها وكذا الامور الاضافية لعدم كونها موجودة عندهم وقولهم يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولهم لذاتيهما اي يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات

فلا ينبغي ما يقال ان التقابل بالذات انما هو بين العجائب و السلب و فيما عداها بالواسطة وخرج بهذا القيد العلم بالحركة و السكون معا فان هذين العلمين و ان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما للمعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بناء على ان المطابقة معتبرة عندهم في العلم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين اعني كون شخص واحد متحركا و ساكنا في آن واحد فتدبر و كذا الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متناقضين بالذات و قولهم من جهة واحدة الاولى حذفه لعدم ظهور الفائدة • و ما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع و الانقراق فانهما موجودان عندهم يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لامن جهتين اذ يجوز ان يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الى جسم و افتراق بالنسبة الى آخر فمدفوع بان الكون الموجود امر شخصي يعرض له اعتباران فالموجود في الخارج لا تعدد فيه و ان اعتبر مع الاضافة فهو امر اعتباري لا وجود له و كذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد و البياض الذين في البلقة و الخططين الذين في السطح فان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانقاع الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الاولى و كون الخط و السطح و النقطة من الامور الاعتبارية عندهم و المراد امتناع الاجتماع بعد عدم اشتراكهما في الصفات النفسية فخرج التماثل فان المتماثلين عند الاتعري لا يجتمعان ايضا • ثم اعلم ان اتحاد المحل لم تشترطه المعتزلة و قالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد او في محلين و قالوا العلم بالشئ كالسواد مثلا اذا قام بجزء في القلب فانه يضاد الجهل بذلك الشئ بجزء آخر من القلب و الا اي ان لم يكن بينهما تضاد اتصفت الجملة بهما اذ الصفات التابعة للحياة اذا قامت بجزء من شئ ثبت حكمها للجملة و المراد بالجهل الجهل المركب فان الجهل البسيط عدمي عندهم و زاد عليه ابو الهذيل و من تبعه فلم يشترط المحل و ذهب الى ان ارادته تعالى تضاد كراهيته تعالى و هما صفتان حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته تعالى لامتناع قيام الحوادث به و لا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها و هما متضادان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا و كارها معا لشئ واحد • ويرد عليهم الموت و الحياة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما • و اعلم ايضا ان جمهور المعتزلة على ان المتماثلين يجوز اجتماعهما فهم لا يعتبرون عدم الاشتراك في الصفات النفسية و يخرجون التماثل بقيد امتناع الاجتماع • و منها التقابل بين امرين وجوديين بحيث لا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر و هذان الامران يسميان بالمتضادين و الضدين و هذا من مصطلحات الحكماء فالضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضادين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على

مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وإن لم يكن المتكلمون قائلين بدخولهما في تعريف الضدين وكذا الحال في المتماثلين ثم المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه وبهذا القيد خرج السلب والابجاب والعدم والملكة بقولهم لا يتوقف الخ خرج التضاييف وهذا هو التضاد المشهورى سمي به لاشتهاره بين عوام الفلاسفة وقد يشترط ان يكون بين هذين الامرين غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فهما متعاندان لاضدان وهذا هو التضاد الحقيقي سمي به لكونه المعتبر في العلوم الحقيقية هذا هو المسطور في اكثر الكتب • وفي شرح المقاصد ناقلاً عن الشيخ انه يشترط في التضاد المشهورى ايضا غاية الخلاف هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبد الحكيم \* فائدة \* الفرق بين الضد والنقيض ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود والاضدان لا يجتمعان لكن يرتفعان كالسواد والبياض كذا في بحر الجواهر \* فائدة \* قالوا قد يلزم احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض للثلج او لبعينه كالحرارة والسكون للجسم فانه لا يخلو عنهما وقد يخلو عنهما معا اما مع اتصانه بوسط ويعبر عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما بدون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان وايضا قد يمكن تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو المحل عنهما معا بان يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض او لا يمكن ذلك كالحرارة الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد فان قلنا يجب ان يكون بينهما سكن \* فائدة \* التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اي لاتضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد بل تحت جنسين واما التضاد بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد ولا يكون التضاد الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجة تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة والخير والشرف من عدم والملكة وضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لاتضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكل ذلك ثبت بالاستقراء كذا في شرح المواقف •

الضد بالكسر في اللغة ناهتا وعند المتكلمين والفهاء هو المقابل وعند الحكماء هو قسم من المقابل كما عرفت • ولغات الاضداد يجيى في فصل الواو من باب اللام •

الضمان بالكسر وتخفيف الميم عند الاطباء هو ان تخلط ادوية بمائع ويلين ويوضع على العضو والفرق بينه وبين الطلاء ان الطلاء ارق من الضمان لانه لا يساعد اليه ويجري معها كذا في الاقسرائى •

وفي بحر الجواهر و اصل المضد الشد يقال ضد رأسه و جرحه اذا شده بالضادة وهي خرقه يشد بها العضو  
المأوف ثم نقل لوضع الدواء على الجرح وغيره و ان لم يشد •

### فصل الرء المهمة \* الضرورة في اللغة الحاجة وعند اهل السلوك هي ما لبد للنسان

في بقائه و يسمى حقوق النفس ايضا كما في مجمع السلوك • وعند المنطقيين عبارة عن استحالة  
انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع او عن امر منفصل عنها فان بعض  
المفارقات لو اقتضى الملازمة بين امرين يكون احدهما ضروريا لآخر فكان امتناع انفكاكه من خارج  
و المراد استحالة انفكاك نسبة المحمول الى الموضوع فتدخل ضرورة السلب • و المعتبر في القضايا الموجبة  
هي الضرورية بالمعنى المذكور • وقيل المعتبر فيها الضرورة بمعنى اخص من الاول وهو استحالة  
انفكاك المحمول عن الموضوع لذاته و الصحيح الاول و تقابل الضرورة للاضرورة وهي الامكان • ثم الضرورة  
خمس الاولى الضرورة الازلية وهي الحاملة ازلا و ابدا كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة الازلية و الازل  
دوام الوجود في الماضي و الابد دوامه في المستقبل • و الثانية الضرورة الذاتية اي الحاملة  
ما دامت ذات الموضوع موجودة وهي اما مطلقة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او مقيدة  
بنفي الضرورة الازلية او بنفي الدوام الازلي و المطلقة اعم من المقيدة لان المطلق اعم من المقيد و المقيدة  
بنفي الضرورة الازلية اعم من المقيدة بنفي الدوام الازلي لان الدوام الازلي اعم من الضرورة الازلية فان  
مفهوم الدوام شمول الازمنة و مفهوم الضرورة امتناع الانفكاك و متى امتنع انفكاك المحمول عن الموضوع  
ازلا و ابدا يكون ثابتا له في جميع الازمنة ازلا و ابدا بدون العكس فيكون نفي الضرورة الازلية اعم من  
نفي الدوام الازلي و المقيد بالاعم اعم من المقيد بالاخص لانه اذا صدق المقيد بالاخص صدق المقيد بالاعم  
و لا ينعكس و فيه ان هذا على الاطلاق غير صحيح فان المقيد بالقييد اعم انما يكون اعم اذا كان اعم مطلقا  
من القيديين او مساويا للقييد اعم اما اذا كان اخص من القيديين او مساويا للقييد الاخص فهما متساويان  
او كان اعم منهما من وجه فيحتمل العموم و التساوي كما فيما نحن بصدده • و الضرورة الازلية اخص من الضرورة  
الذاتية المطلقة لان الضرورة متى تحققت ازلا و ابدا تتحقق مادام ذات الموضوع موجودة من غير عكس  
هذا في اليجاب و اما في السلب فهما متساويان لانه متى سلب المحمول عن الموضوع مادامت ذاته  
موجودة يكون مساويا عنه ازلا و ابدا لامتناع تبوته في حال العدم و مباينة للاخيرين اما مباينتها للمقيدة  
بنفي الضرورة الازلية فظاهر و اما مباينتها للمقيد بنفي الدوام الازلي فللمباينة بين نقيض العام و عين  
الخاص • و الثالثة الضرورة الوصفية وهي الضرورة باعتبار وصف الموضوع و تطلق على ثلاثة معان  
الضرورة مادام الوصف اي الحاملة في جميع اوقات اتصاف الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل  
انسان كاتب بالضرورة مادام كاتب و الضرورة بشرط الوصف اي ما يكون للوصف مدخل في الضرورة

كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتباً والضرورة لاجل الوصف اى يكون الوصف منشأ  
الضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك بالضرورة ما دام متعجباً . والاولى اعم من الثانية من وجه لتصادقهما  
في مادة الضرورة الذاتية ان كان العنوان نفس الذات او وصفا لازماً كقولنا كل انسان او كل ناطق حيوان  
بالضرورة وصدق الاولى بدون الثانية في مادة الضرورة اذا كان العنوان وصفا مفارقاً كما اذا بدل الموضوع  
بالكاتب و بالعكس في مادة لا يكون المحمول ضرورياً للذات بل بشرط مفارق كقولنا كل كاتب متحرك  
الاصابع فان تحرك الاصابع ضروري لكل ما صدق عليه الكاتب بشرط اتصافه بالكتابة وليس بضروري  
في اوقات الكتابة فان نفس الكتابة ليست ضرورية لما صدق عليه الكاتب في اوقات ثبوتها فكيف يكون  
تحرك الاصابع التابع لها ضرورياً وكذا النسبة بين الاولى والثالثة من غير فرق والثانية اعم  
من الثالثة لانه متى كان الوصف منشأ الضرورة يكون للوصف مدخل فيها بدون العكس كما اذا قلنا  
فى الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة فانه يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة  
فان ذات الدهن لو لم يكن له دخل فى الذوبان وكفى الحرارة فيه كان الحار ذائباً اذا صار حاراً  
ثم الضرورة بشرط الوصف اما مطلقة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الضرورة الذاتية او بنفي  
الدوام الازلي او بنفي الدوام الذاتي والقسم الاول اعم من الاربعة الباقية لان المطلق اعم من المقيد  
والثاني اعم من الثلاثة الباقية لان الضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية والدوام الازلي والدوام  
الذاتي فيكون نفيها اعم من نفيها والثالث والرابع اعم من الخامس لانه متى صدقت الضرورة بشرط  
الوصف مع نفي الدوام الذاتي صدقت مع نفي الضرورة الذاتية او مع نفي الدوام الازلي والا لصدقت  
مع تحققها فتصدق مع تحققها فتصدق مع تحقق الدوام الذاتي هذا خلف وليس متى صدقت مع نفي  
الضرورة الذاتية او نفي الدوام الازلي صدقت مع نفي الدوام الذاتي لجواز ثبوته مع انتفائهما وبين  
الثالث والرابع عموم من وجه لتصادقهما في مادة لا تخلو عن الضرورة والدوام وصدق الثالث فقط في  
مادة الدوام المجرد عن الضرورة وصدق الرابع فقط في مادة الضرورة المجردة عن الدوام الازلي وكذا  
بين الضرورة بشرط الوصف و الضرورة الذاتية اذ الضرورية قد لا تكون بشرط الوصف وقد تكون بشرط  
الوصف فتتصادقان اذا اتحد الوصف والذات وتصدق الضرورة المشروطة فقط ان كان الوصف مغايراً  
للذات نعم الضرورة ما دام الوصف اعم من الذاتية لانه متى ثبت في جميع اوقات الوصف ثبت  
في جميع اوقات الذات بدون العكس . الرابعة الضرورة بحسب وقت اما معين كقولنا كل قمر منخسف  
بالضرورة وقت الكيلولة و اما غير معين بمعنى ان التعيين لا يعتبر فيه لا بمعنى ان عدم التعيين معتبر فيه  
كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما و على التقديرين فهي اما مطلقة وتسمى وقتية مطلقة  
ان تعين الوقت ومنتشرة مطلقة ان لم يتعين و اما مقيدة بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية

او بنفي الدوام الازلي او الذاتي او الوصفي فهذه اربعة عشر قسما وعلى التقادير فالوقت اما وقت الذات اى تكون نسبة المحمول الى الموضوع ضرورية في بعض اوقات وجود ذات الموضوع واما وقت الوصف اى تكون النسبة ضرورية في بعض اوقات اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل معتد نام في وقت زيادة الغذاء على بدل ما يتحلل وكل نام طالب للغذاء وقتا ما من اوقات كونه ناميا فالاقسام تبلغ ثمانية وعشرين والصابغة في النسبة ان المطلق اعم من المقيد والمقيد بالمقيد الاعم اعم وكل واحد من السبعة بحسب الوقت المعين اخص من نظيره من السبعة بحسب الوقت الغير المعين فان كلما يكون ضروريا في وقت معين يكون ضروريا في وقت ما من غير عكس وكل واحد من الاربعة عشر بحسب وقت الذات اعم من نظيره من الاربعة عشر بحسب وقت الوصف لان وقت الوصف وقت الذات من غير عكس فكل ما هو ضروري في وقت الوصف فهو ضروري في وقت الذات والسرفي صيرورة ما ليس بضروري ضروريا في وقت ان الشيء اذا كان منتقلا من حال الى حال آخر فربما تؤدي تلك الانتقالات الى حالة تكون ضرورية له بحسب مقتضى الوقت ومن ههنا علم انه لا بد ان يكون للوقت مدخل في الضرورة لذات الموضوع ايضا كما ان للقمر مدخلا في ضرورة الانخساف فانه لما كان بحيث يقتبس النور من الشمس و تختلف تشكيلاته بحسب اختلاف او ضاعه منها فلهذا

• او لتحليلولة الارض وجب الانخساف • الخامسة الضرورة بشرط المحمول وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط الثبوت او السلب ولا فائدة فيها لان ككل محمول فهو ضروري للموضوع بهذا المعنى \* فائدة \* اذا قيل ضرورة او ضرورة مطلقة او قيل كل ج ب بالضرورة و ارسلت غير مقيدة بامر من الامور فعلى اية ضرورة تقال فقال الشيخ في الاشارات على الضرورة الازلية وقال في الشفاء على الضرورة الذاتية وانما لم يطلق الشيخ الضرورة المطلقة على غيرها من الضرورات لانها مشتملة على زيادة من الوصف والوقت فهي كالجزم من المحمول • اعلم ان ما ذكر من الضرورة والا مكان هي التي تكون بحسب نفس الامر وقد يكونان بحسب الدهن وتسمى ضرورة ذهنية و امكانا ذهنية فالضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كانيا في جزم العقل بالنسبة بينهما والا مكان الذهني ما لا يكون تصور طرفيه كانيا فيه بل يتروك الدهن بالنسبة بينهما والضرورة الذهنية اخص من الخارجية لان ككل نسبة جزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كانت مطابقة لنفس الامر والا ارتفع الامان عن البديهيات ولا ينعكس اى ليس كلما كان ضروريا في نفس الامر كان العقل جازما به بمجرد تصور طرفيه كما في النظريات

الحقة فيكون الامكان الذهني اعم من الامكان الخارجي لان نقيض الاخص من نقيض الاخص •

**الضرورة المطلقة** عند المنطقيين قضية موجبة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع

او بضرورة سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الانسان



بحسب الضرورة سميت ضرورية لاشتمالها على الضرورة و مطلقة لعدم تقييد الضرورة فيها بوصف او وقت هكذا  
في شرح المطالع •

**الضرورة الشعرية** هو حفظ وزن الشعر الداعي الى جواز ما لا يجوز في النثر و هو عند الاكثر  
عشرة امور على ما هو في الشعر المنسوب الى الزمخشري •

• شعر •

ضرورة الشعر عشر عدّ جملتها • قطع و وصل و تخفيف و تشديد • مد و قصر و اسكان و تحريك • و منع  
صرف و صرف تم تعديد بالقصع هو في الهمزة الوصلية فان الاصل فيه الوصل بما قبله و قد يقطع في الشعر  
كما في همزة باب الافتعال و غيره و الوصل كما في الهمزة القطعية فان الاصل فيه القطع عما قبله و قد  
يوصل في الشعر كما في همزة باب الافعال و التخفيف كما في الحرف المشدد و التشديد في الحرف  
المخفف و المد في الالف المقصورة و القصص في الالف الممدودة و الاسكان في المتحرك و التحريك  
في الساكن و منع الصرف في المنصرف و الصرف في غير المنصرف هكذا في شروح الالفية • [

**الضروري** لغة يطلق على ما اكره عليه و على ما تدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل مما يخصصه  
و على ما سلب فيه الاختيار على الفعل و الترك كحركة المرتعش [ و في الجرجاني الضرورة مشتقة  
من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له و في الكموي حاشية الاشباه ههنا خمس مراتب ضرورة و حاجة  
و منفعة و زينة و فضول فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول المنوع هلك او قارب الهلاك و هذا يبيح  
تناول الحرام و الحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح  
تناول الحرام و يبيح الفطر في الصوم و المنفعة كالذي يشتهي خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم و الزينة  
كالمشتهي بالكلوى و السكر و الفضول التوسع باكل الحرام و الشبهة انتهى ] و في عرف العلماء يطلق على  
معان • منها مقابل النظري اي الكسبي فالمتكلمون على انهما اي الضروري و الكسبي قسمان للعلم  
الحادث فعلم الله تعالى لا يوصف بضرورة و لا كسب و المنطقيون على انهما قسمان لمطلق العلم و علم الله  
تعالى داخل عندهم في الضروري لعدم توقعه على نظر فعره القاضي ابوبكر من المتكلمين بانه العلم  
الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا اي لزوما لا يقدر المخلوق  
على الانفكاك عن ذلك العلم مطلقا اي لا بعد الحصول و لا قبله فان عدم القدرة من جميع الوجوه اقوى  
و اكمل من عدمها من بعض الوجوه دون بعض و لا يخفى ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فخرج  
بهذا النظري فانه يقدر المخلوق على الانفكاك عنه قبل حصوله بان يترك النظر فيه و ان لم يقدر  
على الانفكاك عنه بعد حصوله و اما صح تفسيرنا قوله لا يجد بقولنا لا يقدر لانك اذا قلت فلان يجد الى  
هكذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه و اذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه و اما اخترنا  
ذلك التفسير لدفع ما اورد على الحد من انه يلزم خروج العلوم الضرورية بسرها لانها تنفك

بطريان امداد العلم من النوم والغفلة وبفقد مقتضيه كالحس والوجدان والتواتر والتجربة وتوجه العقل . فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدورينائي اللزوم المذكور في التعريف فلايراد باق بحاله . قلت المراد باللزوم معناه اللغوي وهو الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور فأخر كلامه تفسير لاوله وتلخيص التعريف ما قيل من ان الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ولا شك انه اذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وبالعكس لانه لامعنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذي هو الانفكاك مقدورا وكذا العكس اي اذا كان الانفكاك مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدورا فمؤدى العبارتين واحد فمن الضروريات المحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لما عرض الغلط بل يتوقف على امور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا فان حصولها دائر على النظر وجودا وعدمها فتكون مقدورة لنا اذا لامعنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه وذا لاينافي توقفا على تصور الاطراف فتدبر فانه زلت فيه اقدام ومنها المحسوسات بالحواس الباطنة كعلم الانسان بالمه ولذته ومنها العلم بالامور العادية ومنها العلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها كعلمنا بان النفي والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان . فان قلت اليس ذلك العلم حاصل لنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا لحصوله بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعنى كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام والنظري هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة والقييد الاخير لاخراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة . وقال القاضي ابوبكر واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح . قال الامدي معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر انتفاء الآفات وازداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب كما هو مذهب البعض ولا توليد كما هو مذهب البعض الآخر فان مذهب القاضي ان حصوله عقيب النظر بطريق العادة حال كون عدم انفكاك النظر عنه مختصا حصولا بالنظر فخرج العلم بالعلم بالشئى الحاصل عقيب النظر فانه غير منفك عن العلم بالشئى عند القاضي والعلم بالشئى عقيب النظر لا ينفك عن النظر لكنه لا يكون له اختصاص بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشئى سواء كان العلم بالشئى حاصل بالنظر او بدونه . ولا يخفى ان تضمن الشئى للشئى على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلايراد ان دلالة التضمن على القيدىن خفية فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدور سواء فان الالهام والتعليم لكونهما فعل الغير غير مقدورين لنا وكذلك التصفية اذ المراد منه ان يكون مقدورا لكل او الاكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يفى مزاجه بالمجاهدات الشاقة فالنظري والكسبي عنده متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح

وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدر لنا ومن يرى جواز الكسب بغير النظر بناء على جواز طريق آخر مقدر لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اى النظري يلزم الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين • [ أعلم ان الضروري قد يقال في مقابلة الاكتمالي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اى يكون حاملا من غير اختيار للمخلوق والاكتمالي هو ما يكون حاملا بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصناء وتقليب الحدثة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتمالي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالى اكتمالي دون العكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتماليا اى حاملا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاملا بدون الاستدلال هكذا في شرح العقائد النسفي للتفتازاني ] • وقال المنطقيون العلم بمعنى الصورة الحاملة اما بديهي وهو الذي لم يتوقف حصوله على نظرو كسب ويسمى بالضروري ايضا واما نظري وهو الذي يتوقف حصوله على نظرو كسب اى البديهي العلم الذي لم يتوقف حصوله المعتبر في مفهومه فلا يلزم ان يكون للحصول حصول والتوقف في اللغة درنگ كردن فتعديته بعلى يتضمن معنى الترتب فيفيد قيد التوقف انه لولا لما حصل وقيد الترتب التقدم فيؤول الى معنى الاحتياج ولذا قيل الضروري ما لا يحتاج في حصوله الى نظر فبالقيد الاول دخل العلم الذي حصل بالنظر كالعالم بان ليس جميع التصورات والتصديقات بديها ولا نظريا وبالقيد الثانى العلم الضروري التابع للعلم النظري كالعالم بالعلم النظري فانه وان كان يصدق عليه انه لولا النظر لما حصل لكنه ليس مترتبا على النظر على العلم المستفاد من النظر وان المتبادر من الترتب الترتب بلا واسطة وبما ذكرنا ظهر ان تعريفهما بما لا يكون حصوله بدون النظر والكسب وبما يكون حصوله به بنقصان طرفا وعكسا بالعلمين المذكورين فظهر انه لا يرد على التعريفين ان العلوم النظرية يمكن حصولها بطريق الحدس فلا يصدق تعريف النظر على شئ من اعداده لانه انما يرد لو فسر التوقف على النظر بمعنى انه لولا لامتنع العلم اما اذا فسر بما ذكرنا اعني لولا لما حصل فلا • وتفصيل ذلك ان طرق العلم منحصرة بالاستقراء في البدهاة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس فاذا كان حصوله بشئ سوى النظر لم يكن الناظر محتاجا في حصوله الى النظر ولا يصدق انه لولا لما حصل العلم واذا لم يكن حصوله بما عداه كان في حصوله محتاجا اليه ويصدق عليه انه لولا لما حصل العلم • ثم ان البديهي والنظري يختلف بالنسبة الى الاشخاص فربما يكون نظري لشخص بديها لشخص آخر وبالعكس فقيد الحيثية معتبر في التعريف وان لم يذكروا واما اختلافهما بالنسبة الى شخص واحد بحسب اختلاف الاوقات فمحل بحث لان الحصول معتبر في مفهومهما

اولا وهو بالنظر اوبدونه وبما حررنا اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين فتدبر \* تنبيه \* قد استفيد من تعريفي البديهي والنظري المطلقين تعريف كل واحد من البديهي والنظري من التصور والتصديق فالتصور البديهي كتصور الوجود والشيء والتصديق البديهي كالتصديق بان الكل اعظم من الجزء والتصور النظري كتصور حقيقة الملك والجن والتصديق النظري كالتصديق بحدوث العالم • ثم التصديق عند الامام لما كان عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة فانما يكون بديهيا اذا كان كل واحد من اجزائه بديهيا ومن ههنا تراه في كتبه الحكيمية يستدل ببداهة التصديقات على بداهة التصورات وعلى هذا ذهب البعض الى عدم جواز استناد العلم الضروري الى النظري واما عند الحكميم فنمناط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط فان لم يحتج في حصوله الى نظري يكون بديهيا وان كان طرفاه بالكسب وعلى هذا ذهب البعض الى جواز استناد العلم الضروري الى النظري هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية وما في شرح المطالع وعلم من هذا انه لا فرق ههنا بين المتكلمين والمنطقيين الا بجعلهم الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث وجعل المنطقيين الضروري والنظري من اقسام مطلق العلم • ومنها مرادف البديهي بالمعنى الاخص على ما ذكر المولوي عبد الحكيم اي بمعنى الاولي ويؤيده ما مر ان الضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما على ما ذكر شارح المطالع ثم قال في آخر بحث الموجبات البديهي يطلق على معنيين احدهما ما يكفي تصور طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما وهو معنى الاولي والثاني ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب انتهى • ومنها اليقيني الشامل للنظري والضروري فالضروري على هذا ما لا تأثير لقدرتنا في حصوله سواء كان حصوله مقدورا لنا بان يكون حصوله عقيب النظر عادة بخلق الله تعالى لا بتأثير قدرتنا فيه او لم يكن حصوله مقدورا لنا وعلى هذا قال الامام الرازي العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة لها لزوما ضروريا انتهى فان القسم الاول اي الضروري ابتداء هو البديهي والضروري والقسم الثاني هو الكسبي هكذا استفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في المقصد الرابع من مرمد العلم •

[ الضرر هو سيلان الدم من الجراحة كذا في حدود الامراض • ]

الضمار بالكسر وفتح الميم المخففة لغة المخفي صفة من الاضرار وهو الاخفاء وشرعا مال زائل اليد غير مرجو الوصول غالبا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة كالمال المغصوب اذا لم يكن عليه بينة او الوديعة المجردة فانها في حكم المغصوب •

الاضمار عند اهل العربية يطلق على معان • منها اسكان الثاني المتحرك من الجزء كما في عنوان الشرف وعليه اصطلاح العروضيين • وفي بعض رسائل العروض العربي الاضمار الوقص كلاهما لا يكونان

الاي متفاعلين انتهى والركن الذي فيه الاضمار يسمى مضمرًا بفتح الميم [ مثل اسكن تاء متفاعلين ليبقى متفاعلين فينتقل الى مستعملين • ] ومنها الحذف قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواظف في آخر الموقف الاول الاضمار اعم مطلقا من المجاز بالنقصان لانه معتبر فيه تغير الاعراب بسبب الحذف بخلاف الاضمار نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي ضرب فانفجرت انتهى ومثل هذا في القرآن كثير وقد يفرق بين الحذف والاضمار ويقال ان المضمر ما له اثر في الكلام نحو والقمر قدرناه والمحذوف ما لا اثر له كقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها كما يجيء في لفظ المقضي • وفي الممثل الحذف ما ترك ذكره من اللفظ والنية لاستقلال الكلام بدونه كقولك اعطيت زيدا فيقتصر على المفعول الاول ويحذف المفعول الثاني والاضمار ما ترك من اللفظ وهو مراد بالنية والتقدير كقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها ترك ذكر الاهل وهو مراد لان سؤال القرية محال انتهى • ومنها الاتيان بالضمير وهو اي الضمير ويسمى بالمضمر ايضا اسم كني به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره بوجه ما فبقولهم اسم خرج حرف الخطاب وبقولهم كني به خرج لفظ المتكلم والمخاطب والغائب والمراد بالغائب غير المتكلم والمخاطب اصطلاحا فان الحاضر الذي لا يخاطب يكنى عنه بضمير الغائب وكذا يكنى عن الله تعالى بضمير الغائب وفي توصيف الغائب بقولهم تقدم احتراز عن الاسماء الظاهرة فانها كلها غيب لكن لا بهذا الشرط وقولهم بوجه ما متعلق بتقدم اي تقدم ذكره بوجه ما سواء كان التقدم لفظا بان يكون المتقدم ملفوظا تحقيقا مثل ضرب زيد غلامه او تقديرا مثل ضرب غلامه زيد او كان التقدم معنى بان يكون المتقدم مذكورا من حيث المعنى لا من حيث اللفظ سواء كان ذلك المعنى مفهوما من لفظ بعينه نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى فان مرجع ضمير هو العدل المفهوم من اعدلوا او من سياق الكلام نحو ولا يبره الآية لانه لما تقدم ذكر الميراث دل على ان ثمه مورثا فكانه تقدم ذكره معنى او كان التقدم حكما اي اعتبارا لكونه ثابتا في الذهن كما في ضمير الشأن والقصة لانه انما جئ به من غير ان يتقدم ذكره قصدا لتعظيم القصة بذكرها مبهمة ليعظم وقعها في النفس ثم يفسرها فيكون ذلك ابلغ من ذكره اولا مفسرا وكذا الحال في ضمير نعم رجلا زيد وربه رجلا [ قال السيد السند الشريف الجرجاني الاضمار قبل ذكر المرجح جائز في خمسة مواضع الاول في ضمير الشأن مثل هو زيد قائم وفي ضمير القصة نحو هي هند قائمة والثاني في ضمير ربه نحو ربه رجلا والثالث في ضمير نعم نحو نعم رجلا زيد والرابع في تنازع الفعلين على مذهب اعمال الفعل الثاني نحو ضربني واكرمني زيد والخامس في بدل المظهر عن المضمر نحو ضربته زيدا انتهى ] • اعلم ان الضمير يقابله الظاهر ويسمى مظهرا ايضا • قال الامام الرازي في التفسير الكبير الاسماء على نوعين مظهرة وهي الالفاظ الدالة على ماهية المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان ومضمرة وهي الالفاظ الدالة على شئ ما هو المتكلم او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية

ذلك المعين انتهى \* التقسيم \* للضمير تقسيمات الأول ينقسم الى متصل ومنفصل فالمنفصل المستقل بنفسه اي في التلفظ غير محتاج الى كلمة اخرى قبله يكون كالجزم منها بل هو كالاسم الظاهر كانت في اما انت منطلقا و المتصل غير المستقل بنفسه في التلفظ اي المحتاج الى عامله الذي قبله ليتصل به ويكون كالجزم منه كالالف في ضربا كذا في الفوائد الضيائية • و الثاني الى مرفوع وهو ما يكتفى به عن اسم مرفوع كهو في فعل هو فانه كناية عن الفاعل الغائب و منصوب وهو ما يكتفى به عن اسم منصوب نحو ضربت اباك فاياك كناية عن اسم منصوب و مجرور وهو ما يكتفى به عن اسم مجرور نحو بك • و الثالث الى البارز والمستكن المسمى بالمستتر ايضا فالبارز ما لفظ به نحو ضربت و المستكن ما نوي منه ولذا يسمى منوبا ايضا نحو ضرب اي ضرب هو و المستكن اما ان يكون لارما اي لا يسند الفعل الا اليه وذلك في اربعة افعال وهي افعل و نفعل و تفعل للمخاطب و افعل او غير لازم وهو ما يسند اليه عامله تارة و الي غير اخرى كالمنوي في فعل و يفعل و في الصفات تقول ضرب زيد و ما ضرب الا هو و زيد ضارب غلامه و هند زيد ضاربه هي • ثم اعلم ان الضمير المرفوع المتصل قد يكون بارزا وقد يكون مستكنا و اما ضمير المنصوب و المجرور المتصل فلا يكونان الا بازيين لان الاستتار من خواص المرفوع المتصل لشدة اتصاله بالعامل و انما قيد المرفوع بالمتصل لامتناع استتار المنفصل في العامل لانفصاله هذا كله خلاصة ما في الضوء و الحاشية الهندية الا ان فيها ان هذا التقسيم للمتصل و هكذا في الفوائد الضيائية و من انواع الضمير ضمير الشأن و القصة و هو ضمير غائب يتقدم الجملة و يعود الى ما في الذهن من شأن او قصة فان اعتبر مرجعه مذكرا سمي ضمير الشأن و ان اعتبر مؤنثا سمي ضمير القصة رعاية للمطابقة نحو انه زيد قائم و تفسر ذلك الضمير لابهامه الجملة المذكورة بعده \* فائدة \* قد يوضع المظهر موضع المضمرة و ذلك اي وضع المظهر موضع المضمرة ان كان في معرض التعظيم جاز قياسا و الا فعند سبويه يجوز في الشعر و يشترط ان يكون بلفظ الأول • وعند الاخفش يجوز مطلقا و عليه قوله تعالى ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضيع اجر من احسن عملا اي لانضيع اجرهم كذا ذكر عبد الغفور في بحث المبتدأ و الخبر •

**الاضمار على شريطة التفسير** هو عند النحاة حذف عامل الاسم بشرط تفسير ذلك العامل بما بعده و ذلك الاسم يسمى بالمضمرة على شريطة التفسير و بالمضمرة عامله على شريطة التفسير ثم ان ذلك الاسم قد يكون مرفوعا بفعل مضمرة يفسره الظاهر نحو هل زيد خرج فارتفاع زيد بفعل مضمرة يفسره الظاهر اي هل خرج زيد و ليس ارتفاعه بالابتداء لان هل يقتضى الفعل فلا يليه الاسم الا نادرا و هكذا حكم الاسم الواقع بعد لو وان و اذا و هلا و لا و نحو ذلك لما فيها من اقتضاء الفعل و قد يكون منصوبا نحو قولك عبد الله ضربته فعبد الله منصوب باضمار فعل يفسره الظاهر بمعنى ضربت عبد الله ضربته هكذا في الضوء •

الضبط • الضابطة • الضاعوط • ضغط العين ( ٨٨٦ ) ضغط القلب • الاضجاع • المضارع • ضفدع اللسان  
الضلع

[ فصل الطاء المهملة \* الضبط في اللغة عبارة عن الجزم وفي الاصطلاح اساع الكلام كما يحق

سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بمذاكرته الى حين ادائه الى  
غيره كذا في الجرجاني • ]

[ الضابطة حكم كلي ينطبق على جزئيات و الفرق بين الطابطة والقاعدة ان القاعدة تجمع فروعا

من ابواب شتى والضابطة تجمعها من باب واحد هكذا في الفن الثاني من الاشياء والنظائر • ]

[ الضاعوط هو الكلبوس كذا في حدود الامراض • ]

[ ضغط العين علة يجد العليل في وسط العين كانه جفاء ينضغط ويكون معه ألم شديد وامتناع

عن الحركة و يرمض و يدمع و محل هذه العلة الجلد به هكذا في حدود الامراض • ]

[ ضغط القلب بالفتح مرض يحس الانسان قلبه كانه يضغط ويعصر ثم يغشنى عليه ويسيل من

فمه لعاب كثير و سببه سوداء قليل يترشح على القلب كذا في حدود الامراض • ]

فصل العين المهملة \* الاضجاع بالجيم اسم الامالة كما يجيى في فصل الام من باب الميم •

المضارع بكسر الراء عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو

مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن مرتان كما في عنوان الشرف • و در عروض سيفي ميكرود اصل اين بحر

مثنى است يعني مفاعيلن فاعلاتن چهار بار و مسدس هم مستعمل مى شود • وعند النحاة فعل يشبه

الاسم باحد حروف نايت لفظا لوقوعه مشتركا بين الحال والاستقبال وتخصيصه بالسين اوسوف او اللام

كما يقع الاسم مشتركا بين المعاني وتخصص احدها بالقرينة ومعنى و استعمالا ايضا وصيغته يفعل

واخواته وطريقة اخذه من الماضي معروفة في الكتب النحوية والصرفية • وقال البعض المضارع

حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال كما في الوافي • ومضارع المضاف عندهم هو مشابه المضاف

ويجيب في فصل الفاء •

[ ضفدع اللسان غدة صلبة تعرض تحت اللسان شبيهة بالضفدع ما يفيد دواء الاشقيا فيخرج

منها حجر صلب ذو خشونة كذا في حدود الامراض • ]

الضلع بالكسر وسكون اللام وفتحها لغة صغير من عظام الجنب ويستعمل بمعنى الحاجب • وفي

اصطلاح المهندسين والمحاسبين يطلق على خط مستقيم من الخطوط المحيطة بالزوايا وبالسطوح ذات

الزوايا وعلى الجذر قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات وذلما في المساحة

وذلك لان اهل المساحة يسمون الخطوط المستقيمة المحيطة بالزوايا وبالسطوح ذات الزوايا بالاضلاع

والسطح المربع الذي زواياه قوائم و اضلاعه متساوية وهو الحامل من ضرب ضلع من اضلاعه في نفسه

فالجذر في العدد بمنزلة السطح المربع والجذر بمنزلة الضلع فبهذا الاعتبار يطلق الضلع على الجذر

والمربع على المجذور • أعلم أن الشكل الذي اضلاعه اربعة يسمى بذي الاضلاع الاربعة و الذي اضلاعه ازيد من الاربع يسمى بكثير الاضلاع فان احاطت به خمسة اضلاع يسمى ذا خمسة اضلاع فان كانت تلك الاضلاع متساوية يسمى الخمس وان احاطت به ستة اضلاع فان كانت متساوية يسمى بالسدس وقس على هذا الى العشرة ثم يقال بعد العشرة ذو احد عشر ضلعا و ذو اثنى عشر ضلعا و هكذا الى غير النهاية سواء كانت تلك الاضلاع متساوية او لم تكن هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • و ضلع الكرة قد مر بيانه في لفظ السطح في فصل الحاء من باب السين •

### فصل الفاء \* الضعف بالفتح والضم و سكون العين خلاف القوة و يسمى لا قوة ايضا

وهو قسم من الاستعداد كما يجيى • وعند اهل الصرف كون الكلمة بحيث يقع في ثبوتها كلام كما مر في لفظ الشاذ • و عند اهل المعاني ان يكون تأليف اجزاء الكلام على خلاف القانون النحوي المشهور فيما بين الجمهور و هو مغل بفساحة الكلام و المراد بشهرته ظهوره على الجمهور فلا يرد ان قانون جواز الاضرار قبل الذكر ايضا مشهور فلا يكون مثل ضرب غلامه زيدا ضعيفا اذ كل من سمع قانون عدم الجواز سمع قانون الجواز لكن يرد على ما ذكرنا ان العرب لم يعرف القانون النحوي فكيف يكون الخلو عن مخالفة القانون النحوي معتبرا في مفهوم الفصاحة في لغتهم فالصواب ان يقال و علامة الضعف ان يكون تأليف اجزاء الكلام الخ كما في الاطول والفرق بينه و بين التعقيد اللفظي يجيى في فصل الدال من باب العين • و در جامع الصنائع گوید ضعف تأليف آنکه لفظی را که البته مقدم باید داشت مؤخر کند و آنرا که مؤخر باید کرد مقدم کند مثاله • شعر • مجنون عشق را دگر امروز حالت است • اسلام دين ليلى و ذكر ضلالت است • مى بايست لفظ امروز را بر لفظ دگر مقدم ذكر کند انتهى • و عند المحديثين كون الحديث بحيث لا يوجد فيه شرط واحد او اكثر من شروط الصحيح او الحسن و ذلك الحديث يسمى ضعيفا • [ و ضعف الحديث يكون تارة لضعف بعض الرواة من عدم العدالة او سوء الحفظ او تهمة في العقيدة و تارة بعلة اخرى مثل الارسال و الانقطاع و التدليس كذا في الجرجاني ] و تفاوت مراتب الضعف كمراتب الصحة و الحسن فاعلاها بالنظر الى طعن الراوي ما انفرد به الوضع ثم المتهم به ثم الكذاب ثم الفاسق ثم فاحش الغلط ثم فاحش المخالفة ثم المختلط ثم المبتدع ثم مجهول العين او الحال و بالنظر الى السقط المعلق بحذف السند كله من غير ملتزم الصحة ثم المعضل ثم المرسل الجلي ثم الخفي ثم المدلس ولا انحصار في هذه المراتب هكذا في شرح النخبة • و قال القسطلاني الضعيف ما قصر عن درجة الحسن و تفاوت درجاته في الضعف بحسب بعده من شروط الصحة و المضعف ما لم يجمع على ضعفه بل الضعف في متنه او سنده لبعضهم و تقوية للبعض الآخر و هو اعلى من الضعيف • و في البخاري منه انتهى • [ و الضعيف من اللغات ما انحط عن درجة الفصيح و المنكر منها



اضعف منه و اقل استعمالا بحيث اكثره بعض ائمة اللغة و لم يعرفه و المتروك منها ما كان قديما من اللغات ثم ترك و لم يستعمل هكذا في كليات ابي البقاء • [

**التضعيف** هو عند المحاسبين زيادة عدد على نفسه كزيادة الاربعة على الاربعة التي تحصل منها ثمانية فذلك العدد يسمى مضعفا بالفتح والذي يحصل من تلك الزيادة يسمى حامل التضعيف كالثمانية في المثال المذكور وقد يستعمل التضعيف بمعنى الضرب كما في بعض حواشي تحرير اقليدس و المضعف عند المحدثين عرفت قبيل هذا •

**المضاعف** اسم مفعول من ضاعف يضاعف هوفي اصطلاح الصرفيين ان يجتمع الحرفان المتماثلان او المتقاربان في كلمة او كلمتين او التقى احد المثليين بالآخر في كلمة واحدة وقد اترق بينهما باحد المثليين الآخرين على سبيل التضاييف اي الاختلاط ويقال له اسم ايضا لشدته كذا في بعض شروح المراح فقولته هو ان يجتمع الخ اشارة الى مضاعف الثلاثي وقوله التقى الخ اشارة الى مضاعف الرباعي وفيه مخالفة للمشهور و هو ان المضاعف في الثلاثي هو ما كرر فيه حرفان اصليان على ما مر في لفظ البناء لانه على هذا يكون مثل الودد مضاعفا مع انه ليس مضاعفا على المشهور و يكون مثل قد جاء اشراطها ايضا مضاعفا و هو ليس بمضاعف على المشهور [ و الحاصل ان المضاعف من الثلاثي مجردا او مزيدا فيه ما كان عينه و لامه من جنس واحد كرت و اعد و من الرباعي ما كان فاءه و لامه الاولى من جنس واحد وكذلك عينه و لامه الثانية من جنس واحد نحو زلز و تقلقل كذا في الجرجاني • ]

**الاضافة** هي عند النحاة نسبة شئ الى شئ بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا مرادا و الشئ يعم الفعل و الاسم و الشئ المنسوب يسمى مضافا و المنسوب اليه مضافا اليه و قيد بواسطة حرف الجر احتراز عن مثل الفاعل و المفعول نحو ضرب زيد عمرو فان ضرب نسب اليهما لكن لا بواسطة حرف الجر و اللفظ بمعنى الملقوظ مثاله مررت بزيد فان مررت مضاف و زيد مضاف اليه و التقدير بمعنى المقدر مثاله غلام زيد فان الغلام مضاف بتقدير حرف الجر الى زيد ان تقديره غلام لزيد و قولنا مرادا حال اي حال كون ذلك التقدير اي المقدر مرادا من حيث العمل بابقاء اثره و هو الجر فخرج منه قمت يوم الجمعة فانه و ان نسب اليه قمت بالحرف المقدر و هو في لكنه غير مراد ان لو اريد لانجر و كذا ضربته تأديبا وهذا مبني على مذهب سيبويه و المصطلح المشهور فيما بينهم ان الاضافة نسبة شئ الى شئ بواسطة حرف الجر تقديرا و بهذا المعنى عدت في خواص الاسم و شرط الاضافة بتقدير الحرف ان يكون المضاف اسما مجردا عن التنوين و هذه قسمان معنوية اي مفيدة معنى في المضاف تعريفها اذا كان المضاف اليه معرفة او تخصيصا اذا كان نكرة و تسمى اضافة محضة ايضا و علامتها ان يكون المضاف غير صفة مضافة الى معمولها سواء كان ذلك معمول فاعلها او مفعولها قبل الاضافة كغلام زيد و كريم البلد

وهي بحكم الاستقراء اما بمعنى اللام فيمعدا جنس المضاف اليه وظرفه نحو غلام زيد و اما بمعنى من في جنس المضاف نحو خاتم فضة و اما بمعنى في في ظرفه نحو ضرب اليوم و اضافة العام من وجه الى الخاص من وجه اضافة بيانية بتقدير من كخاتم فضة و اضافة العام مطلقا الى الخاص مطلقا اضافة بيانية ايضا الا انه بمعنى اللام عند الجمهور و بمعنى من عند صاحب الكشاف كشجر الاراك و لفظية اي مفيدة للخفة في اللفظ و تسمى غير محضة ايضا و علامتها ان يكون المضاف صفة مضافة الى معمولها مثل ضارب زيد و حسن الوجه و حرفها ما هو ملايمها اي ما يتعدى به اصل الفعل المشتق منه المضاف نحو راغب زيد فانه مقدر بالي اي راغب الى زيد اذا جعلت اضافته الى المفعول و ليست منها اضافة المصدر الى معموله خلافا لابن برهان و كذا اضافة اسم التفضيل ليست منها خلافا للبعض • اعلم ان القول بتقدير حرف الجر في الاضافة اللفظية هو المصرح به في كلام ابن الحاجب لكن القوم ليسوا قائلين بتقدير الحرف في اللفظية فعلى هذا تعريف الاضافة لا يشتملها ففي تقسيم الاضافة بتقدير الحرف الى اللفظية والمعنوية خدشة و قد تكلف البعض في اضافة الصفة الى مفعولها مثل ضارب زيد بتقدير اللام تقوية للعمل اي ضارب لزيد و في اضافتها الى فاعلها مثل الحسن الوجه بتقدير من البيانية فان ذكر الوجه في قولنا جادني زيد الحسن الوجه بمنزلة التمييز فان في اسناد الحسن الى زيد ابهاما فانه لا يعلم ان اي شئ منه حسن فاذا ذكر الوجه فانه قال من حيث الوجه هكذا يستفاد من الكافية و شرحة و الارشاد و الوافي • وعند الحكماء يطلق بالاشترار على ثلثة معان • الاول النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة أخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالبوة فانها تعقل بالقياس الى البنوة و انها اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة و هي بهذا المعنى تعد من المقولات من اقسام مطلق النسبة فهي اخص منها اي من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن مثلا حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الابن و اذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل اضافة لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي كون الشئ ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية و المتكنية من مقولة الاضافة و حصول الشئ في المكان نسبة معقولة بين ذات الشئ و المكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة فاتضح الفرق بين الاضافة و مطلق النسبة و تسمى الاضافة بهذا المعنى مضانا حقيقيا ايضا • و الثاني المعروف لهذا العارض كذات الاب المعروضة للابوة • و الثالث المعروف مع العارض و هذان يسميان مضانا مشهوريا ايضا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده و المعروف وحده و المجموع المركب منهما كذا في شرح المواقف لكن في شرح حكمة العين ان المضاف المشهور هو المجموع المركب حيث قال و المضاف يطلق بالاشترار على نفس الاضافة كالبوة و البنوة و هو الحقيقي و على المركب منها و من معروضها و هو المضاف المشهور كالب و الابن

و على المعروض وحده انتهى • قال السيد السند في حاشيته الظاهر ان اطلاق المضاف على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروضية لا يقال فما الفرق بينه وبين المشهورى لانا نقول العارض مأخوذ ههنا بطريق العروض وهناك بطريق الجزئية • فان قامت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والام يصدق عليه الحيوان • قلت المضاف المشهورى هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه والابوة داخله فى المفهوم وان كانت خارجة عما صدق عليه • والتفصيل ان الابوة مثلا يطلق عليها المضاف لالانها نفس مفهومه بل لانها فرد من افراده فله مفهوم كلي يصدق على هذه الاضافات ولذا اعتبرت الابوة مع الذات المتصفة بها مطلقة او معينة ويحصل مفهوم مشتمل على الاضافة الحقيقية و عين بازائه لفظ الاب اطلق المضاف عليه لالانها مفهومه بل لانه فرد من افراد مفهومه فله معنى كلي شامل لهذه المفهومات المشتملة على الاضافات الحقيقية ثم اذا اعتبر معروض الاضافات على الاطلاق من حيث هي معروضات و عين لفظ بازائه حصل له مفهوم ثالث مشتمل على المعروض والعارض على الاطلاق لا يصدق على الابوة ولا على مفهوم الاب بل على الذات المتصفة بها فكما ان مفهوم الاب مع تركيبه من العارض والمعروض لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معروض فكذلك المفهوم الثالث للمضاف وان كان مركبا من العارض والمعروض على الاطلاق لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معروض فقد ثبت ان المضاف يطلق على ثلثة معان و ارتفع الاشكال انتهى • تنبيه • قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير ان حينئذ تدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم الابتعقل الغير اى هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الابتعقل امر خارج عنها و اذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب وبقى التعريف متناولا للمضاف الحقيقي واحد القسمين من المشهورى اعنى المركب واما القسم الآخر منه اعنى المعروض وحده فليس لهم غرض يتعلق به في مباحث الاضافة ولو اريد تخصيصه بالحقيقي قيل ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي سبق فان المركب مشتمل على شئى آخر كالانسان مثلا \* التقسيم \* للاضافة تقسيمات • الاول الاضافة اما ان تتوافق من الطرفين كالجوار والاخوة و اما ان تتخالف كالابن والاب و المتخالف اما محدود كالضعف والنصف او لا كالقل والاكتر • والثاني انه قد تكون الاضافة بصفة حقيقية موجودة اما فى المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق وكلواحد من العاشقية والمعشوقية انما يثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه و اما فى احدهما فقط كالعالمية فانها بصفة موجودة فى العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان تكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه به وقد لا تكون بصفة حقيقية اصلا كاليمين واليسار ان ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيا منا وكذا المتياسر • والثالث قال ابن سينا تكاد تكون الاضافات

منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالمعادلة فكالمجازرة والمشابهة والمماثلة والمساواة واما التي بالزيادة فاما من الكم وهو الظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العقل يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس • والرابع الاضافة قد تعرض المقولات كلها بل الواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر كلاب والابن والكم كالصغير والكبير والكيف كالأحر والابرد والمضاف كالأقرب والابعد والابن كالأعلى والأسفل ومتى كالأقدام والاحداث والوضع كالأشد أنحاء او انتصبا والمملك كالأكسى والاعرى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخنا \* فائدة \* قد يكون لها من الطرفين اسم مفرد مخصوص كالأبوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدئية اولايكون لها اسم مخصوص لشئ من طرفيها كالأخوة \* فائدة \* قد يوضع لها و لموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم على الاضافة بالتضمن سواء كان مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجنح وزيادة توضيح المباحث في شرح المواقف •

**التضاييف** كون الشئيين بحيث لا يمكن تعقل كل واحد منهما الا بالقياس الى الآخر كذا في المطول في بحث الوصل والفصل [ وفيدل كون الشئيين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سببا لتعلق الآخر به كالأبوة والبنوة ومآل التعريفين واحد والمتضاييفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر او يقال بحيث يكون تعلق كل منهما سببا لتعلق الآخر به كذا في الجرجاني • ]

**المضاف** قد عرفت معناه في ضمن ذكر لفظ الاضافة [ وهو أن المضاف كل اسم اضيف الى اسم آخر فان الاول يجز الثاني ويسمى الجار مضافا والمجور مضافا اليه والمضاف اليه كل اسم نسب اليه شئى بواسطة حرف الجر لفظا نحو مررت بزبد او تقديرا نحو غلام زبد وخاتم فضة مرادا واحترز بقوله مرادا عن الظرف نحو صمت يوم الجمعة فان يوم الجمعة نسب اليه شئى وهو صمت بواسطة حرف الجر وهونى وليس ذلك الحرف مرادا والا لكان يوم الجمعة مجرورا الا ان يقال انه منصوب بنزع الخائض نحو اتيتك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم كذا في الجرجاني ] واما المشبه بالمضاف ويقال له المضارع للمضاف ايضا فهو عند النحاة عبارة عن اسم تعلق به شئى هو من تمام معناه اى يكون ذلك الشئى من تمام ذلك الاسم معنى لا لفظا فخرج الاسم الذي يتم بشئى لفظا كالمضاف والتثنية والجمع والاسم المنون ومعنى التمامية معنى ان ذلك الاسم لا يفيد ما قصد منه تاما بدون ضمه اما ان لا يفيد بدونه شئى كما في يا ثلثة وثلثين او يفيد معنى ناقصا كما في يا طالعا جبلا ويا حليفا لا تعجل لكون النسبة الى المعمول والصفة معتبرة معه وتلك لا تحصل الا بذكرهما الاترى ان المقصود بالنداء في يا طالعا جبلا ليس مطلق الطالع بل طالع الجبل وفي يا حليفا لا تعجل ليس مطلق

الحليم بل الحليم الموصوف بعدم العجلة • قال في العباب الذي يدل على ان الصفة من تمام الموصوف انك اذا قلت جاءني رجل ظريف وجدت دلالة لاتجدها اذا قلت جاءني رجل لان الاول يفيد الخصوص كون الثاني فمشابه المضاف ثلثة اقسام لان ذلك الشئ الذي تعلق بمشابه المضاف معنى اما معمول له نحو يا خيرا من زيد و يا طالعا جبلا و يا مضروبا غلامه و يا حسنا وجه اخيه فاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و نحوها من الصفات مع معمولاتها من قبيل المشابه للمضاف و اما معطوف عليه عطف النسق على ان يكون المعطوف و المعطوف عليه اسما لشئ واحد سواء كان علما نحو يا زيد او عمرو اذا سميت شخصا بذلك المجموع او لم يكن نحو يا ثلثة و ثلثين لان المجموع اسم لعدد معين و انتصب الجزء الاول للنداء و الثاني بناء على الحال السابق اعني متابعة المعطوف للمعطوف عليه في الاعراب و ان لم يكن فيه معنى العطف وهذا كخمسة عشر الا انه لم يركب لفظه تركيبا امتزاجيا بل ابقى على حالة العطف فلا فرق في مثل هذا بين ان يكون علما او لا فانه مضارع للمضاف لارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى كما في يا خيرا من زيد و هذا ظاهر مذهب سيبويه • و قال الاندلسي و ابن يعيش هو انما يضارع المضاف اذا كان علما و اما اذا لم يكن علما فلا يقال عندهما في غير العلم يا ثلثة و ثلثين بل يا ثلثة و الثلثون كيازيد و الحارث هذا اذا قصدت جماعة معينة و يقال يا ثلثة و ثلثين اذا قصدت جماعة غير معينة و الاول اولى اى قول سيبويه لطول المنادى قبل النداء و ارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى و اما قيد المعطوفان بكونهما اسما لشئ واحد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن شيئا للمضاف لجواز جعله مفردا معرفة لاستقلاله نحو يا رجل و امرأة • و اما نعمت هو جملة او ظرف نحو يا حافظا لا ينمي و الا يا نخلة من ذات عرق و اما المنعوت بالمفرد نحو يا رجلا صالحا فليس مما ضارع المضاف على الصحيح و هذا القسم الثالث لا يعتبر في باب النداء لا مطلقا و ذلك لان الصفة بمنزلة الجزء من الموصوف فيكون مجموعهما اسما لشئ واحد و هو الذات الموصوفة كما في يا ثلثة و ثلثين في العدد بخلاف سائر التوابع من البدل و عطف البيان و التأكيد فلا يجوز ان يكون المنادى المتبوع لها مضارعا للمضاف فالمنعوت باعتبار خروج النعت عنه غير داخل في تعريف شبه المضاف و باعتبار كونه كالجزء منه داخل في تعريفه فاذا كان النعت جملة او ظرفا فهو مما ضارع المضاف في باب المنادى لا ما اذا كان مفردا لان نحو يا حافظا لا ينمي من باب نداء الموصوف بتقدير انه كان موصوفا بالجملة قبل النداء فكان مضارعا للمضاف كالمعطوف عليه قبل النداء لامتناع تعريف صفته اذ الجملة لا تتعرف بحال فعند قصد التعريف في المنادى الموصوف بالجملة لابد من هذا التقدير لئلا يلزم توصيف المعرفة بالفكرة بخلاف الموصوف بالمفرد فان قصد التعريف فيه لا يجوز الى جعله من باب نداء الموصوف حتى يكون مما ضارع المضاف لامكان تعريف صفته بادخال اللام بان يقال يا رجلا صالحا فاشترط الجملة في كون المنادى المنعوت

بهيها للمضاف إنما هو ليرتفع احتمال كونه كما هو اصله فتأكد جانب الجزئية وتحقق المشابهة بلا ريب  
فإن المعتبر الشبه بالمضاف لا شبه الشبه بخلاف المنعوت بالمفرد • فإن قيل فلجعل الجملة صلة الذي بتقدير  
يا حافظا الذي لا ينسى حتى لا يضطر الى جعله من باب نداء الموصوف قبل النداء موضع الاختصار الا ترى  
الى الترخيم وحذف حرف النداء وفي ذكر الموصول اطالة ومن ههنا ظهر الفرق بين جعل الموصوف  
بالجملة والظرف شبيها للمضاف في باب المنادى دون باب لا لنفي الجنس فلا يقال لا حلينا لا يحجل بل  
لا حلیم لا يحجل لتحقق الشبه بتأكد جانب الجزئية في الاول دون الثاني واندفع ما قيل ان معنى تاميته في  
تعريف شبه المضاف ان ذلك الشيء من تمامه في اعتباراتهم لداع معنوي كما في القسمين الاولين  
او لاضطراري كما في القسم الثالث لان كونه من تمامه في اعتباراتهم لا يخلو من ان يكون من حيث  
المعنى او من حيث اللفظ والثاني باطل فتعين الاول هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الغفور  
وعبد الحكيم والهداد في حواشي الكافية •

### فصل القاف \* ضيق النفس عند الاطباء هو الربو كما في القانونجة • وفي الاقسرائي

ضيق النفس عبارة عن ان لا يجد الهواء المتصرف فيه بالتنفس منفذا الاضيقا لا يجري فيه الا قليلا قليلا واما  
آفة في النفس آفة العصب والحجاب فالاولى ان يعد من باب عسر النفس لا من ضيقه ان المراد بضيقه  
ان يكون آفة سببها ضيق المجرى وآفة العصب والحجاب ليست من ضيقه في شئ وضيق النفس  
اعم من الخناق في الوجود • واما الربو فهو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب وهو  
ان لا يخلو عن سرعة وتواتر وصغر سواء كان معه اول هذا كلام الشيخ والسمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس والدهر  
وجعل الالفاظ الثلاثة مترادفة • [ ومي حدود الامراض قال القرشي اذا كان دخول الهواء عند الاستنشاق  
وخروجه عند رد النفس كانما هو في منعد ضيق قيل له ضيق النفس انتهى ] •

التضيق عند اهل المعاني هو بجاز التقدير ويجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الواو •

### فصل الكافي \* الضحك بالكسر والفتح وسكون الحاء وبكسرتين وبفتح الاول وكسر الثاني

كما في المنتخب [ وهو كيفية غير راسخة تحصل من حركة الروح الى الخارج دفعة بسبب تعجب  
يحصل للضحك كذا في الجرجاني • وفي كليات ابي البقاء ان القهقهة هي بدو نواجذ مع صوت  
والضحك بلا صوت والتبسم دون الضحك نظير ذلك النوم والنعاس والسفة • وقيل انبساط الوجه  
بجهر يظهر الاسنان من السرور ان كان بلا صوت فتبسم وان كان بصوت يسمع من بعيد فقهقهة والا فضحك  
انتهى ] قيل هو والقهقهة مترادفان وهو ان يقول قه قه الا ان الاكثريين على ان الضحك هو ما يكون  
مسموعا له فقط والقهقهة ما يكون مسموعا له ولغيره وما لا يكون مسموعا له ولغيره يسمى تبسما كذا استفاد  
من جامع الرموز والبرجندي • والضحك اسم فاعل من الضحك بمعنى خذته كئنده وضاحكة يكي

از چهار دندان که از پس و پیش بود و قواحک جمع فاحکه و ویرا فاحکه ازان جهت گویند که در خنده پیدا میشود کذا فی بحر الجواهر • و قواحک نزد اهل رمل اسم شکلی است که آنرا لحيان نیز گویند بدین صورت **==** •

[ الضحکة • علی وزن الصفرة من یضحک علیه الناس و بوزن الهمزة من یضحک هو علی الناس کذا فی الجرجانی • ]

**فصل اللام \* الضلالة** مقابل الاهداء كما ان الاضلال مقابل الهداية و یجیب فی فصل الیاء

من باب الیاء •

[ الضلال فی مقابلة الهدی و النبی فی مقابلة الرشد یقال ضل بعیری و لا یقال غوی و الضلال ان لا یجد السالك الی مقصدہ طریقاً اصلاً و الغواية ان لا یكون له الی المقصد طریق مستقیم • وقیل الضلال ان تخطی الشیء فی مكانه و لم تهتد الیه و النسیان ان تذهب عنه بحيث لا یخطر ببالک • وقیل الضلال العدول عن الطریق المستقیم و یضاده الهدایة • وقیل فقدان ما یوصل الی المطلوب • وقیل هی سلوک طریق لا یوصل الی المطلوب فالهدایة انما تتحقق بسلوک طریق واحد مستقیم لان الطریق المستقیم واحد و الضلالة من وجوه شتی لان خلاف المستقیم متعدد هكذا فی کلیات ابی البقاء • ]

[ الضال المملوک الذی ضل الطریق الی منزل مالکہ من غیر قصد بخلاف الآبق فانه الذی فر من منزل المالك قصدا کذا فی الجرجانی • ]

[ فصل الیم \* الضمة ] هي عبارة عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق فيحدث من ذلك صوت خفي مقارن للحرف ان امتد كان واوا وان قصر كان ضمة و الفتحّة عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحروف و حدوث الصوت الخفي الذي يسمى فتحّة و كذا القول فی الكسرة و السكون عبارة عن خلو العضو عن الحركات عند النطق بالحروف و لا يحدث بغير الحرف صوت فينجزم عند ذلك اي ينقطع فذلك يسمى جزماً اعتباراً بانجزام الصوت و هو انقطاعه و سکوناً اعتباراً بالعضو الساکن مقولهم ضم و فتح و كسر هو من صفة العضو و اذا سميت ذلك رفعا و نصبا و جراً و جزماً فهو من صفة الصوت و عبّروا عن هذه بحركات الاعراب لانه لا يكون الا بسبب و هو العامل كما ان هذه الصفات انما تكون بسبب و هو حركة العضو و عبّروا عن احوال البناء بالضمة و الفتحّة و الكسرة و السكون لانه لا يكون بسبب اعنى بعامل كما ان هذه الصفات يكون وجودها بغير آلة و الضمة و الفتحّة و الكسرة بالقاء واقعة علی نفس الحركة لا يشترط كونها اعرابية او بنائية لكنها اذا اطلقت بلا قرينة يراد بها الغير الاعرابية و يسمى ايضاً رفعا و نصبا و جراً اذا كانت اعرابية كما عرفت و لا يختص بها بل معناها شامل للحروف الاعرابية ايضاً • قال بعضهم الضم و الفتح و الكسر مجردة عن التاء القاب البناء و الوقف و السكون يختص بالبنائي و الجزم بالاعرابي

الضمان • ضمان الدرک • ضمان الرهن ( ٨٩٥ ) ضمان المبيع • مضمون الجملة • مضمون اللغتين

وسمي مضمون حركات الاعراب رفعا ونصبا وجرا وجزما وحركات البناء ضما وفتحاً وكسراً ووقفاً فاذا قيل هذا الاسم مرفوع او منصوب او مجرور علم بهذه الالتفات ان عاملاً عمل فيه يجوز زواله ودخول عامل يعمل خلاف عمله هكذا في كليات ابي البقاء • [

**فصل النون \* الضمان** بالفتح وتخفيف الميم هو الكفالة كما يجيء في فصل اللام من باب الكف [والصحيح ان الضمان اعم من الكفالة لان من الضمان ما لا يكون كفالة كما يظهر من تفسير ضمان الغصب وهو عبارة عن رد مثل الهالك ان كان مثلياً او قيمته ان كان قيمياً وتقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسراً وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين هكذا في كليات ابي البقاء • [

**ضمان الدرک** وهو التزام تخليص المبيع عند الاستحقاق او رد الثمن الى المشتري بان يقول تكفلت بما يدركك في هذا البيع كذا في الجرجاني • [

**ضمان الرهن** وهو كونه مضموناً بالاقبل من الدين او القيمة كذا في الجرجاني • [ **ضمان المبيع** وهو كونه مضموناً بالثمن سواء كان مثل القيمة او اقل او اكثر كذا في الجرجاني • [

**مضمون الجملة** عند النحاة قد يراد به مصدر تلك الجملة المضاف الى الفاعل اي فيما اذا كان مناط الفائدة نسبة المسند الى الفاعل فمضمون قام زيد مثلاً قيام زيد والى المفعول اي فيما اذا كان مناط الفائدة النسبة الايقاعية فمضمون ضرب زيد على البناء للمفعول ضرب زيد بمعنى مضروبية زيد والمصدر المقيد بالحال فيما اذا كان مناط الفائدة الحال نحو اصحب مع زيد ممروراً فاما ان تنفعه او ينفعك فان مضمون الجملة هنا صحبة زيد وقت السرور فاحفظه فانه من المواهب الدقيقة الجليلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث المفعول المطلق وقد يراد به ما يفهم من الجملة ولم تكن الجملة موضوعة له كالاتراف المفهوم من قولنا له علي الف درهم والحق المفهوم من قولنا زيد قائم كذا ذكر ابو البقاء في حاشية الفوائد الضيائية في هذا المقام •

**مضمون اللغتين** نزل بلغاه آنست كه كاتب يا شاعر كلامي آرد كه متضمن دو لغت باشد يعنى در دو زبان توان خواند مثال • شعر • بهاي خان داري با بهاكن • هوا داري و ناداني رها كن • معنى فارسي ظاهر است اما معنى عربي اينكه بها نام شخصى است مضاف بسوي ياد متكلم يعنى بهاي من هان



داري يعني خيانت كرد در سراي من با بها كن يعنى بر در سراي من باش هوا داري يعنى فرود آمد  
در سراي من وناداني يعنى ندا كرد مرا رها كن يعنى پس سراي باش كذا في مجمع الصنائع وامير خسرو  
دهلوي قدس سره اين را بذى الرويتين مسمى ساخته و فرق ميان اين و ميان ذو المعنيين غامض  
آنست كه اينجا تمام تركيب متضمن دو لغت است و انجا تضمن دو لغت در يك لفظ است چنانكه  
در جامع الصنائع گفته •

التضمين عند اهل العربية يطلق على معان • منها اعطاء الشئ معنى الشئ وبعبارة اخرى  
ايقاع لفظ موقع غيره لتضمنه معناه ويكون في الحروف والافعال وذلك بان تضمن حرف معنى حرف  
او فعل معنى فعل آخر و يكون فيه معنى الفعلين معا و ذلك بان ياتي الفعل متعديا بحرف ليس  
من عادته التعدى به فيحتاج الى تأويله او تأويل الحرف ليصح التعدى به و الاول تضمين الفعل و الثاني  
تضمين الحرف و اختلفوا ايها اولى فقال اهل اللغة و قوم من النحاة التوسع في الحروف لانه في الافعال  
اكثر مثاله عينا يشرب بها عباد الله فيشرب انما يتعدى بمن فتعديته بالباء اما على تضمينه معنى يروي  
ويتلذذ او تضمين الباء معنى من و اما في الاسماء فان تضمين اسم بمعنى اسم لا فادة معنى الاسمين  
معا نحو حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق ضمن حقيق معنى حريص ليفيد انه محقوق بقول  
الحق و حريص عليه و هو اي التضمين مجاز لان اللفظ لم يوضع للحقيقة و المجاز معا فالجمع بينهما مجاز كذا  
في الاتقان في نوع الحقيقة و المجاز لكن في چلبي التلويح في الخطبة و في چلبي المطول في بحث  
تقديم المسند ما يخالف ذلك حيث قال التضمين ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي و يراد معه معنى آخر  
تابع له بلفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته فاللفظ في صورة التضمين مستعمل في معناه الحقيقي  
و المعنى الآخر مراد بلفظ آخر كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز فتارة يجعل المذكور اصلا و المحذوف  
حالا و تارة يعكس • فان قلت اذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه بلفظ آخر محذوف لم يكن في ضمن المذكور  
فكيف قيل انه متضمن اياه • قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلة قرينة على اعتباره جعل كانه  
في ضمنه انتهى • ومنها حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هو عبارة عنه و هو من انواع الایجاز •  
قال القاضي ابوبكر و هو نوعان احدهما ما يفهم من البينة كقولك معلوم فانه يوجب انه لابد له من عالم  
و ثانيهما من معنى العبارة كقوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم فانه تضمن تعليم الاستفتاح في الامور باسمه  
تعالى على جهة التعظيم له و التبرك باسمه كذا في الاتقان في نوع الایجاز و الاطناب • ومنها ان يكون  
ما بعد الفاصلة متعلقا بها اي بتلك الفاصلة كقوله تعالى و انكم لتمرون عليهم مصبحين و بالليل و هو ان  
كان عيبا في النظم و لكنه ليس بعيب في النثر كذا في الاتقان في نوع الفواصل فالتضمين كما يكون  
في النثر كذلك يكون في النظم بان يكون ما بعد القافية متعلقا بها و يؤيده ما في وقع المدارك في

تفسير سورة قريش ان التضمين في الشعر هو ان يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقا لا يصح الا به ودرجامع الصنائع گوید یکی از عيوب نظم است تضمين و آن بيتی نوبسند که مفيد معني تمام باشد بی لفظ قافیه بعده قافیه که بضرورت ميپايد آورد لفظی آرد که متعلق بيت دوم بود مثاله • شعر •

اي تو سلطان نيکوان و منت • بنده گشته بدیده و سرتو • هيچ وقتی مرا نگفت بلطف • شاد باش اي شهي زخلق نکو • لفظ تو که قافیه بيت اول است متعلق بيت دوم شده • و فرق ميان تضمين و حامل موقوف همین است که درو لفظ قافیه متعلق است و در حامل موقوف بيت تمام متعلق باشد •

ومنہا ادراج کلام الغير في اثناء کلامه لقصد تأكيد المعنى او تركيب النظم وهذا هو النوع البديعي قال ابن ابي الاصبع ولم اظفر في القرآن بشيئ من هذه الا في موضعين تضمنتا فصلين من التوراة والانجيل قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية وقوله محمد رسول الله الآية ومثله ابن النقيب وغيره بايداع حکايات المخلوقين كقوله تعالى حکاية عن الملائكة تجعل فيها من يفسد فيها وعن المنافقين انؤمن كما آمن السفهاء وقالت اليهود وقالت النصارى وكذلك ما اودع فيه من اللغات الاعجمية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن • وفي المطول في الخاتمة التضمين ان يضمن الشعر شيئا من شعر الغير بيتا كان او ما فوقه او مصراعا او مادونه مع التنبيه عليه اي على انه من شعر الغير ان لم يكن ذلك مشهورا عند البلغاء وان كان مشهورا فلا احتياج الى التنبيه وبهذا يتميز عن الاخذ والسرقه وهذا هو الاكثر وقد يضمن الشاعر شعرة شيئا من قصيدته الاخرى فلاحسن ان يقال هو ان يضمن الشعر شيئا من شعر آخر الخ وربما سمي تضمين البيت وما زاد على البيت استعانة وتضمين المصراع فما دونه ايداعا ورفوا واما تسميته بالايداع فلان الشاعر قد اودع شعرة شيئا من شعر الغير وهو بالنسبة الى شعرة قليل مغلوب واما تسميته بالرفو فلانه زنا خرق شعرة بشعر الغير • واعلم ان تضمين مادون البيت ضربان احدهما ان يتم المعنى بدون تقدير الباقي كقول الحريري يحكي ما قاله الغلام الذي عرضه ابو زيد للبيع • شعر • على اني سانشد عند بيعي • اضاعوني و اي فتى اضاعوا • المصراع الثاني للعرجي والمعنى تام بدون التقدير ومعنى الانشاد ذكر شعر الغير ففيه تنبيه على ان المصراع من شعر الغير وثانيهما ان لا يتم بدونه كقول الشاعر • شعر • كنا معا امس في بؤس نكابه • والعين والقلب متا في قذى و اذى • والآن اقبلت الدنيا عليك بما • تهوي فلا تنس ان الكرام اذا • اشار الى بيت ابي تمام و لابد من تقدير الباقي منه • لان المعنى لا يتم بدونه واعلم ايضا انه لا يضمن التضمين التغير اليسير لما قصد تضمينه كقول البعض في يهودي به داء الثعلب • شعر • اقول لمعشر غلطوا و عضوا • من الشيخ الرشيد و انكروه • هو ابن جلا و طلاع الثنايا • متى يضع العمامة يعرفوه • فالبيت لسجيم بن وثيل و اصله انا ابن جلا و طلاع الثنايا متى افح العمامة يعرفوني • واحسن التضمين ما زاد على الاصل بنكتة اي يشتمل البيت

او المصراع في شعر الشاعر الثاني على لطيفة لا توجد في شعر الشاعر الاول كالتورية والتشبيه والامثلة كلها  
تطلب من المطول • ومنها ان يجيء قبل حرف الروي او ما في معناه ما ليس بلازم في القافية  
او السجع مثل التزام حرف او حركة تحصل القافية او السجع بدونها و يسمى ايضا بالتشديد والاعنات  
والالتزام ولزوم ما لا يلزم وهذا المعنى من المحسنات اللفظية والمراد بما في معنى حرف الروي  
الحرف الذي وقع في فواصل الفقر موقع حرف الروي في قوافي الابيات و ايضا المراد ان يجيء ذلك  
في بيتين او اكثر او قريبتين او اكثر والا ففي كل بيت يجيء قبل حرف الروي ما ليس بلازم في القافية  
مثلا قول الشاعر • شعر • قفا نبتك من ذكرى جيب ومنزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل •  
قد جاء قبل اللام ميم مفتوحة وهو ليس بلازم في القافية وانما يتحقق الالتزام لجيء بها في البيت الثاني  
ايضا ومثال التزام حرف مع حركة في النثر قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر و اما السائل فلا تنهر فانه التزم  
فيها الهاء المفتوحة قبل الراء التي بمنزلة حرف الروي وقوله فلا اقمم بالخنس الجوار الكنس فانه التزم  
فيها النون المشددة قبل السين ومثال التزام حرفين مع الحركات فيه قوله تعالى والطور وكتاب  
مسطور ومثال التزام ثلاثة احرف معها قوله تعالى تذكروا فاذا هم مبصرون و اخوانهم يمدونهم  
في النفي ثم لا يقصرون ومثال التزام الحرف بدون الحركة فيه قوله تعالى اقتربت الساعة  
وانشق القمر وان يروا آية يقولو سحر مستمير ومثال التزام حركة بدون الحرف فيه قوله تعالى  
قل هو الله احد الله الصمد وعلى هذا القياس امثلة الشعر • فان قلت ذكر في الايضاح ان ذلك قد يكون  
في غير الفاصلتين ايضا كقول الحريري ما اشتهر العسل من اختار الكسل فانه كما التزم في العسل  
والكسل الفاصلتين السين كذلك التزم التاء في اشتهر واختار فهل يدخل مثل ذلك في التفسير  
المذكور قيل يحتمل ان يراد بكون الملتزم قبل حرف الروي او ما في معناه اعم من ان يكون ذلك  
الملتزم في حروف القافية او الفاصلة او في غيرها لان جميع ما في البيت او القرينة يصدق عليه انه  
قبل حرف الروي او ما في معناه لكن هذا بعيد جدا والظاهر ان الالتزام انما يطلق على ما كان  
في القافية او الفاصلة لانهم فسروه بان يلتزم المتكلم في السجع او التقفية قبل حرف الروي ما لا يلزم  
من مجيء حركة او حرف بعينه او اكثر فمعنى ما في الايضاح ان مثل هذا الاعتبار الذي يسمى  
بالالتزام قد يجيء في كلمات الفقر او الابيات غير الفواصل او القوافي هكذا يستفاد من المطول والاتقان •

تضمين المزدوج نزد اهل بدیع چنانست که در بیتهای یا نثری دو لفظ یا سه لفظ و یا بیشتر الفاظ

متوازن پیش از قافیه در حشوبیت آرد و یا پیش از سجع مثاله • بیت • در زلف تو چند بند باشم •  
بکشای رخ و خلاص فرما • چند و بند مزدوج اند • کذا فی جامع الصنائع [ و در قرآن است و جنتک  
من سبأ، بنبأ و در حدیث است و المؤمنون هیئون لینون و در شعر است • بیت •

تعود رسم الوهب و الذهب في الصبا • و هذان وقت العطف و العنق دأبه • كذا في الجرجاني • [ الضنائن هم الحضاير من اهل الله تعالى الذين يرضن بهم لنفاستهم عنده تعالى كما قال عليه الصلوة والسلام ان لله ضنائن من خلقه البسم النور الساطع يحبيهم في عاقبة و يميتهم في عافية كذا في الامطلاحات الصوفية • ]

**فصل الياء \* المضاهاة بين الحضرات و الاكوان هي انتساب الاكوان الى الحضرات الثلث اعني حضرة الوجوب و حضرة الامكان و حضرة الجمع بينهما فكل ما كان من الاكوان نسبتته الى الوجوب اقوى كان اشرف و اعلى فكان حقيقة علوية روحية او ملكوتية او سيطرة فلكية و كل ما كان نسبتته الى الامكان اقوى كان اخس و ادنى فكانت حقيقة سفلية عنصرية بسيطة او مركبة و كل ما كان نسبتته الى الجمع اشد كان حقيقة انسانية و كل انسان كان الى الامكان اميل و كانت احكام الكثرة الامكانية فيه اغلب كان من الكفار و كل من كان الى الوجوب اميل و كان احكام الوجوب فيه اغلب كان من السابقين الانبياء و الاولياء و كل من تساوى فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين و بحسب اختلاف الميل الى احدى الجهتين اختلف المؤمنون في قوة الايمان و ضعفه كذا في الامطلاحات الصوفية • المضاهاة بين الشئون و الحقائق هي ترتب الحقائق الكونية على الحقائق الالهية التي هي الاسماء و ترتب الاسماء على الشئون الذاتية فالاكوان ظلال الاسماء و الاسماء ظلال الشئون كذا في الامطلاحات الصوفية • ]**

### \* باب الطاء المهملة \*

**فصل الباء الموحدة \* الطب بالحركات الثلث و تشديد الموحدة في اللغة السحر كما في المنتخب • و في الاصطلاح علم بقوانين تعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة و عدمها و صاحب هذا العلم يسمى طبيبا و قد سبق في المقدمة • و طبیب القلب نزد صوفيه شخصی را گویند که عارف بود بعلم توحید و قادر باشد بارشاد و تکمیل مریدان کذا في كشف اللغات • و در لطائف اللغات میگوید که در اصطلاح صوفیه طب روحانی علمی است بکمالات قلوب و امراض آن و دوائی آن و کیفیت حفظ صحت آن و اعتدال جسمانی و روحانی آن و در امراض که متوجه است بسوی آن قلب و طبیب در اصطلاح شان عبارت است از شیخی که عارف باشد بطب روحانی و قادر باشد بر ارشاد و تکمیل خلق •**

**الطرب بفتحین در اصطلاح صوفیه عبارتست از انص با حق تعالی كما في بعض الرسائل •**

**المطرب نزد صوفیه فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقائق دلهای عارفان را معمور دارند و نیز بمعنی آگاه کنندگان عالم ربانی آید کذا في بعض الرسائل • و در کشف اللغات میگوید که مطرب پیر کامل و مرشد مکمل را گویند •**

**التطريب** بالراء المهملة هو عند متأخري القراء ان يقرنم بالقرآن فيمد في غير محل المد ويزيد في المد ما لا تجيزه العربية كذا في الدقائق المحكمة وهو من البدعات كما في الاتقان •

**الطلب** بفتح الطاء واللام لغة محبة حصول الشيء على وجه يقتضى السعي في تحصيله لولا مانع من الاستحالة والبعد كما في التمني • وعند اهل العربية يطلق على قسم من الكلام الانشائي الدال على الطلب بالمعنى المذكور كما يستفاد من الاطول وقد يطلق على القاء كلام دال على الطلب كما يطلق الانشاء على القاء كلام انشائي كما في الجليبي وابى القاسم • وهذا اي كون الطلب من اقسام الانشاء مذهب المحققين والبعض على انه واسطة بين الخبر والانشاء ثم انواع الطلب على ما ذكره الخطيب في التلخيص خمسة التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء ومنهم من جعل الترجي قسما سادسا من الطلب ومنهم من اخرج التمني والنداء من اقسام الطلب بناد على ان العاقل لا يطلب ما يعلم استحالاته فالتمني ليس طلبا ولا يستلزمه وان طلب الاقبال خارج عن مفهوم النداء الذي هو صوت يهتف به الرجل وان كان يلزمه ولا بد من ان يعدّ الدعاء والالتماس من اقسام الطلب ايضا [ ثم اعلم ان الطلب ان كان بطريق العلو سواء كان عاليا حقيقة اولا فهو امر وان كان بطريق التسفل سواء كان سافلا في الواقع اولا فدعاء وان كان بطريق التساوي فالتماس واما عرفا فالالتماس لا يستعمل الا في مقام التواضع والمطلوب ان كان مما لا يمكن فهو التمني وان كان ممكنا فان كان الغرض حصول امر في ذهن الطالب فهو الاستفهام وان كان حصول امر في الخارج فان كان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهي وان كان ثبوته فان كان باحد حروف النداء فهو النداء والا فهو الامر هكذا في كليات ابى البقاء • ] و طلب در اصطلاح سالكان آنرا گویند که شب و روز در یاد او باشد چه در خلا و چه در ملا چه در خانه و چه در بازار اگر دنیا و نعمتش و عقبی و جنتش بوی دهند قبول نکند بلکه بلا و محنت دنیا قبول کند همه خلق از گناه توبه کنند تا در دوزخ نیفتند و او توبه از حلال کند تا در بهشت نیفتد همه عالم طلب مراد کنند و او طلب مولی و رؤیت او کند و قدم بر توکل نهد و سؤال از خلق شرک داند و از حق شرم و بلا و محنت و عطا و منع ورد و قبول خلق بروی یکسان باشد کذا فی کشف اللغات • و در لطائف اللغات میگوید که طالب در اصلاح سالکان آنکه از شهوات طبیعی و لذات نفسانی عبور نماید و پرده پذیرد از روی حقیقت بردارد و از کثرت بوحدهت رود تا انسان کامل گردد و این مقام را فنا فی الله گویند که نهایت سیر طالبانست • و حضرت شرف الدین یحیی منیری فرموده که طالب را در هیچ منزل آرام نی بلکه در هر دو کون بروی حرام است سکون حرام علی قلوب الاولیاء •

**طلب الموائبة** و الاشهاد و الخصومة اما طلب الموائبة اي المسارعة من الثوب فهو عند الفقهاء طلب الشفيع الشفعة في مجلس علم فيه بالبيع سمي به ليدل على غاية التعجيل • و طلب الاشهاد

و يسمى بطلب التقرير ايضاً وهو اَشهاد الشفيح على طلبه للشفعة عند العقار بان يقول يا قوم اشهدوا اني طلبت الشفعة في هذا العقار • وطلب الخصومة هو ان يطلب الشفعة عند الكفيل اذا لم يستأجر المشتري العقار اليه بان يقول للقاضي ان فلانا اشترى عقارا حدوده كذا وانا شفيعه بعدة بي حدوده كذا فمُرّه ليستمه اليّ كذا في جامع الرموز في كتاب الشفعة •

**الطبي** بياء النسبة عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المتردد في الحكم كقولك للمتردد ان زيدا قائم والتأكيد في مثل هذا الكلام حسن هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

**المطلوب** هو ما يطلب بالدليل ويقابله الضروري و على هذا قيل كل من التصور والتصديق ضروري ومطلوب • وفي الرشيدية المطلوب اعم من الدعوى وهو اما تصوري كما هيبة الانسان او تصديقي مثل العالم حادث ويسمى من حيث انه موضع الطلب اي كانه يقع فيه الطلب مطلبا ايضا وقد يقال المطلب دون المطلوب لما يطلب به التصورات مثل قولهم الانسان ما هو والتصديقات كقولهم هل العالم حادث انتهى •

**الاطناب** بالنون قال اهل البلاغة الاطناب والايجاز من اعظم انواع البلاغة حتى نُقل عن البعض انه قال البلاغة هي الايجاز والاطناب فال صاحب الكشاف كما انه يجب على البليغ في مظان الاجمال ان يجعل و يوجز فذلك الواجب عليه في موارد التفصيل ان يفصل [ كما اذا كان الكلام مع المحبوب فيوتى بكلام طويل لان كثرة الكلام توجب طول الصبغة معه وكثرة الالتفات منه كما قال الله تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام في جواب قوله تعالى ما تلك بيدمك يا موسى فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها ما ربّ اخرى كذا في الجرجاني ] واختلف هل بين الايجاز والاطناب واسطة وهي المساواة اولا وهي داخلية في قسم الايجاز فالسكاكي وجماعة على الاول لكنهم جعلوا المساواة غير محمودة ولا مذمومة لانهم فسروها بالمتعارف من كلام اوساط الناس الذين ليسوا في رتبة البلاغة وفسروا الايجاز باداء المقصود باقل من المتعارف والاطناب بادائه باكثر منه و ابن الاثير وجماعة على الثاني فقالوا الايجاز التعبير عن المراد بلفظ غير زائد والاطناب بلفظ ازيد • وقال القزويني الاقرب ان يقال ان المقبول من طرق التعبير عن المراد تأدية اصله اما بلفظ مساو لاصل المراد او ناقص عنه واف او زائد عليه لفائدة الاول المساواة و الثاني الايجاز و الثالث الاطناب و احترز بقوله واف عن الاخلال وبقوله لفائدة عن الحشو والتطويل فعنده تثبت المساواة واسطة و انها من قسم المقبول كذا في الاتقان لكن قال الجليلي في حاشية المطول ان الاطناب في اصطلاح السكاكي يعم المساواة فتعريفه باداء المقصود باكثر منه لا يلائم مذهبه انتهى • قال صاحب الاطول اما ان هذا التعميم المذكور اصطلاح السكاكي فغير ثابت انتهى فنقول صاحب الاتقان اولى • ثم قال صاحب الاطول المساواة عند السكاكي هي متعارف الاوساط الذين يكتفون باداء اصل المعنى على ما ينبغي

أي كلامهم في مجرى عرفهم في تادية المعاني وربما يشتمل متعارفهم على الحذف ومع ذلك لا يسمى  
 مختصرا وإيجازا لأنه متعارفهم فان عرفهم في طلب الاقبال يا زيد وهو مشتمل على الحذف و في  
 التحذير اياك والاسد وامرا ونفسه وحمدا وسقيا وهي لا تحمد في باب البلاغة من الاوساط ولا تحمد ايضا  
 من البليغ معهم لأنه لا يقصد معهم بكلامه مزية سوى التجريد عن المزايا وبذلك يرتقي عن اصوات  
 الحيوانات ولا تدم ايضا لا منهم ولا من البليغ واما التكلم بمتعارفهم اذا عرى عن المزية فلا يحمد من البليغ  
 معهم ويذم منه مع البليغ واذا اشتمل على المزايا التي هم غافلون عنها كما في اياك والاسد فمعهم لا يحمد  
 من البليغ ولا يذم ومع البليغ يحمد لان البليغ قصد به مزايا تتعلق بالايجازات التي فيها فالايجاز عنده  
 اداء المقصود باقل من المتعارف والاطناب اداءه باكثر منه لكن يرد على السكائي امران احدهما انهم جعلوا  
 نحو نعم الرجل زيد من الاطناب ولا عبارة للاوساط غيره وتاديهما انه لم يحفظ تعريف الايجاز عن دخول الاخلال  
 و تعريف الاطناب عن دخول الحشو والتطويل ولذا عدل عنه القزويني وقال الاقرب الخ وفيما ذكر  
 القزويني ايضا انظار الاول انه ان اراد بالمقبول المقبول مطلقا سواء كان من البليغ او من الاوساط فالزائد  
 والناقص غير مقبولين من الاوساط لانها خروج عن طريقهم للداع وان اراد المقبول من البليغ  
 فليس المحاربي والناقص الوافيان مقبولين مطلقا بل اذا كانا لداع والثاني ان قولنا جاني انسان  
 وقولنا جاني حيوان ناطق كلاهما مساو وبانه اصل المراد بلفظ مساو فينبغي ان لا يكون احدهما اطنابا  
 والآخر ايجازا وبالجملة لا يشتمل تعريف الايجاز ايجاز القصر والثالث ان قولنا حمدا لك ونظائره مساواة  
 بتعريف السكائي وايجاز بتعريف القزويني فنزاعه مع السكائي في نقل اصطلاح القوم في مثله لا يسمع  
 بدون سند قوي وتوقييل المراد المحاربي بحسب الاوساط فتعريفه يؤول الى ما ذكره السكائي والرابع  
 الايجاز والاطناب والمساواة مختصة بالكلام البليغ كما عرف فلا يتم تعريف الايجاز والاطناب  
 ما لم يقيد بالبلاغة لجواز ان يكون الناقص الوافي غير فصيح وكذا الزائد لفائدة انتهى ما قال  
 صاحب الاطول • أعلم انه قال السكائي قد يوصف الكلام بالاختصار لكونه اقل من عبارة المتعارف  
 كما سبق وقد يوصف به لكونه اقل من العبارة اللائقة بالمقام بحسب مقتضى الظاهر نحو رب  
 اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف وهو قولنا ياربي  
 شخت لكنه ايجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام لانه مقام بيان انقراض الشباب ونزول المشيب فينبغي  
 ان يبسط الكلام فيه غاية البسط فعلم ان للايجاز معنيين احدهما كون الكلام اقل من عبارة المتعارف والثاني  
 كونه اقل مما هو مقتضى ظاهر المقام وانه لا فرق بين الايجاز والاختصار وان توهمه البعض كما يجيى  
 في لفظ الايجاز ثم ان بين الايجازين عموم من وجه لتصادقهما فيما هو اقل من عبارة المتعارف  
 ومقتضى المقام جميعا كما اذا قيل رب شخت بحذف حرف النداء ويا الاضائة وصدق الاول بدون

الثاني كما في قوله اذا قال الخميس نعم بحذف المبتدأ فانه اقل من المتعارف وهو هذا نعم وليس اقل من مقتضى المقام لان المقام لضيقه يقتضي حذف المسند اليه وصدق الثاني بدون الاول كما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الاطناب ايضا والنسبة بين الاطنابين ايضا عموم من وجه لان الاطناب بالمعنى الاول دون الثاني يوجد في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا وبالمعنى الثاني دون الاول يوجد في ما اذا قيل هذا نعم بذكر المبتدأ بناء على مناسبة خفية مع ذلك المقام ويوجد بالمعنيين فيما اذا زيد في هذا المثال نظرا الى ما ذكر من المناسبة الخفية فليل مثلا هذا نعم فاعتنوه وكذا بين الایجاز بالمعنى الثاني وبين الاطناب بالمعنى الاول عموم من وجه لوجودهما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ووجود الاطناب بالمعنى الاول دون الایجاز بالمعنى الثاني فيما اذا قال هذا نعم فسوقه اذا طابق المقام على مامر وبالعكس فيما اذا قال يا ربي قد شئت وكذا بين الایجاز بالمعنى الاول و الاطناب بالمعنى الثاني لوجودهما في غزال فاصطادوه اذا طابق المقام عند كون الامر بالاصطياد مقصودا اصليا للمتكلم فان متعارف الاوساط هذا غزال فاصطادوه ومقتضى ظاهر المقام غزال ووجود الایجاز بالمعنى الاول دون الاطناب بالمعنى الثاني في قوله قد شئت وبالعكس في قوله هذا نعم عند مناسبة خفية • واعلم ايضا انه كما يوصف الكلام بالایجاز و الاطناب باعتبار كونه ناقصا عما يساوي اصل المراد او زائدا عليه وهو الاكثر كذلك قد يوصف الكلام بهما باعتبار كثرة حروفه وقلتها بالنسبة الى كلام آخر مساو له اي لذلك الكلام في اصل المعنى واما قيد المعنى بالاصل لعدم امكان المساواة في تمام المراد فان للایجاز مقاما ليس للاطناب وبالعكس ولا يوصف بالمساواة بهذا الاعتبار اذ ليس المساواة بهذا الاعتبار مما يدعو اليه المقام بخلاف الایجاز و الاطناب هكذا يستفاد من الاطول والمطول و ابي القاسم • واعلم ايضا ان البعض على ان الاطناب بمعنى الاسهاب والحق انه اخص من الاسهاب فان الاسهاب التطويل لفائدة اولاً لفائدة كما ذكره التنوخي وغيره \* التقسيم \* الاطناب قسمان اطناب بسط و اطناب زيادة فالاول الاطناب بتكثير الجمل كقوله تعالى ان في خلق السموات و الارض الآيه في سورة البقرة اطنب فيها ابلغ اطنب لكون الخطاب مع الثقيلين وفي كل عصر وحين للعالم منهم والجاهل والمؤمن منهم والكافر والمناق و الثاني يكون بانواع الاول دخول حرف فاكثر من حروف التأكيد و الثاني الاحرف الزائدة و الثالث التأكيد و الرابع التكرير و الخامس الصفة و السادس البدل و السابع مطف البيان و الثامن عطف احد المترادفين على الآخر و التاسع عطف الخاص على العام و عكسه و العاشر الايضاح بعد الابهام و الحادي عشر التفسير و الثاني عشر وضع الظاهر موضع المضمرة و الثالث عشر الایغال و الرابع عشر التذييل و الخامس عشر الطرد و العكس و السادس عشر التكميل المسمى بالاحتراس ايضا و السابع عشر التتميم و الثامن عشر الاستقصاء و التاسع عشر الاعتراض و العشرون



التعليل وتكديته التقرير فان النفوس ابعث على قبول الاحكام المعللة من غيرها كذا في الاتقان  
و تفصيل كل في موضعه •

**الطيب** هو ضد الخبيث فاذا وصف به الله تعالى اريد به انه منزّه عن النقائص مقدس عن  
الآفات والعيوب واذا وصف به العبد مطلقا اريد به انه المتعري عن زائل الاخلاق وقبائح الاعمال  
و المتكلي باضداد ذلك واذا وصف به الاموال اريد به كونه حلالا من خيار المال كذا في شرح المصابيح  
للقاضي في اول كتاب البيع • ودر ترجمه مشکوة ميگويد طيب ضد خبيث است بمعني طاهر نظيف  
وكاهي مأخوذ از طيب النفس گردد وكاهي از طيب رائحه آيد وبمعني حلال آيد وكاهي اطلاق ميكنند  
بر اخص از حلال كه پاك بي شبه كراهت بود •

**فصل الحاء المهملة \* الطرح** هو الحذف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء وعند  
المحاسبين يطلق على اسقاط العدد الاقل مرة بعد اخرى من العدد الاكثر كما يستفاد من اطلاقهم  
والتفريق هو اسقاطه من الاكثر مرة •

**المطرح** جمع مطرح است بمعني جاي انداختن چيزي • و **مطّارح** شعاعات نزد منجمان  
انظاريست كه قسي آن انظار از معدل النهار باشد واقع ميان افق حادث آن كوكب و عظيمه كه ثلث  
ياربع يادسدس از معدل النهار فصل كند و **قطب** اين عظيمه بر مدار يومي باشد كه بقطب حادث آن  
كوكب گذرد و در جهت عرض افق حادث آن كوكب بود • و **مطّارح** انوار نزد منجمان انظاريست كه  
قسي آن انظار از معدل النهار باشد ميان افق حادث كوكب و نصف النهار حادث و دودائره ميل كه  
يكي از ان ثلثي از قوس النهار حادث جدا كند و يكي ثلث قوس الليل كذا ذكر عبد العلي البرجندي  
في شرح زيج الخ بيگي و در لفظ نظر در فصل راء از باب نون نيز خواهد آمد •

**فصل الدال الطرد** بالفتمح و سكون الراء و فتحها قد يستعمل في باب المعرفة و قد يستعمل  
في باب العلل اما الاول فقال في التلويح في تعريف اصول الفقه اما الطرد فهو صدق المحدود على  
ما صدق عليه الحد مطردا كلياً اي كلما صدق عليه الحد صدق المحدود عليه وهو معنى  
قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود و بالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه و اما العكس  
فاخذة بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف و هو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية  
بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس العرفي اي كل ضاحك انسان و كل انسان حيوان ولاعكس  
اي ليس كل حيوان انسانا فنقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود عكسه كلما صدق عليه المحدود  
صدق عليه الحد فصار حامل الطرد حكما كلياً بالمحدود على الحد و العكس حكما كلياً بالحد على  
المحدود و بعضهم اخذة من ان عكس الاثبات نفياً نفصرة بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي

كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعاً لافراد المحدود كلياً انتهى • واما الثاني اي الطرد المستعمل في باب العلل فهو الدوران كما مر في فصل الرأ من باب الدال ويسمى بالاطراد ايضاً كما يجيى وبالطرد والعكس ايضاً كما مر •

**الطرد والعكس** عند الاصوليين هو الدوران كما مر وعند اهل المعاني من انواع اطناب الزيادة وهو ان يؤتى بكلامين يقرر الاول بمنطوقه مفهوم الثاني و بالعكس كقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والدين لم يبلغوا الحكم منكم ثلاث مرات الى قوله ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن فمنطوق الامر بالاستيذان في تلك الاوقات خاصة مقرر لمفهوم عدم الجناح فيما عدنها و بالعكس • فيل هذا النوع من الاطناب يقابله في الايجاز نوع الاحتباك كذا في الاتقان في نوع الاجبار و الاطناب و مادة الطرد و العكس التنصيص على الحكم المفهوم من الكلام الاول و التصريح به • و بعضى از اهل معاني اين را بر عكس اطلاق كند • و در جامع الصنائع طرد عكس اين صنعت چنانست كه سخنى را بترتيبى براند بعده بارگرداند مثاله • شعر • حسن ابروت ماه نو دارد • نه كه ابروت حسن ماه نواست • و آنكه در اصطلاح گویند كلام الملوك ملوك الكلام هم ازین قبیل است انتهى كلامه و همچنين است عادات السادات سادات العادات •

**الاطراد** هو مرادف للطرد فالاطراد المستعمل في التعريفات ما وقع في شرح الطواع من ان معرف الشيء يجب ان يساويه صدقا اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما صدق عليه المعرف و هو الاطراد و المنع و بالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف و هو الجمع و الانعكاس انتهى و الاطراد في باب العلل هو الدوران قال في نور الانوار شرح المنار الاطراد معناه دوران الحكم مع الوصف وجودا و عدما و قيل وجودا فقط و العلة الثابتة بالطرد تسمى طردية انتهى • اعلم ان مرجع ما قيل ان الاطراد هو دوران الحكم مع الوصف وجودا فقط اي الاطراد المستعمل في التعريفات و كذا الحال في الطرد • و في التلويح الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم و معنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد على المحدود وهذا اصطلاح متعارف انتهى • و الاطراد عند اهل البدع من المحسنات المعنوية وهو ان يؤتى باسم الممدوح او غيره و اسماء آباءه على ترتيب الولادة من غير تكلف في السبك كقوله عليه السلام الكريم بن الكريم بن الكريم بن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم و كقول المتنبي • شعر • ان يقتلوك فقد ثلثت عروشهم • بعثبة بن حارث بن شهاب • يقال ثل الله عروشهم اي هدم ملكهم كذا في الجرجاني و المراد من التكلف في السبك ان يقع الفصل بين الاشياء بلفظ غير دال على نسب كقولك رأيت زيدا الفاضل بن عمر و بن بكر سمي بالاطراد لان تلك الاسماء في تحدرها و نزولها كالماء الجاري

الاستطراء • الطهارة • الطاهر • طاهر الظاهر ( ٩٠٦ ) طاهر الباطن • طاهر السر • طاهر السر والعلانية  
تطهير السرائر

في اطراءه وسهولة انسجامه اي سيلانه كذا في المطول والجليلى • وفي الاتقان الاطراء هو ان يذكر المتكلم  
اسماء آباء الممدوح مرتبة على حكم ترتيبها في الولادة • قال ابن ابي الاصبع ومنه في القرآن قوله تعالى  
حكاية عن يوسف واتبعت ملة آباي ابراهيم واسحاق ويعقوب قال انما لم يأت به على الترتيب  
المألوف فان العادة الابتداء بالاب ثم بالجد ثم بالجد الاعلى لانه لم يرد ههنا مجرد ذكر الآباء وانما ذكرهم  
ليذكر ملتهم التي اتبعها فبدأ بصاحب الملة ثم بمن اخذها منه أولاً فأولاً على الترتيب و مثل قول  
اولاد يعقوب نعبد الهك واله آباؤك ابراهيم واسماعيل واسحاق انتهى •

**الاستطراء** عند البلغاء هو ان يذكر عند سوق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به ولا يكون السوق

لاجله كذا في حواشي البيضاوي في تفسير قوله وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها وهو قريب  
من حسن التخلص كقوله تعالى يا آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير  
قال الزمخشري هذه الآية وردت على سبيل الاستطراء عقب ذكر بدو السوات وخصف الورق عليها اظهارا  
للمنة فيما خلق من اللباس ولما في العربي وكشف العورة من الاهانة والفضيحة واشعارا بان الستر باب  
عظيم من ابواب التقوى وقد خرج على الاستطراء صاحب الاتقان قوله ان يستنكف المسيح ان يكون  
عبداً لله ولا الملائكة المقربون فان اول الكلام ذكر الرد على النصارى الزاعمين بنوة المسيح ثم استطراء  
الرد على الزاعمين بنوة الملائكة • وفي بعض التفاسير مثال الاستطراء هو ان يذهب الرجل الى موضع  
مخصوص صائدا فعرض له صيد آخر فاشتغل به واعرض عن السير الى ما قصد و اشباهه انتهى كلامه  
والفرق بينه وبين حسن التخلص سبق في لفظ التخلص في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة  
وفي الجرجاني الاستطراء سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض  
فيروى على وجه الاستنباح انتهى • [

**فصل الرء \* الطهارة** لغة النظافة و خلافها الدنس و شرعا النظافة المخصوصة المتنوعة التي

وضوء وغسل وتيمم وغسل البدن والثوب ونحوه كما في الدرر •

[ **الطاهر** من عصمه الله عن المخالفات •

**طاهر الظاهر** من عصمه الله عن المعاصي •

**طاهر الباطن** من عصمه الله عن الوسوس والهواجس والتعلق بالاغيار •

**طاهر السر** من لا يذهل عن الله طرفة عين •

**طاهر السر والعلانية** من قام بتوفيقه حقوق الحق والخلق جميعا لسعيه برعاية الجانبين

كل ذلك في الامطلاحات الصوفية • [

**تطهير السرائر** قد مر في المقدمة في بيان علم السلوك •

الاطوار السبعة هي عند الصوفية عبارة عن الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي والاخفى كما في شرح المثنوي •

**الطيرة** بالكسر وفتح الياء المثناة التحتانية وربما تسكن الياء فال بد • قال السيد الشريف في شرح المشكوة قيل الفال عام فيما يسر و يسوء والطيرة فيما يسوء فقط و الطيرة في الاصل بالسوانح والبراح من الطيور و الطباء و غيرها فكانهم كانوا يعتقدون لذلك تأثيرا في جلب منفعة او دفع مضرة فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك انتهى كلامه • قال القاضي العيانة الزجر وهو التفال باسماء الطيور واصواتها والوانها كما يتفال بالعقاب على العقوبة والغراب على الغربة وبالهدد على الهدى والفرق بينها وبين الطيرة انها قد تكون تشاوما وقد تكون تسعدا والطيرة هي التشاوم بها وقد تستعمل بالتشاوم بغيرها •

**الطائر** بمعنى پرندة ونيز نوعی است از صوفیه چنانکه در فصل فا از باب صاد مهمله گذشت •

**فصل الزاء \* الطرز** بالفتح وسكون الراء در لغت بمعنی شکل و هیئت است و در اصطلاح بلغاء مقصدیرا گویند از مقامد نظم که بصفتی از اوصاف نظم مخصوص گردانیده باشد و این را طریق نیز گویند و جمله طرزها نه طرز اند اول طرز حکیمانه و این طرز شیخ سنائی است مشکل و مشتمل بر مواظ و تشبیهات و امثال و معرفت سلوک و متعلق آن و کلام جامع است و خوب دوم طبعانه و این طرز خاقانی است و تعریف آن غلو در مشکلات نظم است چنانچه اغلاقات و اغراقات و تشبیهات بدیع و تحمیلات لطیف و کنایات و تصویرات غریب و عبارات لائقه سیوم فاضلانه و این طرز انوری است و این طرز مشتمل است بر الفاظ معتبر بالاستغراق و بلاغت و ابداع علویست معتبر چهارم مترسلانه و این طرز ظهور است و این عبارتست از تصرفات در ایهام ذو المعنیین و تشبیهات نو و اغراقات بلیغ پنجم محققانه و این طرز عبد الواسع جبلی است و تعریف آن ملایمت و جزالت است در ایراد مطابقات و مشابهاات و تقسیمات و تفسیرات و تفصیل الفاظ و سیاق ششم ندیمانه و این طرز فردوسی و نظامی است مشتمل بر بیان قصص و حکایات و تواریخ و فصاحت معانی بدیع و تشبیهات عجیب هفتم عاشقانه و این طرز سعدی است و این حاوی ملایمت و ذوق است هشتم خسروانه و این طرز حضرت امیر خسرو دهلوی است و این جامع جمیع لطائف نظم و محتوی تمام کمالات سخن است نهم باحفصانه و آن کلامی است مشتمل بر الفاظیکه آنها را در استعمال مهجور داشته اند گفته اند اگر زبان پخته فارسی را از الفاظ عربی چاشنی دهند اگر گوارا آید مترسلانه خوانند و اگر ناگوار آید باحفصانه خوانند و حضرت امیر خسرو فرموده که دانش پنجم است و آن چون پنجم گنج حکیمانه و فاضلانه و عاشق خوب طبعانه و شاعرانه یک نمره اند و محققانه و مدققانه را شاعرانه گفته اند و ندیمانه خوب طبعانه را نام نهاده اند

کذا فی جامع الصنائع •

## فصل السين \* الطمس عند الصوفية هو ذهاب سائر الصفات البشرية في صفات انوار الربوبية

كذا نقل عن شيخ عبد الرزاق الكشي وهكذا في كشف اللغات •

## فصل الشين المعجمة \* الطرش بالفتح وسكون الراء هو نقصان السمع وقد يطلق على آفته

كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي آفة السمع قد تكون بعدم التجويف الكائن في داخل الاذن المشتمل على الهواء الراكد الذي به يسمع الصوت بتموجه وتسمى صمما وقد تكون بسبب مبطل للقوة السامعة مع سلامة العضو وتسمى وقرا وقد تكون بسبب منقص لها وتسمى طرشا مثل ان يسمع من القريب لا من البعيد وقد يطلق الصم على القسمين الآخرين وقد يراد بالطرش مطلق آفة السمع سواء كان لفساد الآلة او لغيره وسواء كان بطلانا او نقصانا انتهى كلامه •

## فصل العين \* الطبيعة بالفتح وكسر الموحدة في اللغة السجدة التي جبل عليها الانسان وطبع

عليها سواء صدرت عنها صفات نفسية اولا كالتطباع بالكسر ان الطباع ماركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزيلنا وكذا الغريزة هي الصفة الخلقية اي التي خاقت عليها كانها غرزت فيها بهذا ذكر صاحب الاطول والسيد السند ولا تخرج سجية غير الانسان من الحيوانات فان قيد الانسان وقع اتفاقا لا يقصد منه الاحتراز وايضا هذا تعريف لفظي فيجوز بالاخص وكونه تعريفا لفظيا لا يلزم تعريف الشيء بنفسه من قوله وطبع عليها كما في العلمي في فصل الفلك قابل للحركة المستديرة • والطبع بالفتح وسكون الباء ايضا بمعنى الطبيعة • قال في الصراح الطبع سرشت مردم كه بران آفریده شدند وهو في الاصل مصدر طبيعة طباع كذلك انتهى • والطبيعة في اصطلاح العلماء تطلق على معان منها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معا بل مع اتصاف شرطين هما عدم الحالة الملازمة وجودها ويراد بها هي في ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحتز به عن المبادى القسرية والصناعية فانها لا تكون مبادى لحركة ماهي فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادى لحركات ماهي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادى باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرك لا يخرجها عن كونها مبدأ اولا لانه بمنزلة آلة لها والمراد بقولهم بالذات احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك اي انها تحرك بذاتها لا عن تسخير قاسرا يهاها والتاني بالقياس الى المتحرك وهو ان يتحرك الجسم بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس

فانه يتحرك من حيث هو منم بالعرض و الطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك  
 كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في البسائط فعلى هذا يكون ضميرهي راجعا الى المبدأ  
 بتاويل الطبيعة و قوله بالذات احتراز عن طبيعة المقسور و قوله لا بالعرض احتراز عن مبدأ الحركة العرضية  
 ولا يخفى ان قوله بالذات على هذا مستدرك لان مبدأ الحركة القسرية لا يكون في الجسم بل في القاسر  
 وقيل ضميرهي راجع الى حركة و يلزم على هذا استدراك قوله ماهي فيه اذ يكفي ان يقال انه  
 مبدأ اول للحركة و السكون ثم التحقيق ان مبدأ الحركة القسرية قوة في ذات المقسور اوجدها القاسر  
 فيه فبقيده ماهي فيه لا يخرج مبدأ الحركة القسرية و لا بقوله بالذات و ايضا قوله لا بالعرض مستدرك  
 ويمكن ان يقال ان ضميرهي راجع الى المبدأ و يكون قوله ماهي فيه احترازا عن مبدأ الحركة العرضية  
 فانه ليس في المتحرك بالعرض و معنى قوله بالذات ان حصول المبدأ في الجسم المتحرك بالذات فخرج  
 مبدأ الحركة القسرية فان حصوله فيه بسبب القاسر و معنى قوله لا بالعرض لا باعتبار العرض و هو اشارة الى  
 ان الحركة مثلا في الكرة المتحركة من حيث انها كرة تعرض للجسم و الكرة معا عرضا واحدا الا انه للجسم  
 لذاته و للكرة بتوسطه لكن اطلاق الطبيعة على مبدأ تلك الحركة بالاقتدار الاول لا بالاقتدار الثاني فتأمل هكذا  
 ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني في الخطبة ومنها مبدأ اول لحركة ماهي فيه و سكونه  
 بالذات لا بالعرض من غير ارادة و هذا المعنى لا يشتمل لما له شعور فيكون اخص من الاول قال السيد السند  
 في حاشية المطول في فن البيان الطبيعة قد يخص بما يصدر عنها الحركة و السكون فيما هو فيه اولا  
 وبالذات من غير ارادة و هكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي بعض شرح التجريد ان استعمال  
 الطبيعة في هذا المعنى اكثر منه في الاول حيث قال ان الطباع يتناول ماله شعور و ارادة و مالا شعور  
 له و الطبيعة في اكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الارادة و الطبع قد يطلق على معنى الطباع و قد يطلق  
 على معنى الطبيعة انتهى كلامه • و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة ان الطبيعة ايضا تطلق  
 على سبيل الذرة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين ومنها مبدأ اول لحركة ماهي فيه و سكونه  
 بالذات لا بالعرض على نهج واحد من غير ارادة و هذا المعنى اخص من الاولين قال المحقق الطوسي  
 في شرح الاشارات الطبيعة مبدأ اول لحركة ماهي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و شرح هذا كما عرفت  
 ثم قال و ربما يزداد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة و حينئذ يتخصص المعنى  
 المذكور بما يقابل النفس و ذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد اولا على نهج واحد وكلاهما  
 بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد و من غير ارادة هو الطبيعة و بارادة هو القوة الفلكية  
 و مبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية و بارادة هو القوة الحيوانية و القوى الثلث  
 تسمى نفوسا انتهى و مما يؤيده ما وقع في شرح حكمة العين في بيان النفس النباتية من ان الافعال

الصادرة عن صور انواع الاجسام • منها ما يصدر عن ادراك و ارادة وينقسم الى ما يكون الفعل الصادر منه على وتيرة واحدة كما للانفلاك و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للحيوان • و منها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبساط العنصرية كميل الاجزاء الارضية الى المركز و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للنبات و الحيوان من افعال القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و للقوة السخرية خصوصاً باسم الطبيعة و الثلثة الباقية يسمونها النفس • و منها الصورة النوعية بل الصورة الجسمية ايضا كما مر في فصل הראء من باب الصاد • و منها الحقيقة كما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفمييني وهذا هو المراد بالطبيعة الواقعة في تعريف الخاصة المطلقة • و منها المفهوم الذي اذا اخذ من حيث هو هو لا يمنع وقوع الشركة وهذا من مصطلحات اهل المنطق كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في تلك الحاشية • و منها قوة من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه على ما ذكر عبد العلي البرجندي ايضا هناك و الظاهر ان الفرق بين هذا المعنى و المعنى الاول ان المبدء الفاعلي في المعنى الاول سبب لوجود الحركة و السكون و القوة المذكورة في هذا المعنى سبب فاعلي للحفاظ لا للوجود فان الحركة و السكون ايضا من الكمالات و الله اعلم • و منها قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها • و منها حقيقة الالهة فعالة للصور كلها • في شرح الفصوص للجامي في الفص الاول الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام الطبيعية السفلية و الاجرام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهولانية • و في مشرب الكشف و التحقيق حقيقة الالهة فعالة للصور كلها و هذه الحقيقة تفعل الصور الاسماوية بباطنها في المادة العمائية فان النشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقائقة الوجوبية و الصور الخلقية الكونية روحانية كانت او مثالية او جسمانية بسيطة او مركبة • و الصور في طور التحقيق الكشفي علوية و سفلية و العلوية حقيقية و هي صور الاسماء الربوبية و الحقائق الوجوبية و مادة هذه الصور و هيولاها العماء و الحقيقة الفعالة لها احد جمع ذات الالهية و اضافية و هي حقائق الارواح العقلية المهيمنة و النفسية و مادة هذه الصور الروحانية هي النور و اما الصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية و هي ايضا منقسمة الى علوية و سفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية و منها صور عالم المثال المطلق و المقيد و اما السفلية فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش و الكرسي و مادتها الجسم الكلي و منها صور العناصر و العنصرينات و من العنصرينات الصور الهوائية و النارية و المارجية و مادة هذه الصور الهواء و النار و ما اختلط معهما من الثقيلين الباقين من الاركان المغلوبين في الخفيفين و منها الصور السفلية الحقيقية و هي ما غالب في نشأته الثقيلان و هما الارض و الماء على الخفيفين و هما النار و الهواء و هي ثلث صور معدنية و صور نباتية و صور حيوانية

وكل من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لاتنهاهى ولا يحصيها الا الله سبحانه والحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها من الصور الاسماوية و بظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل صور العوالم كلها انتهى كلامه • ومنها القوة المدبرة لبدن الانسان من غير ارادة ولا شعور وهي مبدأ كل حركة وسكون بالذات على ما قال بقراط كما في بحر الجواهر ومنها المزاج الخاص بالبدن • ومنها الهيئة التركيبية ومنها حركة النفس في بحر الجواهر قال العلامة اسم الطبيعة يقال في عرف الطب على اربعة معان احدها على المزاج الخاص بالبدن وثانيها على الهيئة التركيبية وثالثها على القوة المدبرة ورابعها على حركة النفس والاطباء ينسبون جميع احوال البدن الى الطبيعة المدبرة للبدن والفلاسفة ينسبون ذلك الى النفس ويسمون هذه الطبيعة قوة جسمانية انتهى • وقال عبد العلي البرجندي في شرح حاشية الچغميني وقد تطلق الطبيعة على النفس كما وقع في عبارة الاطباء الطبيعة تقاوم المرض في البحران انتهى فالمراد بالنفس هي النفس الناطقة •

**الطباع** بالكسر هو مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات و يطلق ايضا على الصورة النوعية • قال السيد السند في حاشية المطول قد اطلق في الاصطلاح الطبيعة و الطباع على الصورة النوعية وقالوا الطباع اعم منها لانه يقال على مصدر الصفة الذاتية الارية لكل شئ والطبيعة قد تخص بما تصدر عنه الحركة و السكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة •

**و الطبع** بالفتح و السكون يطلق تارة مرادفا للطباع وتارة مرادفا للطبيعة كما عرفت ويؤيد الثاني ما في مشكوة الانوار من ان الطبع عبارة عن صفة مركوزة في الاجسام حالة فيها وهي مظلمة اذ ليس لها معرفة و ادراك ولا خبر لها من نفسها ولا مما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر الظاهر انتهى • و طبع الماء عند الفقهاء هو الرقة و السيلان وقيل هو كونه سيالا مرطبا مستقنا للعطش ويرد على كلا القولين ان ماء بعض الفواكه ايضا موصوف بالصفات المذكورة فلذا قال البعض طبع الماء هو الرقة و السيلان و دفع العطش و الانبات هكذا في البرجندي و الچليبي حاشية شرح الوقاية • و المطبعة قسم من الحياطة وقد مرت في فصل الياض من باب الحاء المهملة •

**الطبيعي** هو ما يكون مستندا الى الذات سواء كان استناده الى نفس الذات او جزئها او لآزمه سواء كان مساويا او اعم فالطبيعة المنسوب اليها حينئذ بمعنى الحقيقة و يراد ايضا بالطبيعي ما يكون مستندا الى الصورة النوعية وقد سبق في لفظ الخبر في فصل الرأ من باب الخاء المعجمة و الامور الطبيعية ما يبتني عليها وجود الانسان كما مر ايضا و يطلق الطبيعي ايضا على علم من العلوم المدونة الحكيمية فان علم الحكمة ينقسم الى عملي و نظري و الحكمة النظرية تنقسم الى علم طبيعي و رياضي و الهى مسمى بما بعد الطبيعة و بما قبل الطبيعة ايضا • و الطبيعيون هم اهل العلم الطبيعي • و يطلق الطبيعيون ايضا على



فرقة يعبدون الطبائع الاربع اى الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة لانها اصل الوجود اذ العالم مركب منها و تسمى هذه الفرقة بالطبائعية كذا فى الافسان الكامل •

**الطلوع** بالضم مقابل الغروب و هما يطلقان على معنيين احدهما ان الطلوع هو وقوع الكوكب و نحوه كجزء من فلک البروج فوق الافق سواء كان ابدى الظهور اولم يكن و بهذا المعنى يقال اذا طلعت الشمس فالنهار موجود و الغروب هو وقوعه تحت الافق سواء كان ابدى الخفاء اولم يكن و ثانيهما ان الطلوع انفصال الكوكب عن محيط الافق متوجها الى فوق سواء كان قبله تحت الافق اولم يكن و بهذا المعنى يقال طالع وقت كذا هو جزء كذا من البروج و الغروب انفصاله عنه متوجها الى تحت و على هذا المعنى لا يقال للكوكب الابدى الظهور طالع و لا لابدى الخفاء غارب • اعلم ان المنجمين يعتبرون الطلوع و الغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي فما كان فوق الافق الحقيقي يسمى طالعا و ما كان تحته يسمى غاربا و العامة يعتبرونها بالنسبة الى الافق الحسى بالمعنى الثاني • ثم ان المنجمين يسمون خروج المنزل من ضياء الفجر طلوعه و اذا طلع منزل غاب رقيبته و هو الخامس عشر منه سمي بالرقيب تشبيها له برقيب يرصده ليسقط فى المغرب اذا ظهر ذلك فى المشرق و يسمون غروب الرقيب وقت الصبح سقوطه و يسمون المنارل التي يكون طلوعها فى مواسم المطر الانواء و يسمون رقباءها اذا طلعت فى غير مواسم المطر البوارح و هم ينسبون الامطار الى الانواء و الرياح الى البوارح و اصل النوء السقوط و الطلوع و البارح الرياح الحار فسمي المنزل بهما تجوزا و قبل النوء طلوع منزل و غروب رقيبته معا و الاصح هو الاول و بعضهم ينسبون الامطار الى طلوع المنارل و الرياح الى سقوطها و اذا مضت مدة السقوط او الطلوع و لم يحدث شيى من الريح او المطر يقولون جذى نجم كذا • اعلم ان الطالع جزء من منطقة البروج يكون على الافق الشرقي فى وقت مخصوص فان كان ذلك الوقت زمان ولادة شخص يقال له طالع ذلك الشخص و ان كان ذلك الوقت اول سنة شمسية حقيقية يقال له طالع السنة و طالع العالم و ان كان ذلك الوقت شيئا آخر ينسب اليه ثم الجزء المقابل للطالع يسمى الغارب و السابع ايضا و منصف ما بين الطالع و الغارب فوق الارض على نصف النهار يسمى العاشر و ما يقابله تحت الارض يسمى الرابع و هذه الاربعة تسمى بالواتاد الاربعة فى احوال المولود • قال عبد العلي البرجندي و ينبغى ان يستثنى من ذلك ما اذا انطبقت منطقة البروج على الافق اذ لا يطلق على جزء منها الطالع و ايضا لا يكون جزء من منطقة البروج على نصف النهار فوق الارض و لا تحته و انما سمي بالعاشر لانه فى الاغلب يكون من البرج العاشر للبروج الطالع و قد يكون من البرج التاسع او الحادي عشر له و كذا الحال فى الرابع و ههنا اشكال وهو ان فى المواضع التي عرضها ازيد من تمام الميل الكلي اذا كان قطب البروج فى ارتفاعه الاعلى كان اول الحمل طالعا و اول الميزان غاربا و اول السرطان على نصف النهار فوق الارض فى ارتفاعه الادنى و اول الجدي على

نصف النهار تحت الارض فان اعتبر العاشر اول السرطان على مقتضى تعريف العاشر فهو ليس من البرج العاشر للطالع بل من الرابع له وان اعتبر العاشر اول الجدي كما هو كذلك في المعمورة فهو ليس فوق الافق فلا يكون تعريف العاشر جامعا و الظاهر ان ما ذكر من تعريف الطالع والعاشر مخصوص بالمعمورة هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وبديست باب وحاشية الجفميني • وتعديل الطالع قوس من منطقة البروج بين النصف الشرقي من افق البلاد وبين دائرة عرض تمر بمطالع الاعتدال من الجانب الاقرب والقوس الواقعة من منطقة البروج بين نصف النهار وبين دائرة وسط سماء الرؤية من الجانب الاقرب تسمى تعديل العاشر كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيكي • و طالع نزل اهل رمل اول خانه است از خانهاي شانزده گانه رمل •

**المطلع** بفتح الميم واللام او كسرهما لغة هو زمان الطلوع وعند الشعراء هو المصرع بتشديد الراء وقد سبق في فصل العين من باب الصاد • و مطلع الاعتدال عند اهل الهيئة هو نقطة تقاطع المعدل والافق سميت به لان الاعتدالين يطلعان منها ابدا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص • و مطلع نزل صوفيه شهود متكلم است در وقت تلاوت كلام او كما قال الامام جعفر الصادق لقد تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي • المطالع جمع مطلع بمعنى زمان الطلوع وكذا المغارب جمع مغرب بمعنى زمان الغروب وقد جرت عادة اهل الهيئة بتسمية اجزاء معدل النهار ازمانا على التجوز بناء على ان الزمان مقدار حركتها وقد يسمى جزء واحد منها مطلع توسعا وقس على ذلك المغارب وكذا الحال في مطلع القوس ومغاربه • اعلم انه لا شك انه اذا كان جزء من منطقة البروج على الافق الشرقي في غير عرض تسعين كانت بازائه نقطة من معدل النهار عليه وتسمى نقطة المطالع فالقوس من معدل النهار بين الاعتدال الربيعي وبين تلك النقطة تسمى مطلع ذلك الجزء بشرط مرورها على الافق الشرقي مع قوس من البروج من اول الحمل الى ذلك الجزء على التوالي ان كان الطلوع مستويا ومن ذلك الجزء الى اول الحمل على خلاف التوالي ان كان الطلوع معكوسا مثلا اذا طلع الثور والحمل معكوسين وبلغ اول الحمل الى الافق كان مطلع رأس الجوزاء قوسا من المعدل مبتدئة من النقطة الطالعة مع رأس الجوزاء الى اول الحمل وان اخذ الافق الغربي مكان الشرقي تسمى تلك القوس مغارب ذلك الجزء فالمطالع او المغارب من اول الحمل تكون على التوالي ان كان طلوع البروج وغروبه مستويا وعلى خلافه ان كان معكوسا وكان المناسب ان يجعل مبدأ المطالع والمغارب في الآفاق الجنوبية اول الميزان الا ان اهل العمل اخذوا مبدأها هناك اول الحمل ايضا وبعضهم يأخذ مبدأ المطالع والمغارب بخط الاستواء نظيرة الانقلاب الشتوي لان بعض الاعمال يسهل بذلك كمعرفة ساعات نصف النهار وتصوية البيوت وغير ذلك مما لا يحصى هذا الذي ذكرنا مطلع الجزء وتسمى بمطالع البروج ايضا واما مطلع القوس فهي قوس

من معدل النهار التي تطلع مع قوس مفروضة من فلک البروج فانه اذا طلع من الافق قوس من فلک البروج فلا بد ان يطلع معها قوس اخرى من المعدل سواء كانت ازيد من القوس الاولى او انقص منها او مساويا لها و القوس التي تغرب معها يقال لها مغارب و لو قيل المعدل بتمامه او بعض منه اذا طلع مع قوس مفروضة الخ لكن اولى ليشتمل ما اذا كان مطالع سنة بروج تمام المعدل و مطالع سنة اخرى نقطة منه و يقال للقوس من فلک البروج درج السواء لانها تحسب متساوية اولا و ينسب اليها مطالعها فتختلف بالزيادة و النقصان فان وضع المعدل و المنطقة بالنسبة الى الافق يختلف فايتهما تحسب اجزاؤها اولا متساوية يختلف اجزاء الاخرى بالنسبة اليها و تسمى درج السواء التي بازاء المطالع طوائع و التي بازاء المغارب غوارب • ثم المطالع سواء كانت مطالع الجزء او مطالع القوس كما في شرح بيست باب تختلف بحسب اختلاف الآفاق في العروض لان المعدل تختلف او ضاعه بالنسبة الى الآفاق المختلفة العرض انتصبا و اضطجعا فان كان الافق عديم العرض يسمى مطالع خط الاستواء و مطالع الفلك المستقيم و مطالع الكرة المنتصبة و يخص باسم المطالع بالقبلة اذا كان مبدأها نظيرة الانقلاب الشتوي و ان كان ذا عرض يسمى مطالع البلد و مطالع الافق المائل و مطالع الفلك المائل هذا الذي ذكر انما هو اذا اخذ المطالع من الآفاق الغير الحادثة و اما المطالع المأخوذة من الآفاق الحادثة فتسمى مطالع مصححة فهي قوس من معدل النهار ما بين الاعتدال الربيعي و بين تقاطع المعدل مع ربع من ارباع الافق الحادثة الذي يكون فيه الكوكب و على هذا القياس المغارب و اما مطالع طلوع الكوكب فقوس من معدل النهار على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين طلوع ذلك الكوكب و مطالع غروب الكوكب قوس منه على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين غروب ذلك الكوكب و يسمى بمطالع نظير درجة الغروب ايضا و الدرجة من منطقة البروج التي على الافق الشرقي مع ذلك الكوكب تسمى درجة طلوع الكوكب و التي معه على الافق الغربي تسمى درجة غروبه و مطالع طلوع الكوكب بانق الاستواء تسمى مطالع الممر كما ان درجة طلوع الكوكب بانق الاستواء تسمى درجة الممر ان لا اختلاف هناك ان افق الاستواء دائرة من دوائر الميول فمطالع الممر مطلقا هي مطالع درجة ممر الكوكب و هي قوس من معدل النهار من اول الحمل الى نقطة منه فوق نصف النهار حين بلوغ ذلك الكوكب نصف النهار هكذا يستفاد ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الچغميني •

**الطوائع** هي درجة السواء التي بازاء المطالع كما عرفت قبيل هذا • و طوائع در اصطلاح صوفيه اول

چيزى كه پيدا شود از تجليات اسماء الهيه بر باطن بنده و راسته گرداند اخلاق او را بنور باطن كذا في كشف اللغات •

**الطاعة** هي عند المعتزلة موافقة الارادة و عند اهل السنة و الجماعة موافقة الامر لا موافقة الارادة

ومحل النزاع ان المأمور به هل يجب ان يكون مرادا ام لا فالمعتزلة على الوجوب و اهل السنة على عدم الوجوب فان الله قد يأمر بما لا يريد فانه أمر ابالهب مثلا بالايان مع علمه بان صدور الايمان منه محال والعالم بكون الشئ محالا لا يريد فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة فوجب القطع بان طاعة الله تعالى عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته كذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول الآية في سورة النساء [ والطاعة اعم من العبادة لان العبادة غلب استعمالها في تعظيم الله تعالى غاية التعظيم و الطاعة تستعمل موافقة امر الله تعالى و امر غيره و العبودية اظهار التذلل و العبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل و الطاعة فعل المأمور و لوندبا و ترك المنهيات و لو كراهة ففضاء الدين و الانفاق على الزوجة و نحو ذلك طاعة الله و ليس بعبادة و تجوز الطاعة لغير الله في غير المعصية و لا تجوز العبادة لغير الله تعالى و القربة اخص من الطاعة لا اعتبار معرفة المتقرب اليه فيها و العبادة اخص منهما هكذا في كليات ابي البقاء • ]

**التطوع** عند اهل الشرع هو النفل كما يجيء في فصل اللام من باب النون •

**المطاوعة** هي عند اهل العربية حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله نحو جمعته فاجتمع فيكون فاجتمع مطاوعا اي موافقا لفاعل الفعل المتعدي و هو جمعت كذا قال السيد السند في حاشية ايساغوجي •

**الاستطاعة** هي تطلق على معنيين احدهما عرض يخلفه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل و الجمهور على انها شرط لاداء الفعل لاعلة و بالجمله هي صفة يخلفها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات فان قصد فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير و ان قصد فعل الشر خلق الله قدرة فعل الشر و اذا كانت الاستطاعة عرضا و جب ان تكون متقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه و الازم وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة عليه لامتناع بقاء الاعراض • و قيل هي قبل الفعل • و قيل ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل و الا فقبله و اما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان و ثانيهما سلامة الاسباب و الآلات و الجوارح كما في قوله تعالى و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و هي على هذا يجوز ان تكون قبل الفعل و صحة التكليف مبني على هذا • فان قيل الاستطاعة صفة المكلف و سلامة الاسباب ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسباب و آلات له و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك كيف يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة هكذا في شرح العقائد النسفية في بحث افعال العباد [ والاستطاعة الحقيقية وهي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون الا مقارنة للفعل • والاستطاعة الصحيحة وهي ان يرتفع

الموانع من المرض وغيره كذا في الجرجاني ] •

**فصل الناء \* الطرفة** بالضم و سکون الراء در لغت بمعنی شکفت است و نزد بلغاء آنست که خارق عادت و یا اخلاق معتاد را ذکر کند بر وجهی که متضمن حسن و لطافت باشد و لفظ طرفه و عجب و آنچه بمعنی اوست آوردن لازم است لفظاً یا تقدیراً مثاله • شعر • قبه ها آراسته دیوارها در جز و کل • مفرش از دیبا بساط از پرنیان آورده اند • نخل زابریشم کل از زربار از درو گهر • نوبهار طرفه در فصل خزان آورده اند • کذا فی جامع الصنائع •

**الطرف** بالفتح و سکون فی اللغة النهاية الطرفان التثنیة و الاطراف الجمع و معنی الطرف الصباحي و الطرف المسائي يذكر فی بیان عرض الوراہ فی فصل الضاد المعجمة من باب العين و الطرفان عند فقهاء الحنفية هما ابوحنيفة و محمد رحمهما الله تعالی سمیا بذلك لان احدهما فی طرف الاستاذ و الآخر فی طرف التلميذ •

[ **المطرف** ] و هو السجع الذي اختلفت فيه الفاصلتان فی الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا فقوله وقارا و اطوارا مختلفان فی الوزن كذا فی الجرجاني و در مجمع الصنائع آورده که سجع مطرف آنست که در دو مصراع یا در دو قرینه الفاظ مقابل یکدیگر باشند که متفق باشند در حرف رومی و مختلف باشند در وزن و تعداد حروف مثال آن در قرآن شریف آمده ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقکم اطوارا و در فارسی • بیت • یکشب خلاص ده دلم از بار انتظار • روزی چو باد بر من آشفته کن گذار • اما تجنیس مطرف آنست که کاتب یا شاعر دو لفظ بیارند از یک جنس که در همه حروف موافق باشند مگر در حرف آخرین متباین باشند مثال از حدیث الخیل المعقود بنواصیها الخیر و مثال در پارسی • فرد • عدلت آفاق شسته از آفات • طبعتم آزاده بود از آزار • و اگر حرف مختلف قریب المخرج باشد مطرف مضارع نامند و اگر بعید المخرج بود مطرف لاحق گویند انتهى • ]

**الاطرافية** هي فرقة من الخوارج العجاردة اتباع غالب وهم على مذهب الحمزية الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشرع اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الانعزال الى قدرة العبد كذا في شرح المواقف •

**الطواف** بالفتح لغة الدوران حول الشيء وشرعا هو الدوران حول البيت الحرام و طواف الزيارة و يسمى ايضا طواف الفرض و طواف يوم النحر و طواف الركن و طواف الافاضة هو الدوران حول البيت في يوم من ايام النحر سبع مرات و طواف الصدر و يسمى ايضا طواف الوداع و طواف آخر العهد بالبيت هو طواف البيت عند ارادة الرجوع الى مكانه و هذا الطواف سنة و الاول اي طواف الزيارة

ركن من اركان الحج وطواف القدوم ويسمى ايضا طواف التحية وطواف اللقاء وطواف عهد بالبيت وطواف اول العهد هو طواف البيت عند دخول مكة كذا في جامع الرموز في كتاب الحج .

### فصل القاف \* الطبقة بالفتح وسكون الموحدة لغة القوم المتشابهون وفي اصطلاح المحدثين

عبارة عن جماعة اشتركوا في السن و لقاء المشايخ والاخذ عنهم فاما ان يكون شيوخ هذا الراوي شيوخ ذلك او يماثل او يقارن شيوخ هذا شيوخ ذلك و بهما اكتفوا بالتشابه في الاخذ وقد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين بان يكون الراوي من طبقة لمشابهته بتلك الطبقة من وجه ومن طبقة اخرى لمشابهته بها من وجه آخر كانس بن مالك فانه من حيث ثبوت صحبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يعد من طبقة العشرة المبشرة لهم بالجنة مثلا ومن حيث صغر السن يعد في طبقة من بعدهم فمن نظر الى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان وغيره ومن نظر اليهم باعتبار قدر زائد كالسبق الى الاسلام وشهود المشاهد الفاضلة جعلهم طبقات والى ذلك مال صاحب الطبقات ابو عبد الله محمد بن سعد البغدادي وكذلك من جاء بعد الصحابة وهم التابعون من نظر اليهم باعتبار الاخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان ايضا ومن نظر اليهم باعتبار اللقاء قسمهم كما فعل محمد بن سعد ولكل وجه ومعرفة الطبقات من المهمات وفائدتها الامن من تداخل المشتبهين وامكان الاطلاع على تبين التدليس والوقوف على حقيقة المراد من العنفة كذا في شرح النخبة وشرحه الطباقي بالكسر عند اهل البديع من المحسنات المعنوية ويسمى ايضا بالمطابقة والتطبيق والتضاد والتكافؤ وهو الجمع بين المتضادين وليس المراد بالمتضادين الامرين الوجوديين المتواردين على محل واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بل اعم من ذلك وهو ما يكون بينهما تقابل وتناف في الجملة وفي بعض الاحوال سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا وسواء كان تقابل التضاد او تقابل الايجاب والسلب او تقابل العدم والملكة او تقابل التضاييف او ما يشبه شيئا من ذلك كذا في المطول [ وفيل المطابقة ويسمى بالطباق ايضا وهي ان يجمع بين الشئيين المتوافقين وبين ضديهما ثم اذا شرطت المتوافقين بشرط وجب ان تشتط ضديهما بضد ذلك الشرط كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وامان بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعصرى الآية فالاعطاء والاتقاء والتصديق ضد البخل والاستغناء والتكذيب والمجموع الارل شرط لليسرى والمجموع الثاني شرط للعصرى كذا في الجرجاني ] والتقييد بالمتضادين باعتبار الاخذ بالاكل للاحتراز عن الاكثر فانه جار فيما فوق المتضادين ايضا وانما قال في بعض الاحوال ليشتمل طباق السلب كما في قوله تعالى لكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون الآية فان بينهما وان لم يكن التقابل موجودا بذات على تعلق العلم بعين و عدم العلم بشئ آخر الا ان التقابل بينهما في الحالة التي علق كل واحد منهما بشئ واحد ونظر

الى مجرد مفهوميهما مع قطع النظر عما يتعلقانه كذا في بعض الكواشي • فالطباق ضربان طباق الایجاب سواء كان الجمع فيه بلفظين من نوع اسمين نحو و تحسبهم ایقاظا وهم رقود او فعلين نحو یحیی و یمیت او حرفین نحو لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت فان فی الالم معنى الانتفاع و فی علی معنى الضرر او كان من نوعین و هذا ثلثة اقسام اسم مع فعل او حرف و فعل مع حرف لكن الموجود هو الاول فقط نحو او من كان میتا فاحییناه فان الموت و الاحیاء مما یتقابلان فی الجملة و طباق السلب و هو ان یجمع بین فعلی مصدر واحد احدهما مثبت و الآخر منفي او احدهما امر و الآخر نهی نحو و لكن اکثر الناس لا یعلمون یعلمون ظاهرا من حیوة الدنيا و لا تخشوا الناس و اخشوني • و من الطباق ماسماه البعض تدبیجا و قد مر و منه ما یخص باسم المقابلة كما یجیی و یلحق بالطباق شیئان احدهما الجمع بین معنیین یتعلق احدهما بما یقابل الآخر نوع تعلق مثل السببية و اللزوم نحو اشداء علی الكفار رحماء بینهم فان الرحمة و ان لم تكن مقابلة للشدة لكنها مسببة عن اللین الذي هو ضد الشدة و منه قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا لان ادخال النار یتلزم الاحراق المضاد للاغراق و ثانيهما ما یسمى ایجاب التضاد كما مر كذا فی المطول • قیل لوجه لالتحاق النوع الاول بالطباق لانه داخل فی تعريفه لان منا فی الازم منافی لللزوم فبین المذكورین تناف فی الجملة فیکون طباقا لا ملحقابه انتهى • و یؤید هذا جعله صاحب الاتقان من الطباق و تسميته بالطباق الخفی قال المطابقة و یسمى الطباق الجمع بین متضادین فی الجملة و هو قسمان حقیقی و مجازی و الثاني یسمى التکافؤ و کل منهما اما لفظی او معنوی و اما طباق ایجاب او سلب فمن امثلة ذلك فلیضحکوا قليلا و لیبکوا كثيرا و انه هو اضحک و ابکی و تحسبهم ایقاظا وهم رقود و من امثلة المجازی او من كان میتا فاحییناه ای فلا فهدیناه و من امثلة طباق السلب تعلم ما فی نفسي و لا اعلم ما فی نفسک و من امثلة المعنوی ان انتم الاتکذوبون قالوا ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون معناه ربنا یعلم انا لصادقون و جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء • قال ابو علی الفارسی لما كان البناء رفعا للمبني قوبل بالفراش الذي هو علی خلاف البناء و منه نوع یسمى الطباق الخفی كقوله تعالى مما خطیاتهم اغرقوا فادخلوا نارا لان الغرق من صفات الماء فکانه جمع بین الماء و النار • قال ابن المعتز من املح الطباق و اخفاه قوله تعالى و لکم فی القصص حیوة لان معنى القصص القتل فصار القتل سبب الحیوة و منه نوع یسمى ترصیع الکلام و منه نوع یسمى المقابلة انتهى ما فی الاتقان •

المطابقة هي عند المتكلمين الالتحاق فی الاطراف كطاسین فانه عند انکباب احدهما علی الآخر تطابقت اطرافهما كذا فی شرح الطوائع و شرح المواقف فی بحث الوحدة • و عند اهل البديع هي الطباق كما عرفت و يطلق علی المشاکلة ایضا • و عند المنطقیین یتعمل بمعنى الصدق فانهم یقولون

الكلي مطابق للجزئي بمعنى انه صادق عليه فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر وقد يستعمل اهل البيان المطابقة بمعنى صدق المطابق بالفتح على المطابق بالكسر ولذا قيل في المختصر شرح التلخيص مطابقة الكلام للمقتضى صدقه عليه على عكس ما يقال ان الكلي مطابق للجزئي هكذا ذكر الجليلي في حاشية المطول في تعريف علم المعاني •

**المطابق** بالكسر عند الصرفيين هو مضاعف الرباعي كما في الضريبي •

**التطبيق** كالتصريف عند اهل البديع هو الطباق كما مر وعند اهل النظر عبارة عن اياد الدليل على

وجه المدعى و هو مرادف التقريب كما يجيى ويطلق ايضا على برهان التطبيق كما سبق •

**الطريق** في اللغة بمعنى راه وعند الفقهاء هو قسمان الطريق العام ويسمى بالنافذ و بطريق

العام ايضا و الطريق الخاص و يسمى بالطريق الغير النافذ و طريق الخاص ايضا وقد سبق في لفظ السنة

في فصل الكف من باب السين • وعند اهل القراءة قسم من احوال الاسناد وقد سبق • وعند الشعراء

هو الطرز وقد سبق في فصل الزاء المعجمة • وعند المتكلمين والامويين هو الذي يمكن التوصل بصحيح

النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرفا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا

وانما اعتبر امكان التوصل لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وتيد النظر

بالصحيح لان النظر الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل اليه به اذ ليس في نفسه وسيلة له

وقد سبق توضيح التعريف في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال [ وعند اهل الحقيقة

عبارة عن مراسم الله تعالى واحكامه التكليفية المشروعة التي لارخصة فيها فان تتبع الرخص سبب

لتذفيس الطبيعة المقتضية للوقفه و الفترة في الطريق هكذا في الجرجاني ] وعند اهل الرمل اسم

شكل فيه النقاط فقط هكذا :

**الطريقة** هي اصطلاح الصوفية طريق موصل الى الله تعالى كما ان الشريعة طريق موصل

الى الجنة وهي اخص من الشريعة لاشتمالها على احكام الشريعة من الاعمال الصالحة البدنية والانتهاه عن

المحارم والكاره العامة وعلى احكام خاصة من الاعمال القلبية والانتهاه عما سوى الله تعالى كله كذا في شرح

القصيدة الفارضية [ والحامل انها سيرة مختصة بالسالكين الى الله تعالى مشتملة على الاعمال والرياضات

والمقائد المخصوصة بها وعلى الاحكام الشريعة كلتيهما فهي اخص من الشريعة لاشتمالها عليهما كذا

في الاصطلاحات ] • ودر لطف اللغات ميگرود طريقته در اصطلاح صوفيه عبارات است از سيرت مصطفوي

كه مختص است بسالكان الى الله وبالله وفي الله از قطع منازل و ترقى در مقامات • ودر مجمع السلوك

ميفرمايد شريعت نگاهداشتن معاملات است و طريقته تزكيه باطن است از خصائل ذميمة و كدورات بشرية

بدانكه مجموت آدمي سه چيز است نفس و دل و روح پس شريعت راه نفس است و طريقته



راه دل و حقيقت راه روح و قال بعضهم الحقيقة هو التوحيد و الشريعة الشرائع و الحقيقة لا ترفع بالموت و الشريعة ترفع بالموت • ونهي رسالة القشيري الشريعة التزام العمودية و الحقيقة مشاهدة الربوبية و ككل شريعة غير مؤبدة بالحقيقة فغير مقبولة و كل حقيقة غير مؤبدة بالشريعة فغير محسولة اذ الحقيقة لا تحصل الا بالشريعة پس چون دانستي كه الشريعة اقوالي و الطريقة افعالي و الحقيقة احوالي بايد كه سالك از علم شريعت آنچه مالايد است بياموزد و از علم طريقت جمله بجا آرد تا بنور حقيقت رسد و هر كه ميکند آنچه پيغامبر عليه السلام فرموده است وي از اهل شريعت است و هر كه ميکند آنچه پيغامبر عليه السلام کرده است وي از اهل طريقت است و هر كه بيند آنچه پيغامبر عليه السلام ديده است وي از اهل حقيقت است • بيت • طريقت بي شريعت راست نايد • حقيقت بي طريقت كي كشايد • شريعت در نماز و روزه بودن • طريقت در جهاد اندر فزودن • حقيقت روي در دلدار كردن • نظر اندر جمال يار كردن • انتهى ما في مجمع السلوك •

طريقة الشمس هي دائرة البروج كما مرت في فصل الراء من باب الدال •

الطريقة المنحرفة عند اهل الهيئة عبارة عن المواضع التي هي من الارض تحت المدارات الجنوبية بين هبوطي النيرين اي فيما بين الدرجة التاسعة عشر من الميزان التي فيها هبوط الشمس وبين الدرجة الثالثة من العقرب التي فيها هبوط القمرو تلك المواضع من الارض هي الواقعة بين الدائرتين الحادتين على سطح الارض من دوران الخططين الخارجين من مركز العالم على محيطي مداري الهبوطين و هي غير مسكونة سميت بها كانهما لعدم قبولها العمارة منحرفة و سمو ما بين الهبوطين من الفلك ايضا بهذا الاسم و نقل عن بعضهم ان الطريقة المنحرفة هي المواضع التي تحت مدار حضيض الشمس او ما يقرب منه و هي تتبدل بسبب انتقال الحضيض و على هذا يجوز ان يكون تسمية المواضع التي تحت مدارات ما بين الهبوطين بالطريقة المنحرفة قبل زمان بطليموس اذا كان الحضيض في القديم هناك كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان هيئة الارض في الفصل الاول • در كفايت التعليم ميگويد كه نيرين درين درجات ضعيف باشند خاصة قمر بمنزله آنكس كه بر راه سوزان رود و بعضي گفته اند كه هر كوكبي را طريقت منحرفه است چنانكه شمس را دلو و ميزان و قمر را عقرب و ميزان و زحل را اسد و سنبله و مشتربرا ثور و سنبله و مريخ را ثور و ميزان و زهرة را عقرب و جدي و عطارد را جدي و حوت انتهى و مقابل اين كه ما بين شرف آفتاب و شرف ماه باشد آنرا نيره خوانند كما في توضيح القمر •

الطلاق بالفتح هو اسم من التطبيق بمعنى الارسال • و عند الفقهاء ازالة النكاح بلفظ مخصوص

و هذا لا يشتمل الطلاق الرجعي لانه ليس مزيلا للنكاح فلا يحسن ان يقلل هو ازالة النكاح او نقصان حله بلفظ مخصوص و احتراز بالقييد الخير عن الفسخ بخيار العتق و خيار بلوغ الصغيرة و كذا ردة المرأة فان كل

بالفاظ صريحة فطلاق صريح و ان كان بالكنايات فطلاق كناية • ثم الطلاق نوعان سني وبدعي فالسني نوعان سني من حيث العدد و سني من حيث الوقت و البدعي ايضا نوعان بدعي بمعنى يعود الى العدد و بدعي بمعنى يعود الى الوقت كما في الكفاية اما الطلاق السني بقسميه فنوعان حسن واحسن فالاحسن ان يطلق واحدة رجعية في طهر لم يجامعها فيه ثم يتركها حتى تنقضي عدتها و الحسن ان يطلقها واحدة في طهر لم يجامعها فيه ثم في طهر آخر اخرى ثم في طهر آخر اخرى و البدعي بمعنى يعود الى العدد ان يطلقها ثلثا في طهر واحد بكلمة واحدة او ثلثا بكلمات متفرقة او يجمع بين التطليقتين في طهر واحد بكلمة واحدة او بكلمتين متفرقتين فاذا فعل ذلك وقع الطلاق و كان عاصيا و البدعي من حيث الوقت ان يطلق المدخول بها و هي من ذوات الاقراء حالة الحيض او في طهر جامعها فيه و كان الطلاق واقعا • و ايضا الطلاق ثلثة اقسام رجعي و بائن و مغلظ فالرجعي منسوب الى الرجعة بالفتح او الكسر و هو الذي لا يحتاج فيه الى تجديد النكاح و لا الى رضاء المرأة و ولي الصغيرة و تنقلب عدته الى عدة الوفاة لومات فيها و لا تترك الزينة فيها و يتركان في بيت واحد • و تعدد الامة عدة الحرائر اذا اعتقت فيها و يرث الحبي منهن لومات الآخر فيها و يكون مظاهرا و مؤليا اذا ظاهر منها او آلى فيها و يجب اللعان لا الحد بالقذف بخلاف البائن فانه نقيض له في الكل و لذا قيل الرجعي كالقطع و البائن كالفصل و الغليظ هو الطلقات الثلث سواء كان تنجيزا او تعليقا هكذا يستفاد من جامع الرموز و مجمع البركات وغيرها • [ و التلطيق الشرعي كرتان على التفريق تطليقة بعد تطليقة يعقبها رجعة و قد كان في الصدر الاول اذا ارسل الثلث جملة لم يحكم الا بوقوع واحدة الى زمن عمر رضي الله عنه ثم حكم بوقوع الثلث سياسة لكثرة بين الناس • و اختلف في طلاق المخطى كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق فعندنا يصح خلافا للشافعي لعدم القصد كالذائم و الاعتبار انما هو بالقصد الصحيح فنقول اقيم البلوغ و العقل مقام القصد بلاسهو و لاغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج و لم يقم مقام القصد في الذائم لان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء عند خفاء وجوده و عدمه و عدم القصد في الذائم مدرك بلا حرج كذا في كليات ابي البقاء • ]

**الاطلاق** في اللغة رها كردن بندي و دست كشادن كما في الصراح و في الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى صم بكم عمي الآيه الاطلاق ضد التقييد و هو في الاصطلاح استعمال اللفظ في معناه حقيقة كان او مجازا •

**المطلق** على ميغة اسم المفعول من الاطلاق بمعنى الارسال • و المحاسبون يطلقونه على العدد الصحيح • و الحكماء و المتكلمون يطلقونه على المعنيين أحدهما الطبيعة المطلقة و هي الطبيعة من حيث الاطلاق لا بان يكون الاطلاق قيدها و الا لا تبقى مطلقة بل بان يكون الاطلاق عنوانا لملاحظتها و شرحا لحقيقتها و ثانيهما مطلق الطبيعة اي الطبيعة من حيث هي من غير ان يلاحظ معها الاطلاق و بهذا ظهر الفرق بين مطلق الشيء

والشيء المطلق لما توهمه البعض من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر و الشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي ثم ان المطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه و ان اخذ على الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود و بيجي ايضا في لفظ المقيد • و قال الاصوليون المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي و لا بالاثبات و يقابله المقيد و هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة و المراد بالمتعرض للذات الدال على الذات اي نفس الحقيقة لا الفرد قال الامام الرابي ان كل شيء له ماهية و حقيقة و كل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لارما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا الانسان فاما انه واحد او لا واحد فيما قيد ان مغايران لكونه انسانا و ان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة و عدم التعيين قيودان زائدان على الماهية فعلى هذا المطلق ليس خاصا و لا عاما ان دلالة فيه على الوحدة والكثرة كما عرفت في لفظ الخاص قال في التحقيق شرح الحسامي فرق بعضهم بين المطلق والنكرة و المعرفة و العام و غيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق و مع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد و لكثرة غير متعينة العام و لوحدة متعينة المعرفة و لوحدة غير متعينة النكرة و الاظهر انه لا فرق بين النكرة و المطلق في اصطلاح الاصوليين ان تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما انتهى • فالحق ان المطلق موضوع للفرد قيل و ذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض فالمراد بالمتعرض للذات على هذا اندال على الذات اي الحقيقة باعتبار التحقق في ضمن فرد ما فعلى هذا المطلق من قبيل الخاص الذوعي و الى هذا اي الى كون المطلق موضوعا للفرد ذهب المحقق التفتازاني و ابن الحاجب و لذا عرفه ابن الحاجب بانه لفظ دل على شائع في جنسه و المقيد بخلافه و المراد بشيوع المدلول في جنسه كون المدلول حصة محتملة اي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ مثل رجل و رقبة فتخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شائعة لتعينها بحسب الوضع او الاستعمال على خلاف المذهبين وتخرج منه ايضا النكرة في سياق النفي و النكرة المستغرقة في سياق الاثبات نحو كل رجل و كذا جميع الفاظ العموم ان المستغرق لا يكون شائعا في جنسه قيل المراد بالمعارف المخرجة ما سوى المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق و فيه انه ليس بمطلق لاعتبار حضوره الذهني و يقابله المقيد و هو ما يدل لاعلى شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف

و العمومات كلها فعلى هذا لا واسطة فى الالفاظ الدالة بين المطلق و المقيد لكن اطلاق المقيد على جميع المعارف و العمومات ليس باصطلاح شائع و انما الاصطلاح على ان المقيد هو ما اخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فانها و ان كانت شائعة بين الرقيات فقد اخرجها من الشياع بوجه ما حيث كانت شائعة بين المؤمنة و الكافرة فازيل ذلك الشياع عنه و قيد بالمؤمنة و بالجملة فلا يلزم فيه الاخراج عن الشياع بحيث لا يبقى مطلقا اصلا بل قد يكون مطلقا من وجه مقيدا من وجه هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للتفتازاني \* و المطلقة هي عند المنطقيين تطلق فى الاصل على قضية لم تذكر فيها الجهة بل يتعرض فيها بحكم الاجاب او السلب اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل فهي مشتركة بين سائر الموجهات الفعلية و الممكنة فان الموجهات هي التي ذكرت فيها الجهة فهي مقيدة بالجهة و المطلقة غير مقيدة بها و غير المقيد اعم من المقيد الا ان المطلقة لما كانت عند الاطلاق يفهم منها النسبة الفعلية عرفا و لغة حتى اذا قلنا كل ج ب يكون مضمومه ثبوت ب لـ ج بالفعل خصوها بالقضية التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع بالفعل و سموها مطلقة عامة فتكون مشتركة بين الموجهات الفعلية لا الممكنة ان قيل المطلقة وهي غير الموجه اعم من ان تكون النسبة فيها فعالية اولا و تفسير الاعم بالاخص ليس بمستقيم و ايضا لو كان معناها النسبة فيها فعالية لم تكن مطلقة بل مقيدة بالفعل قلت مضمومها و ان كان فى الاصل اعم لكن لما غلب استعمالها فيما تكون النسبة فيه فعالية سميت بها و لا امتناع في تسمية المقيد باسم المطلق اذا غلب استعماله فيه ان قيل المطلقة سواء كانت بالمعنى الاول او الثاني قسيمة للموجهة فكيف يكون اعم منها قلت للمطلقة اعتباران احدهما من حيث الذات اي ما صدقت عليها و هو قولنا كل ج ب اولا شئى من ج ب و ثانيهما من حيث المفهوم و هو انها ما لم تذكر فيها الجهة فهي اعم منها بالاقتبار الاول دون الثاني و هذا كالعام و الخاص فان صدق العام على الخاص بحسب الذات لا بحسب العموم و الخصوص ان قلت الفعل كيفية للنسبة فلو كان مفهوم المطلقة ما ذكرتم كانت موجهة قلت الفعل ليس كيفية للنسبة لان معناه ليس الا وقوع النسبة و الكيفية لابد ان تكون امرا مغايرا لوقوع النسبة الذي هو الحكم ان الجهة جزء آخر للقضية مغاير للموضوع و المحمول و الحكم \* و انما عدوا المطلقة فى الموجهات بالامجاز كما عدوا السالبة فى الحملات و الشرطيات و لا يرد انه على هذا ان كان فى الممكنة حكم لم يكن بينها و بين المطلقة فرق و الا لم تكن قضية لانا نقول ان الممكنة ليست قضية بالفعل لعدم اشتمالها على الحكم و انما هي قضية بالقوة القريبة من الفعل باعتبار اشتمالها على الموضوع و المحمول و النسبة و عدوا من القضايا كعدهم المخيلات منها مع انه لا حكم فيها بالفعل و من ههنا قيل ان المطلقة مغايرة للممكنة بالذات و المفهوم جمعيا قيل و الذي يقتضيه النظر الصائب ان الثبوت بطريق الامكان ان كان مغايرا لامكان الثبوت فالممكنة مشتملة على الحكم و الجهة فتكون موجهة و كذا

المطلقة العامة لكون الفعل جهة مقابلة للامكان حينئذ وان لم يكن مغايرا فلا حكم فيها فالمطلقة العامة هي القضية المطلقة و عدها في الموجهات باعتبار كونها في صورة الموجهة لاشتمالها على قيد الفعل و قد يقال المطلقة للوجودية الابدائية و الوجودية للاضورية ايضا و لعل منشأ الاختلاف انه قد ذكر في التعليل الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة ففهم قوم من الاطلاق عدم التوجيه فبين القسم بانها اما موجهة او غير موجهة و الموجهة اما ضرورية او لا ضرورية و الآخرون فهموا من الاطلاق الفعل فمنهم من فرق بين الضرورة و الدوام فقال الحكم فيها اما بالقوة وهي الممكنة او بالفعل ولا يخلوا ما ان يكون بالضرورة فهي الضرورية او لا بالضرورة وهي المطلقة نسمي الوجودية للاضورية بها و منهم من لم يفرق بينها فقال الحكم فيها ان كان بالفعل فان كان دائما فهي الضرورية و الا فالمطلقة فصارت المطلقة هي الوجودية الابدائية و تسمى مطلقة اسكندرية لان اكثر امثلة المعلم الاول للمطلقة لما كانت في مادة اللادوام تحرزا عن فهم الدوام فهم اسكندر الافردوسي من اللادوام و ربما يقال المطلقة للعرفية العامة وهي التي حكم فيها بدوام النسبة مادام الوصف هكذا خلاصة ما في شرح المطالع و حاشية المولوي عبد الحكيم لشرح الشمسية \* فائدة \* المراد بالفعل ههنا ما هو قسيم القوة وهو كون الشيء من شأنه ان يكون وهو كائن كذا ذكر المولوي عبد الحكيم و يقرب منه ما وقع في بعض حواشي شرح الشمسية قولهم بالفعل و بالاطلاق العام و مطلقا الفاظ مترادفة بمعنى وقت من الاوقات فاذا قلنا كل ج ب بانفعل او بالاطلاق العام او مطلقا يكون معناه ان ثبوت المحمول للموضوع في الجملة اي في وقت من الاوقات و انتهى • و تطلق المطلقة ايضا عندهم على قسم من الشرطية كما مر • وعند اهل البيان على قسم من الاستعارة وهي استعارة لم تقترن بصفة ولا تفرع كما يجيء •

**فصل اللام \* المطبل** بالموحدة هو عند المهندسين يطلق على شكل مسطح كثير الاضلاع شبيه بالطبل وهو نقارة صغيرة تضرب لاطارة الطير مثل البط في صيد البازي و غيره كذا في شرح خلاصة الحساب •

**الطول** بالضم و سكون الواو يطلق على معان الاول الامتداد الواحد مطلقا اي من غير ان يعتبر معه قيد و بهذا المعنى يقال كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بُعد واحد و امتداد واحد والثاني الامتداد المفروض او لا و هو احد الابعاد الثلاثة الجسمية [ و يقابله العرض وهو الامتداد المفروض ثانيا و العمق وهو الامتداد المفروض ثالثا كما في الجسم المربع ] و الثالث اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح و هذا هو المشهور فيما بين الجمهور و بهذا المعنى يقال السطح ماله طول و عرض و الرابع الامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه و الامتداد الآخذ من رأس ذوات الاربع الى مؤخرها كما يقال العرض للامتداد الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله و العمق للامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره و من ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح المواقف في

مباحث الحكم لكن في شرح الطوال البعد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طولها والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يماره عرض الانسان والبعد الآخذ من رأس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان •

**طول البلد** هو عند اهل الهيئة قوس من معدل النهار محصورة بين دائرتي نصف نهار ذلك البلد ونصف نهار احد طرفي العمارة شرقا او غربا وتوضيحه ان دائرة نصف النهار في مبدأ العمارة تمر بسمت رأس اهله وتقطع معدل النهار على نقطة وان دائرة نصف النهار في البلد المفروض تمر بسمت رأس اهله فتقطع المعدل على نقطة اخرى فالقوس المحصورة من المعدل بين نصفي النهار هي المسماة بطول ذلك البلد فالمراد بقولهم احد طرفي العمارة الطرف الذي هو مبدأ العمارة وقولهم شرقا او غربا اشارة الى الاختلاف في مبدأ العمارة فان حكماء الهند اعتبروا مبدأ العمارة آخر العمارة في جهة الشرق لقربه منهم واليونانيون اعتبروه آخر العمارة في جهة المغرب لقربه منهم فعلى الاول طول البلاد عن المبدأ الى جهة الشرق وعلى الثاني الى جهة الغرب قال عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة التعريف المذكور غير مانع فان كل دائرة نصف النهار تقاطع الاول على موضعين متقابلين فيبين هاتين الدائرتين اربع قسي من المعدل وليس طول البلد الا احدتها وغير جامع لخروج طول نهاية العمارة لاتحاد نصف نهارها مع نصف نهار المبدأ الا ان يعتبر التغير الاعتباري والصواب ان يقال هو قوس من معدل النهار تبندى من تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نهار مبدأ العمارة وينتهي الى تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نهار ذلك البلد بشرط ان يؤخذ من الابتداء على التوالي ان كان المبدأ جانب الغرب وعلى خلاف التوالي ان كان المبدأ جانب الشرق ثم انه لا يكون للبلد الواقع تحت نصف نهار المبدأ طول وكذا لا يمكن اعتباره لما عرضه تسعون لعدم تعيين نصف النهار هناك انتهى •

**طول الكوكب** هو عند اهل الهيئة قوس من فلك البروج مبتدئة من اول الحمل الى مكان الكوكب وتسمى تقويم الكوكب ايضا فان كان مكان الكوكب حقيقيا كان الطول حقيقيا وان كان مرئيا كان الطول مرئيا وان كان مكان الكوكب على نفس اول الحمل فلا تقويم للكوكب حينئذ والحركة التي بها يقطع الكوكب تلك القوس المسماة بالطول تسمى حركة تقويمية وحركة طولية وقد يطلق الطول على تلك الحركة ايضا ومعنى مكان الكوكب يجيء في محله اي في فصل النون من باب الكاف هكذا يستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي • ودر توضيح التقويم

مسطور است طول كوكب چنانكه مسمى بتقويم كوكب كئند مسمى به هيئت كوكب نيز كئند •

**الطويل** عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب وهو فعولن مفاعيلن اربع مرات استعمل مقبوض العروض كذا في عنوان الشرف ووجه تسميته او بطويل آنست كه يك بيت او چهل وهشت

حرف می آید و هیچ بحر دیگر بچهل و هشت حرف مستعمل نمیشود و بعضی گویند تطویل از آن جهت گویند که مجزؤ نمی آید و هرگز از هشت رکن کمتر نیست بخلاف بحر دیگر و بعضی عکس تطویل را یعنی مفاعیلن فعولن چهار بار عریض مقلوب تطویل نامند مثال تطویل • شعر • دل آرام مارا گر بوعده وفا بودی • بنوعی بدی کآخر تسلی ما بودی • کذا فی عروض سیفی و تمثیل آن به بیت فارسی منافی اختصاص آن بکلام عربی نبود چراکه این بحر مستعمل در محاورات اهل فارس کمتر است • و بعض معانی تطویل در لفظ طول مذکور شد •

**التطویل** عند اهل المعانی هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعينا كقول عدی • مصراع • والفی قولها كذبا ومینا • الفی ای وجد و الكذب و المین بمعنى واحد ولا فائدة فی الجمع بينهما فاحدهما زائد كذا فی المطول فبقوله لا لفائدة خرج الاطناب وبقوله ولا يكون الخ خرج الحشولان الزائد فيه متعین و هو غیر متبول و فی جامع الصنائع سُمی الروطاوط الطویل بالحشو التبیم •

**المستطیل** هو عند المهندسين و یسمى بالمسطح ایضا سطح مستو احاط به اربعة اضلاع غیر متساوية بجمیعها بل يكون كل ضلعین متقابلین منها متساویین و يكون جميع زواياہ قوائم و يعرف ایضا بانہ سطح يتوهم حدوده بتوهم حركة خط قائم على طرف خط لايساويه الى ان ينتهي تلك الحركة على طرف آخر لذلك الخط الذي قام عليه هذ  كذا فی ضابط قواعد الحساب •

**فصل السیم \* الطعوم** بالعين ماهية بديهية قال الحكماء الطعوم منها بسائط و منها مركبة فبسائطها تسعة حاملة من ضرب ثلاثة فی ثلاثة لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل و القابل اما لطيف او كثيف او معتدل فالجار يفعل ككيفية غير ملايمة للاجسام ان من شأنه التفريق ففي الكثيف يفعل كيفية كثيفة غير ملايمة فی الغاية و هي المرارة و فی اللطيف يفعل دونها و هي الحراة و فی المعتدل ملوحة و هي ما بينهما اي بين المرارة و الحراة و البارد يفعل كيفية غير ملايمة ان من شأنه التكتيف الذي لا يلائم الاجسام لكن عدم ملايمته اقل من عدم التفريق ففي الكثيف يفعل عفومة لانه يتضاعف التكتيف و فی اللطيف يفعل حموضة لكون عدم ملايمته بين بين لان الفاعل يكتف ببرده و يغوص فيه بلطافته و فی المعتدل قبضا دون العفومة و فوق الحموضة اذا العفص بقبض ظاهر اللسان و باطنه و القابض يقبض ظاهرا فقط و المعتدل يفعل فعلا ملايما ففي الكثيف الحرارة و فی اللطيف الدسومة و فی المعتدل التفاهة فهذه طعوم بصيغ و تتركب منها طعوم لانهاية لها و ذلك اما بحسب التركيب او بحسب ترك الاسباب فمنها ماله اسم عللحة نحو البشاعة المركبة من مرارة و قبض كما فی الحُصّ و نحو الزعونة المركبة من ملوحة و مرارة كما فی السخنة و ربما تنضم اليها اي الى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس

بينهما اي بين الكيفية اللسمية و الطعمية فيصير مجموعهما كطعم واحد وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرارة او كاجتماع تكثيف و تجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفومة كذا في شرح المواقف •

**الطعام** في العرف الماضي الحنطة و دقيقتها ولذا قال المصنف التوكيل بشراء طعام يقع على البر و دقيقه و نى المصباح الطعام عند اهل الحجاز البر خاصة و في العرف الطعام اسم لما يؤكل و الشراب اسم لما يشرب و المراد به في قول المصنف و يباع الطعام كيلا و جزافا الحبوب كلها لا البر وحدة و لا كل ما يؤكل بقريئة قوله كيلا و جزافا و اما في باب الايمان فقال في الجزارية لا يأكل طعاما ينصرف الى كل ما كؤل مطعوم حتى لو اكل الحل حنث و قال بعض المشايخ الطعام في عرفنا ينصرف الى ما يمكن اكله يعني المعتاد للاكل كاللحم المطبوخ و المشوي و نحوه و قال الصدر الشهيد و عليه الفتوى فلا تدخل الحنطة و الدقيق و الخبز كما في النهاية هذا كله خلاصة ما في البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب البيع في شرح قوله و يباع الطعام كيلا و جزافا •

**الطلسم** بفتح الطاء و كسر اللام المخففة و قيل بكسر الطاء و اللام المشددة هو الخارق الذي مبدأه القوى السمارية الفعالة الممزوجة بالقوابل الارضية المنفعلة لتحدث به الامور الغريبة فان لحدوث الكائنات العنصرية التي اسبابها القوى السمارية شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال القابل و الفاعل و قدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة عجيبة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • و في شرح المواقف في المقصد الثالث من المرصد الاول من موقف السمعيات ان الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السمارية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة الى آخر ما ذكره عبد العلي البرجندي •

**الطامة** بتشديد الميم در لغت روز قيامت را گویند كما في الصراح •

**وطامات** نزد صوفیه معارف را گویند که در اوان سلوک بر زبان سالک گذر کند و خرق عادت

و کرامت را نیز میگویند •

**اهل طامات** نزد صوفیه سالکی را گویند که بیان حقائق خود کند و اظهار کرامت خود خواهد

و کند و در مقامات کشف و کرامت مقید شده باشد کذا في بعض الرسائل و در کشف اللغات گوید **طامات** نزد صوفیه عبارات از خود نمائی و خود فروشی و کمالاتی است که از جهت فریبیدن عوام الناس و تسخیر ایشان کنند •

**فصل النون \* الطمأنينة** بالفتح و الضم هي زيادة توطین و تسکین تحصل للنفس على ما ادرکته

فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين و كماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة و بغداد بعد ما يشاهدهما و اليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام و لكن ليطمئن قلبي فان اليقين تتفاوت



مراتبه قوة وضعقا بلا احتمال النقيض كما ذهب اليه البعض وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وحامله سكون النفس عن الاضطراب بسبب الشبهة وهو المراد بقول الاصوليين الخبر المشهور يفيد علم الطمأنينة هكذا يستفاد من التلويح والجلبي [ وفي كليات ابي البقاء الطمأنينة اسم من الاطمئنان وهو لغة سكون وشرعا القرار مقدار التسبيحة في اركان الصلوة وانها واجبة فيلزم سجدة السهو بتركها سهوا ويكره اشد الكراهة تركها عمدا ويلزمه الاعادة ان بقي الوقت وتجب التوبة بعد الوقت انتهى ] •

**الطين** بالنون كجيب لغة صوت الذباب وفي العرف الطبي صوت سمعه الانسان لا من خارج والفرق بينه وبين الدوري ان صوت الطين احد وادق والدوري الين واعظم كذا في بحرالاجواهر •

**الطينة** بالكسر وسكون الياء هي من اسماء العلة المادية كما يجيى •

**فصل الياء \* الطلاء** بالكسر والمد لغة ما يطل على العضو من الدواء والفرق بينه وبين الضماد ان الطلاء يخص بالاشياء السيالة التي يحتاج فيها الى الشد ويطلق ايضا على ما يطبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه او اكثر ويسميه العجم بالفخنج وبعض العرب يسميه الخمر وفي الملتقى هو العصير اذا طبخ حتى كان الذاهب منه اكثر من النصف واقل من الثلثين كذا في بحرالاجواهر • وعند الفقهاء هو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه فان كان الذاهب النصف اختص باسم المنصف وان كان اقل من النصف سمي بالباذق وان كان اكثر من النصف واقل من الثلثين لم يسم باسم خاص • ويدخل في الطلاء الطبيخ وهو عصير العنب يصب الماء فيه ثم يطبخ قبل الغليان حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فيكون الذاهب من العصير اقل من الثلثين وكذا يدخل فيه الجمهوري وهو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء ويطبخ ادنى طبخة • واعلم ان الطلاء اسم لكل ما غلظ من الاشربة شبه بالطلاء الذي يطل به من قطران ونحوه ذكره في المغرب ولا شك ان الاشربة المذكورة يحصل لها غلظ بالطبخ وان كان بعضها لغلظ من بعض وهو بهذا المعنى شامل للمثلث ايضا بل صرح في الصحاح ان الطلاء اسم للمثلث لكن الفقهاء ارادوا به ما سوى المثلث من الاشربة المسكرة المأخوذة كذا في البرجندي وفي جامع الرموز الطلاء ماء عنب خالص طبخ قبل الغليان بالشمس او بالنار فذهب اقل من ثلثيه فبقيد الخالص خرج الفخنج والجمهوري وقيل اذا ذهب بالطبخ ثلثه فطلاء او نصفه فمنصف انتهى •

**الطي** بالفتح وتشديد الياء عند اهل العروض هو حذف الحرف الرابع من الجزء كذا في عنوان الشرف وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط الرابع الساكن وهكذا في عروض سيفي والجزء الذي فيه وقع الطي يسمى مطويا • وفي بعض الرسائل العربية الطي اسقاط الرابع الساكن اذا كان ثاني سببه والقيد الاخير احتراز عن الرابع الساكن في مسّ تَفَحّ ان في الخفيف واله جتف

فانه لا يجوز فيه الظي ولذا اعتبر رفع فيهما وتدا مفروقًا وكذب مفصولًا •

### \* باب الظاء المعجمة \*

**فصل الراء المهملة \* الظفرة** بفتح الظاء والفاء وبضمها وسكون الفاء اشتهر عند الاطباء كانهم

شبهوها بالظفر في بياضها وصلابتها ولذا يقال لها بالفارسية ناخنه وهي زيادة عصبية تنبت في المآق وتمتد حتى تندسط على السواد وتمنع الابصار كذا في بحر الجواهر •

**الظاهر** بالهاء في اللغة الواضح وعند النحاة هو الاسم الذي ليس بضمير و يسمى بالظاهر ايضا

كما عرفت في فصل الراء من باب الضاء المعجمة • و عند الاصوليين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة اي المراد المختص بالوضع الاصلي او العرفي دون المراد المختص بالمتكلم لانه لو علم مراد المتكلم يكون نصا لان مراد المتكلم هو ما سيق لاجله الكلام فبقيد الظهور خرج الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه وبالقيده الاخير خرج النص وهذا مبني على مذهب المتأخرين فانهم شرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص فلو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق ففي النص زيادة ظهور ووضوح بالنسبة الى الظاهر لانه سيق للمقصود ولذا كانت عبارة النص راجحة على الاشارة عند التعارض واما المتقدمون فقالوا المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا له سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا فالظاهر عندهم اعم من النص وفي بحر النكات حاشية الهداية في باب الحيض في مسألة جواز القربان عند انقطاع الدم الفرق بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة هو ان السوق سوقان سوق مقصود وسوق غير مقصود والسوق المتصود لا يكون الا في النص والعبارة والسوق الغير المقصود يكون في الظاهر فكل نص ظاهر وليس كل ظاهر نصا والاشارة لا سوق فيها اصلا مقصودا ولا غير مقصود لانها ابدا تكون مفهومة من لفظ مجرد من النظر الى الاسناد الذي فيه فتجردت عن السوق بالكلية ان لا يتصور السوق في لفظ مفرد خال عن الاسناد بخلاف الظاهر فانه ابدا يكون باسناد وكل كلام يتضمن اسنادا فهولا يخلو عن سوق ما قطعنا غايته ان ذلك السوق قد لا يكون مقصودا وذلك لا يخل بكونه مسوقا فينتج ان الظاهر لا يخلو عن الاسناد اما مقصود او غير مقصود ثم العبارة يشترط فيها مطلق السوق مقصودا كان او لا فهي اعم من النص مطلقا ومساوية للظاهر ومباينة للاشارة والظاهر اعم من النص مطلقا ومساوي للعبارة ومباين للاشارة والنص اخص من الظاهر والعبارة مطلقا ومباين للاشارة انتهى كلامه • فعلم من هذا ان الظاهر والنص من انواع الكلام وقد وقع في نور الانوار شرح المنار ايضا ان الظاهر والنص والمفسر والمحكم والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه كلها من انواع الكلام

لا من انواع الكلمة لكنه قال و كذا الحال في العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء والمفهوم من كشف البزدوي ان الظاهر والنص من انواع اللفظ مفردا كان او مركبا حيث قال الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا • وقيل هو ما لا يفتقر في افادته لمعناه الي غيره ثم قال ما قيل ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا و شرط في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا وان كان حسنا لكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الأئمة ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل كقوله تعالى احل الله البيع وهكذا ذكر القاضي الامام ابوزيد في التقويم و صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه ورأيت في نسخة من تصانيف اصحابنا الحنفية في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا احالة روية كقوله تعالى الزانية والزاني الآية وذكر ابو القاسم السمرقندي الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا كما امر يفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد كالنهي يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فتثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن ولم يذكر احد من الاصويين في تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا لما غفل عنه الكل انتهى كلام كشف البزدوي • وهكذا يفهم من العضدي حيث قال من اقسام المتن الظاهر وهو ما دل على معنى دلالة ظنية فخرج النص لكون دلالة قطعية فالنص ما دل على معنى دلالة قطعية وقد يفسر الظاهر بانه ما دل دلالة واضحة فيشتمل النص ايضا اذ الدلالة الواضحة اعم من القطعية والظنية ثم الدلالة الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس واما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج من الدبر بعد ان كان في الاصل للمكان المطنئ فيشتمل التعريف للمجاز وهو اقرب انتهى • و الأمدي قال ان الظاهر ما دل دلالة ظنية بالوضع او بالعرف فيخرج المجاز عن الحد وذكر الغزالي في المستصفى ان الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله كذا في كشف البزدوي \* فائدة \* حكم الظاهر والنص عند الحنفية وجوب العمل بما ظهر منهما قطعا ويقينا واما احتمال المجاز فغير معتبر لانه احتمال غير ناش عن دليل واما عند تعارضهما فالنص ارجح لان الاحتمال الذي في الظاهر تأيد بمعارضة النص وعند الشافعية وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لانبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين فالحنفية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل والشافعية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال اصلا •

[ ظاهر العلم عبارة عند اهل التحقيق من اعيان الممكنات •

[ ظاهر الوجود عبارة عن تجليات الاسماء فان الامتياز في ظاهر العلم حقيقي والوحدة نسبية

و اما في ظاهر الوجود فالوحدة حقيقية والامتياز نسبي •

[ **ظاهر الممكنات** هو تجلي الحق بصور اعيانها و صفاتها وهو المسمى بالوجود الالهي

وقد يطلق عليه ظاهر الوجود •

[ **ظاهر المذهب** و ظاهر الرواية المراد بهما ما في المبسوط والجامع الكبير والجامع الصغير

والسير الكبير والمراد بغير ظاهر المذهب والرواية الجرجانيات والكيسانيات والهارونيات كذا في الجرجاني • ]

**الظهار بالكسر لغة** مصدر ظاهر الرجل اي قال لزوجته انت علي كظهر امي اي انت علي حرام

كظهر امي فكنتي عن البطن بالظهر الذي هو عمود البطن لئلا يذكر ما يقارب الفرج ثم قيل ظاهر من

امراته فعدي بمن لتضمين معنى التجنب لاجتناب اهل الجاهلية عن المرأة المظاهر منها اذ الظهار يطلق

عندهم كما في الكشاف وشرعا تشبيهه مسلم عاقل بالغ زوجته او جزء منها شائعا كالثلث والربع او ما يعبر به

عن الكل بما لا يحل النظر اليه من المحرمة على التبايد و لو برضاع او صهرية وزاد في النهاية قيد الاتفاق

احتراز اعمال وقال انت علي مثل فلانة و فلانة ام من زنتي بها او بنتها لم يكن مظاهرا ولا فرق بين كون ذلك

العضو او غيره مما لا يحل اليه النظر و اما خص باسم الظهار تغليبا للظهر لانه كان الاصل في

استعمالهم فالتشبيه مخرج لنحو انت امي واختي فانه ليس ظهرا كما في مبسوط صدر الاسلام

فلو قال ان فعلت كذا فانت امي وفعلته فهو باطل وان نوى التحريم وقيد المسلم احتراز عن الذمي

والعاقل عن المجنون والبالغ عن الصبي فان ظهار هولاء غير صحيح و الاضافة مخرجة لما قالت المرأة

لزوجها انت علي كظهر امي فانه ليس بشيى وعن ابي يوسف رح انه ظهار وقال الحسن انه يمين

كما في المحيط وقيد الزوجة مخرج لاجنبية اولامته قال لها ان تزوجتك فانت علي كظهر امي فانه

لم يكن ظهرا الا اذا تزوج الاجنبية والامة بعد اعتاقها فانه ينقلب ظهرا كما في قاضيخان وغيره

وقيد على التبايد مخرج لما اذا شبه بمزنية الاب والابن فان حرمتها لا تكون مؤبدة و لذا لو حكم

بجواز نكاحها نفذ عند محمد رح خلافا لابي يوسف رح ويدخل ما اذا شبه بظهور امراة قبل هذه المرأة

او نظر الي فرجها بشهوة فانه ظهار عند ابي يوسف رح خلافا لابي حنيفة رح • ثم حكم الظهار حرمة

الوطي و دواعيه الى وجود الكفارة هكذا يستفاد من جامع الرموز وفتح القدير •

**الظهار** هو عند الصرفيين والقراء خلاف الادغام اي فكه و تركه و يسمى بالبيان ايضا كما

في المراح و شروحه •

**اظهار المضمرة** نزد بلغاء آنست که شعری گفته شود بر وجهی که از حروف کلامی مخصوص

و یا از جمله حروف تهجی هر چه شخصی در ضمیر خود گیرد چون مصراع مصراع یا بیت بیت آن

شعر بخوانند و از آن شخص بپرسند که آن حرف در اینجا هست یا نه و آن کس معین نماید معلوم

شود که کدام حرفست موافق قاعده که مقرر کرده اند مثال آنچه از کلام مخصوص حرفی در خاطر کنند

حروفی که درین مصراع • ع • سخن عشق جز بیار مگو • هستند ازینها یکی را فرض کنند و بپرسند معلوم گردد ازین دو بیت • بیت • آن شاه بتان نمود با حسن و جمال • چو گلن خطی گویی چو آن نقطه خال • شد هوش دم چو جلوه گر شد معشوق • گفتم که مباد هرگزت بیم زوال • و قاعده در یافتن آن چنانست که از مصراع اول یک عدد بگیرند و از دوم دو و از سیوم چهار و از چهارم هشت مجموع اعداد این چهار چون جمع نمایند پانزده شود که مطابق عدد حروف • سخن عشق جز بیار مگو • هستند پس اگر حرف مفروض در مصراع اول یافته شود فقط آن سین است و اگر در دوم فقط باشد آن خا است و اگر در اول و دوم است آن نون است چرا که مجموع یک و دوسه باشد و سیومی حرف آن مصراع همین نون است و همبرین قیاس تا آخر [ مثال آنچه از حروف تهجی در خاطر گیرند دریامته شود این ابیات استرآبادی است • بیت • ز ذات شاه غاری ظل خالق • قضا نازل خجل جان از مناهی • بهر بی زر صریح و بی غرض گویی • ز بخت وی بلعل و زر بری بی • سلاح صف خیلش فیض کلی • صف جیش ثقیلش لائق کی • ملاذ دهر و ضد سیم و زر نیز • شود صدره دم نوشیدن می • معانی لطیف وی نگه کن • ملأ قول و لفظ معنی وی • پس از بیت اول یک حساب کنند و از دوم بیت دو و از سیم بیت چهار و از چهارم بیت هشت و از پنجم بیت شانزده مثلا اگر حرف مضر در بیت اول یافته شود و در باقی ابیات نباشد اول حرف تهجی است که الف باشد و اگر در بیت اول و پنجم بهم رسد و در دیگر ابیات نباشد پس حرف هفدهم باشد که قاف است بر طبق قاعده که جهت مثال قسم اول مذکور شد فرق این است که در اینجا جهت گرفتن عدد ملاحظه مصراع است و در اینجا ملاحظه بیت است کذا فی مجمع الصنائع ] •

المظهر بفتح الهاء المخففة عند النجاة هو الظاهر كما عرفت •

التظهير نزد شعراء تکرار حرفیست که پیش از حرف اعتاب باشد • شعر • مثاله خان اعظم ستوده

آنکه بشر • از کرمهای اوست مستبشر • رای روی است و شین اعتاب و با تظهير کذا فی جامع الصنائع •

الاستظهار اعلم ان الاطباء یأمرون بالاستظهار و ان لم یکن الاخلاط زائدة زیادة شديدة توجب

الاستفراغ و لكن زیادة ما يستحب فیه الاستفراغ لیحصل امن من حصول امتلاء القوری الموجب

للامراض دفعة و فجأة و الفرق بین الاستظهار و التقدم بالحفظ ان الاستفراغ فی الاستظهار یكون خارجا

عن غیر حد الاعتدال و فی التقدم بالحفظ لا یكون خارجا عنه بل یكون الی حد یقطع السبب فقط من

ان ینقل البدن الی السنة المضادة و كلاهما یكون لمن یعتاده مرض قبل حدوته به کذا قال الذفیس

و قال الاقمرائی الفرق بین الاستظهار و التقدم بالحفظ ان الاول فی غیر المعتاد و الثاني فی حق المعتاد

کذا فی بحر الجواهر •

**فصل الفاء \* الظرف** بفتح الظاء و الراء المهملة لغة بمعنى زيرك شذن الظريف زيرك و زيبا و خوش طبع كذا في كشف اللغات و الصراح قال أبو البقاء في حاشية الكافية في بحث خبر لا التي لنفي الجنس و الظرف تطلق على الملكة التي تكون مبدأ لصدر الالفاظ التي لا تخلو عن ظرافة و ايها و تطلق على هذه الالفاظ ايضا انتهى كلامه فمن له تلك الملكة يسمى ظريفا •

**الظرف** بالفتح و سكون الراء عند اهل العربية يطلق على معان منها اسم ما يصح ان يقع فيه فعل زمانا كان او مكانا و الاول ظرف زمان كاليوم و الدهر والثاني ظرف مكان كاليمين و الشمال • و في الهداد حاشية الكافية ظرف الزمان ما يصلح جوابا لمتى و ظرف المكان ما يصلح جوابا لابن انتهى اي اسم ما يصلح الخ يقال له اسم الظرف ايضا قال في التوضيح من اسماء الظروف مع انتهى و من اقسام اسماء الظروف اسماء الزمان و المكان و هي الاسماء الموضوعة للزمان و المكان باعتبار وقوع الفعل فيهما مطلقا اي من غير تقييد بشخص او زمان او مكان فاذا قلت مخرج فمعناه موضع الخروج المطلق او زمان الخروج المطلق و لم يعملوها في مفعول و لا ظرف فلا يقولون مقتل زيدا و لا مخرج اليوم لئلا يخرج من الاطلاق الى التقييد كذا في جار بردي شرح الشافية • و الفرق بين اسم الزمان و المكان و بين الوصف المشتق يجيء في فصل الفاء من باب الواو و الاحسن هو ما قال في صول الاكبري من ان اسم الظرف ما يبني من فعل ليدل على مكانه او زمانه • و زنه في الثلاثي مفعول بفتح العين او كسرهما و مفعلة بفتح الميم و العين كاسدة و فعال بالكسرو في غير الثلاثي المجرد يكون على وزن اسم مفعوله انتهى • فعلم من هذا ان اسم الظرف يقال على معنيين احدهما اعم و الثاني اخص و بالمعنى اعم يكون لفظ مع و عند و اليمين و اليوم و نحوها من اسماء الظروف و بالمعنى الاخص لا يكون منها ثم الظرف سواد كان ظرف زمان او مكان على نوعين مبهم و موقت و يسمى محدودا ايضا و اتفق القوم على ان المبهم من الزمان ما لم يعتبر له حد و لا نهاية كالحين و المحدود منه ما اعتبر فيه ذلك كاليوم و الشهر • و اما المبهم و المحدود من المكان فقد اختلف في تفسيرهما فقال اكثر المتقدمين ان المبهم من المكان هو الجهات الست و هي امام و خلف و يمين و شمال و فوق و تحت و المحدود منه بخلافه اي ما سوي تلك الجهات و يرد عليه عند ولدي و لفظ مكان و ما بمعناه من ذوات الميم و ما بعد دخلت و المقادير الممسوحة كالفرسخ و الميل فانها تكون منصوبة بتقدير في و لا تكون المحدودات منصوبة بتقدير في فينبغي ان تكون مبهمات مع انه لا يصدق حد المبهم عليها و اجيب بانها محمولة على الجهات الست لمسابتها اياها اما في الابهام كعند ولدي و دن و سوى و اما في كثرة الاستعمال كلفظ مكان و ما بعد دخالت و اما في الانتقال كالمقادير الممسوحة فان تعين ابتداء الفرسخ مثلا لا يختص مكانا دون مكان بل يتحول ابتداء كتحول الخلف قداما و اليمين شمالا فان قلت المكان المبهم كاسه يتناول كل مكان ليس له حد يحصره فما بال المتقدمين فسروه بالجهات الست التي هي بعض الامكنة المبهمة ثم احتاجوا الى حمل غيرها عليها قلت كانهم جعلوا

الجهات الست اصل لتوغلها في الابهام لايجازيها غيرها فيه حتى انها لاتتعرف بالاضافة الى المعرفة • وقيل المبهم هو النكرة والمحدود بخلافه ويرد على هذا التفسير خلفك وامامك فانهما من المبهات وايضا لاختلاف في انتصابهما على الظرفية بتقدير في مع انه لا يصدق حد المبهم عليهما واجيب بان الجهات لاتتعرف بالاضافة فلا يخرج عن تفسير المبهم بالنكرة خلفك وامامك ونحوهما • وقيل المبهم هو غير المحصور والمحدود هو المحصور ويرد عليه نحو فرسخ فانه من المبهات لان تصابه على الظرفية بل يقال ان المكان الذي ينصب بتقدير في نوعان المبهم والمحدود الذي يتبدل ابتداءً وانتهاً لمساوية الزمان الذي هو مدلول الفعل ووجه المشابهة التغير والتبدل في نوعي المكان كما في الازمنة الثلاثة فخرج المحدود كالفرسخ من تفسير المبهم لا يضره وقال ابن الحاجب وصاحب اللباب المبهم ما تبت له اسم بسبب امر خارج عن مسماه فالفرسخ داخل فيه لان المكان لم يصرف رسخا بذاته بل بانقياس المساحي الذي هو خارج عن مسماه وكذا الجهات فانها تطلق على هذه الامكنة باعتبار ما يضاف اليه لابتدائه والموقت ما له اسم باعتبار ما دخل في مسماه كاعلام المواضع نحو البلد والسوق والدار فانها اسماء لتلك المواضع باعتبار اشياء داخلية فيها كدور في البلد والبيت في الدار ثم هذا التفسير يشتمل نحو جوف البيت وخارج الدار وداخلها ونحو المغرب والمقتل والمأكل والمشرب مع انها لاتنصب بالظرفية فلا يقال زيد خارج الدار وجوف البيت بل في خارجها وفي جوفه وكذا لا يقال قمت مضرب زيد ومقتله وايضا يشكل بانهم صرحوا ان الدار اسم للعروة دون البناء حتى لو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل فيها بعد ما صارت صحراء يحنث فلاتكون البيوت التي استحقت اسم الدار ابتداءً باعتبارها داخلية في مسماه ثم كس من المبهم والموقت اما مستعمل اسما بان يقع مرفوعا ومنصوبا على غير الظرفية ومجرورا وظرفا بان يقع منصوبا على الظرفية ويسمى حينئذ منصرفا وهو ما جاز ان تعقب عليه العوامل كاليوم والحين يقال هذا حين و رأيت حيناً وعجبت من حين او مستعمل ظرفا لا غير ويسمى غير منصرف وهو ما لم يمتدح فيه النصب بتقدير في مثل سوى وكل من الصنفين يجوز ان يكون منصرفا وغير منصرف هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب ومنها المفعول فيه قال في الضوء المفعول فيه يسمى ظرفا انتهى وهذا المعنى اخص من الاول مطلقا كما لا يخفى • ومنها المفعول به بواسطة حرف الجر قال في العباب المفعول به الذي بواسطة حرف الجر في اصطلاحهم يسمى ظرفا ايضا ثم الظرف سواء كان مفعولا فيه او مفعولا به بواسطة حرف الجر قصمان لغو ومصتقر فاللغو ما كان عامله شيئا خارجا عن مفهوم الظرف اي ليس الظرف بمتضمن له سواء كان ذلك الشيء فعلا او معناه وسواء كان مذكورا نحو مررت بزيد او مقدرًا نحو من لك اي من يضمن لك وانما سمي به لانه زائد غير محتاج اليه والمستقر ما كان عامله بمعنى الاستقرار والحصول ونحوهما من الانعال العامة كالثبوت والوجود مقدرًا غير مذكور نحو زيد في الدار وانما سمي به لان الفعل وهو استقرار او معناه مقدر قبله نحو كان زيد في الدار او استقرار

فى الدار فالظرف مستقر فيه فحذف عامل الظرف وسد الظرف مسددة واستقر الضمير فيه وقيل لابد فى المستقر من ثلاثة امور الأول كون المتعلق متضمنا فيه فخرج بهذا نحو مررت بزيد لان المرور ليس متضمنا فى الجار بل هو امر خارج والثاني ان يكون المتعلق من الافعال العامة فخرج زيد فى الدار اذا قدر متعلقه خاصا والثالث ان يكون المتعلق غير مذكور فخرج زيد حاصل فى الدار. وقال ابن جنى يجوز اظهار عامله ولا حجة له واما قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده فليس مستقرا في هذا القول بمعنى كائنا حتى يكون حجة له وهذا هو المشهور فيما بين النحاة وذكر السيد السند في حواشى الكشاف ان المستقر ما كان متعلقه مقدرا سواء كان عامّا نحو زيد فى الدار اى حاصل فيها او خاصا نحو زيد فى البصرة اى مقيم فيها واللغو ما يقابله انتهى • اعلم ان المشهور في تقدير عامل الظرف الفعل او الاسم المنكر وقد يقدر عامله اسما معرّفا بسبب ما كونه صفة معرفة وعلى هذا قيل قولهم الفصاحة فى المفرد بمعنى الفصاحة الكائنة فى المفرد كما في حواشى المطول • والظرف عند الاصوليين ما كان محلا لشيء وفضل على ذلك الشئ كالوقت للصلوة فان ساواه سمي معيارا لا ظرنا كوقت الصوم فانه الذي يستقر فيه ولا يفضل عنه فيتقدربه فيطول بطوله ويقصر بقصره هكذا يستفاد من التلويح وحواشى المنار [ وفي كليات ابى البقاء الظرف الزماني نحو امس و الآن ومتى واين وقط المشددة و اذا و ان المقتضية جوابا والظرف المكاني نحو لدن وحيث واين وهنا و ثمة و ان المستعملة بمعنى ثمة والمشارك نحو قبل و بعد و اذا قصد في باد المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحبا للمجرور زمان تعلق ذلك الفعل به من غير قصد مشاركتها فى الفعل فمستقر في موضع الحال سمي مستقرا لتعلقه بفعل الاستقرار وهو مستقر فيه حذف للاختصار و اذا قصد كونه مصاحبا له في تعلق الفعل فلغو ففي قوله اشترى الفرس بسرجه على الاول السرج غير مشترى ولكن الفرس كان مصاحبا للسرج حال الشراء والتقدير اشترى الفرس مصاحبا للسرج وعلى الثاني كان السرج مشترى والمعنى اشترىها معا والظرف المستقر اذا وقع بعد المعرفة يكون حالا نحو مررت بزيد فى الدار اى كائنا فى الدار ويقع صلة نحو وله من فى السموات والارض و من عنده لا يستكبرون وخبرا نحو فى الدار زيد ام عندك و بعد القسم بغير الباء والليل اذا يغشى ويكون متعلقه مذكورا بعده على شريطة التفسير نحو يوم الجمعة صمت ويشترط فى الظرف المستقر ان يكون المتعلق متضمنا فيه و ان يكون من الافعال العامة و ان يكون مقدرا غير مذكور و اذا لم توجد هذه الشروط فالظرف لغو وقال بعضهم ماله حظ من الاعراب ولا يتم الكلام بدونه بل هو جزء الكلام فهو مستقر وليس اللغو كذلك لانه متعلق لعامله المذكور والاعراب لذلك العامل ويتم الكلام بدونه وحق اللغو التأخير لكونه فضلا وحق المستقر التقديم لكونه عمدة ومحتاجا اليه وما ينبغي ان ينبه عليه هو ان مثل كان او كائن المقدر فى الظروف المستقرة ليس من الافعال الناقصة بل من التامة بمعنى ثبت وحصل او ثابت وحامل والظرف بالنسبة اليه لغو لان الظرف فى موقع الخبر له فيكون بالنسبة اليه مستقرا لا لغوا لان اللغو



لا يقع موقع متعلقه في وقوعه خبرا فيلزم ان يقدر كان او كائن آخر •

### فصل اللام \* الظل بالكسر قيل هو الضوء الثاني و هو الحاصل من مقابلة المضيئ بغيره

وقيل هو الضوء الثاني الحاصل من مقابلة الهواء المضيئ فالضوء الحاصل على وجه الارض حال الاسفار و عقيد ب الغروب ظل بالتفسيرين فانه مستفاد من مقابلة الهواء المضيئ بالشمس و الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ظل على التفسير الاول لكون القمر مضيئا بالغير دون التفسير الثاني لعدم كون المضيئ بالغير هواء فالتفسير الاول اعم مطلقا من الثاني ثم للظل مراتب كثيرة متفارقة بالشدة و الضعف و طرفاه النور و الظلمة فالحاصل في فناء الجدار اقوى و اشد من الحاصل في البيت لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في الخدع و هو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيئ بالشمس و الثاني مستفاد من الاول فاختلقت احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها قوة و ضعفا و كذا الحال في البيت تختلف شدة و ضعفا لصغر الكوة اي الثقبة و كبرها فانه كلما كانت الكوة اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد و كلما كانت اصغر كان الظل اضعف فينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة و الضعف الى غير النهاية و لا يزال الكل بضعف بسبب صغر الكوة حتى يندم بالكلية و هو الظلمة كذا في شرح المواقيت في المبصرات و قال الرياضيون الظل هو الخط المستقيم في السطح الذي قام عليه المقياس عمودا بين مركز قاعدة المقياس و طرف الخط الشعاعي المار برأس المقياس عند ما يكون مركز النير و سهم المقياس في سطح واحد و النير يشتمل الشمس و القمر فما في كلام البعض من التخصيص بالشمس فبناء على الغالب و ما وقع من الخط الشعاعي المذكور بين رأس الظل و بين رأس المقياس يسمى قطر الظل و خط الظل ايضا و المقياس هو العمود القائم على سطح يكون الظل في ذلك السطح سواء كان عمودا على الافق او يكون موازيا للافق ثم الظل قسمان لانه اما مأخوذ من المقياس المنصوب على موازاة سطح الافق كونه قائم عمودا على لوح او جدار قائمين عمودين على سطح الافق و يسمى بالظل الاول لابتدائه في اول طلوع النير و بالظل المعكوس و المنكوس ايضا لكونه معكوسا في الوضع رأسه الى تحت و بالمنصب ايضا لكونه قائما على سطح الافق منتصبا عليه و بالظل المستعمل ايضا كما في بعض رسائل الاضطراب و بالظل المطلق ايضا كما في الزيج الابلخاني حيث قال ظل اول در اعمال نجومى بكار آيد و ظل مطلق آنرا خوانند و ظل دوم در معرفت اوقات بكار آيد انتهى • ليكن اين در عرف منجمان است اما در عرف اهل هيئت چون ظل مطلق گویند مراد ظل دوم بود غالبا بلکه ظل دوم غاية ارتفاع مثلا گویند كه چون عرض بلا زياده از ميل كلي بود ظل همیشه در جانب شمال بود مراد ظل دوم فایه ارتفاع است كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيكي و اما مأخوذ من المقياس القائم عمودا على الافق و يسمى بالظل الثاني لكونه ثانيا بالمقياس الى الاول و بالظل المستوي ايضا لاستوائه في الوضع و انطباقه على سطح الافق

و بالظل المبسوط لانبساطه على سطح الافق هذا هو المشهور وبعضهم يسمى الظل المستوي اولاً و المعكوس ثانياً لان المستوي يعرف اول الامر بلا تأمل بخلاف المعكوس فانه يحتاج في معرفته الى مزيد تأمل و الظل الاول يبتدى في اول طلوع النير يزيد شيئاً فشيئاً و غاية زيادته في نصف النهار ثم يتناقص تدريجاً حتى ينعدم عند وصول النير الى الافق عند الغروب فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس كان الظل الاول غير متناه يعني انه لو كان بارائه جسم غير متناه قابل للنور لكان مستظلاً بظل غير متناه و الظل الثاني يكون عند طلوع النير غير متناه ثم يتناقص الى بلوغ النير نصف النهار فهناك غاية النقصان ثم يتزايد شيئاً فشيئاً الى ان يصير غير متناه عند غروب النير فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس لم يوجد الظل الثاني اصلاً و قد يقسم مقياس الظل الثاني باثني عشر قسماً و يسمى اقسامه اصابع لان اثني عشر اصبعاً مقدار شبر و هو غالب مقدار المقياس فان من اراد ان ينصب عموداً على سطح الافق او على سطح قائم عليه نانه في الغالب يتوخى ان يكون مقداره شبراً و قد يقسم سبعة اقسام او ستة ونصفاً و تسمى اقسامه حينئذ اقداما لان طول معتدل القامة ستة اقدام و نصف قدم الى سبعة اقدام مع ان الانسان عند معرفة ان ظل الشيء هل هو مثله يعتبر ذلك بقامته ثم باقدامه و قد يقسم بستين قسماً و تسمى اقسامه حينئذ اجزاء و قد تؤخذ درجة واحدة تجوزا و هذا من مخترعات الاستاذ ابي ريحان فانه قد اخذ المقياس ستين دقيقة لاجل سهولة الضرب و القسمة و اما مقياس الظل الاول فقد جرت العادة بتقسيمه ستين قسماً و اما اصحاب صنعة الاضطراب فكما يقسمون مقياس الظل الثاني بالاصابع و الاقدام كذلك يقسمون مقياس الظل الاول بالاصابع و الاقدام بلا تفاوت ثم الظل ابدا يقدر بما يقدره المقياس فعلى الاول يسمى ظل الاصابع و على الثاني ظل الاقدام و على الثالث الظل الستيني • ثم الظل الثاني اذا انتهى في النقصان و ذلك اما بان ينتفى الظل بالكلية ان كان النير في غاية ارتفاعها على سمت الرأس ثم يبتدى في الحدوث و اما بان يبقى منه مقدار هو اقل مقاديره في ذلك اليوم ثم يشرع في الزيادة فهو اول الزوال و هذا الظل الحادث او الزائد يسمى قدر الزوال و فيحى الزوال و اعلم ان الظل الاول لكل قوس هو الخط الذي يماس احد طرفي تلك القوس ما بين نقطة التماس و بين تقاطع ذلك الخط مع قطر يمر بالطرف الآخر من تلك القوس هكذا يستفاد من كلام عبد العلي البرجندي في تصانيفه و السيد السند في شرح الملخص • و ظل سلم عبارتمست از مربعى كه حادث شود در پشت حجره اضطراب در ربعى كه دران اجزاي ظل نقش كنند و آن ربع مقابل ربع ارتفاع ميباشد و كيفيت احداث آن مربع اين است كه اين ربع را بدو قسم متساوي منقسم سازند پس از ملتقاي قسمين يعنى از نصف آن ربع دو عمود اخراج كنند يكى برخط علاقه دوم برخط مشرق و مغرب اول عمود اقسام ظل مستوي دوم عمود اقسام ظل معكوس و هر دو عمود را باصابع يا باقدام و يا باجزا قسمت كنند و علامات برو نبشته دارند يكى را ابتدا از خط علاقه باشد و آن ظل مستوي بود و ديگرى را ابتدا از

خط مشرق و مغرب و اين ظل معكوس بود پس شكلى متوازي الاضلاع المتساويه حاصل شود از اين دو عمود و بعض خط علاقه و بعض خط مشرق و مغرب آن را ظل سلم خوانند از جهت انحراف كه در قسمت اين دو عمود واقع ميشود كذا قيل [ و الظل في اصطلاح المشايخ هو الوجود الاضافي الظاهر بتعيينات الاعيان الممكنة و احكامها التي هي معدومات ظهرت باسمه النور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب اليها فيستر ظلمة عدميتها النور الظاهر بصورها صار ظلا لظهور الظل بالنور و عدميته في نفسه قال الله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اي بسط الوجود الاضافي على الممكنات فانظلمة بازاء هذا النور هو العدم و كل ظلمة فهو عبارة عن عدم النور عما من شأنه ان ينور و لهذا سمي الكفر ظلمة لعدم نور الايمان عن قلب الانسان الذي من شأنه ان يتنور به قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور الآية كذا في الاصطلاحات الصوفية • ]

[ الظل الاول هو العقل الاول لانه اول عين ظهرت بنوره تعالى و قبلت صورة الكثرة الذي هي شؤون الوحدة الذاتية كذا في الاصطلاحات الصوفية • ]

[ ظل الاله هو الانسان الكامل المتحقق بالحضرة الذاتية كذا في الصوفية • ]

**الظلال و الظلالات** عند الصوفية عبارة عن الاسماء الالهية كذا في كشف الغات و در لطائف

الغات ميگويد ظلال در اصطلاح صوفيه عبارتست از وجود اغايفي ظاهر بتعيينات ممكنات •

**فصل الميم \* الظلم** بانضم و انفتح و سكون الهمزة و وضع الشين في غير محله [ و في الشريعة

عبارة عن التعدي عن الحق الى الباطل و هو الجور و قيل هو التصرف في ملك الغير و مجاوزة الحد كذا في الجرجاني ] و هو مستحيل على الله تعالى ان هو التصرف في حق الغير بغير حق او مجاوزة الحد و كلاهما محال ان لا ملك و لا حق لاحد معه بل هو الذي خلق المالكين و املاكهم و تفضل عليهم بها و عهد لهم الحدود و حرم و احل فلا حاكم يتعقبه و لا حق يترتب عليه و ما ذكر من استحالة انظلم عليه تعالى هو قول الجمهور و قيل بل هو متصور منه لكنه لا يفعله عدلا منه و تنزهها عنه لانه تعالى تمدح بنفسه في قوله و ما انا بظلام للعبيد و الحكيم لا يتمدح الا بما يصح منه فان الاعمى لو تمدح نفسه بانه لا ينظر الى المحرمات استهزي به و هذا غير سديد لما تقرر ان حقيقة الظلم وضع الشين في غير محله بالتصرف في ملك الغير او مجاوزة الحد و مع النظر بهذا يجزم كل من له ادنى لب باستحالة عليه سبحانه ان لا يتعقل وقوع شين من تصرفه في غير محله و كان مدعي تصوره منه سبحانه يفسره بما هو ظلم عند العقل لو خلي و نفسه من حيث عدم مطابقته لقضية فحينئذ يكون لكلامه نوع احتمال بخلاف ما اذا فسره بالاول فان دعوى تصوره منه سبحانه في غاية و يجاب عن التمدح المذكور بان هذا خارج عن قضية الخطاب العادي المقصود به زجر عباده عنه و اعلامهم بامتناعهم بالاولى فهو على حد لئن اشركت ليحبطن عملك و هذا من بليغ لا ينكرة الا كل جامد الطبع فامتنع القياس على قول الاعمى كذا ذكر ابن حجر

في شرح الاربعين للنورى في الحديث الرابع والعشرين وفي تفسير الكندي فالت المعبر له ان قوله تعالى ان الله لا يظلم متقال ذرة الآية دال على ان العدد نستحق الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يكن ظالما • والجواب انه تعالى لما وعدهم الثواب على تلك الاعمال ولو لم ينبهم عليها لكان ذلك في صورة الظلم فلهذا اطلق عاده اسم الظلم •

**الظلمة** بالصم والسكون هي عدم الصوة عما من سانه ان يكون مصدنا فالتقابل عدما و من اصوة تقابل العدم والملكة والدايل على انها امر عدمي زوة الحائس في العار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج صوة لا عكس اى لا يرى الخارج الحائس وما هو الا لانه ليس الظلام بامر حقيقي قائم بالحواء خارج للاضاراد لو كان كذلك لم يراحد بها لاحراصلا وحوود العائق عن الرؤية نديما فدمى اما عدم اصوة وحدثت نديمي شرط كون الحائس في العار مرئنا دون شرط كون الخارج مرئنا فديرى • وذل اظلمة كديء وحوه مصادة للصوة كما ان شرط الرؤية صوة كخط المرئي لا صوة مطلعا والصوة المحط بالرائي فذلك اعنى عن الرؤية ظلمه كخط المرئي لا اظلمة المحطه الراي ولا اظلمة مطلعا فذلك اختلف حال الحائس والخارج وقد اسدلوا على وحوودها اصا بقوله تعالى وحعل الظلمات والنور فان المفعول لا يكون الا موحودا واحدا صامد فان الحائل كما جعل الوحد جعل العدم الخاص كاعمي وانما المناهي للمعوادة اعدم الصوف كما في حلق الموت والكبوة اعلم ان مدم من جعل الظلمه شرطاً لروى بعض الاسماء كاتي نامع من الكواكب واسعل الديعة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون اظلمة شرط للرؤية • وقد ذك ان ذك افس لتوقف الرؤية على اظلمه بل لان الحس غير مفعول بالمدل عن الصوة الخوى كما في النهار مفعول عن الصوة الصعدف ويدركه ولما كان في النهار مفعولا عن صوة موى لم مفعول عن الصعدف فلم يحس به وذلك كالتبها الذي يرى في الدنت اذا وقع عليه الصوة من الكوة ولا يرى في الشمس لان صرا لاسل حدثت يصير معلوما لصورها ولا يقوى احساس الهداء بخلاف ما اذا كان في الدنت فان صرة افس هدا مفعولا عن صوة موي فلاجرم يدرك حينئذ كذا في شرح المواضع في بحث المنصرات •

**فصل النون \* الظن** بالفتح وتشديد الفون السك والظن والوهم بحسب اللغة تكاد لا يعرف مديما كذا في الكرمانى وهو عدد العتباء التردد من امرين استنوا او ترجح احدهما على الآخر واما عدا متبلمن فاسك تجوز امرين ليس لاحدهما مرة على الآخر واطن تجوز امرين احدهما ارجح من الآخر والمرجوح يسمى بالوهم كذا في تدستر القاري في علم القراءة بعد ذكر بحث الادعام وفي شرح المحرد الظن نرجح احد الطرفين اى الاحباب والسلب اعتقادا واحجا لا ينقدص اليكس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرحمان فان اعتقاد الرحمان قد يكون جارما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح لا حرم ولذا بقدر الشدة والصعب وطرفاه علم وحيل فان بعض الظنون اموى من بعض ادينى فاطل ادراك بسيط والوهم امر معار له حائل بعد ملاحظة الطرف الآخر وما قالوا ان اطل ادراك كحتمل ابدع

فالمراد انه كذلك بالقوة كذا ذكره السيد السند في الحواشي العضدية و هكذا في السلم ثم اطلاق الظن على الاعتقاد الراجح هو المشهور وقد يطلق الظن بمعنى الوهم كما في التلويح في ركن السنة في بيان حكم خبر الواحد وقد يطلق على ما يقابل اليقين اي الاعتقاد الذي لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما غير مطابق او جازما مطابقا غير ثابت و على هذا وقع في البيضاوي في تفسير قوله تعالى وان هم الا يظنون وقد يطلق الظن بآراء العلم على كل راي و اعتقاد من غير قاطع و ان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد و المائل عن الحق لشبهة فيتناول الظن بالمعنى المشهور الجهل المركب و اعتقاد المقلد هكذا يستفاد مما في شرح المواقف و حاشية للمولوي عبد الحكيم في المقصد الاول من مرصد النظر [ و في كليات ابي البقاء الظن يكون معناه يقينا وشكا فهو من الاضداد كالرجاء يكون خوفا و امنا و الظن في الحديث القدسي انا عند ظن عبدي بي بمعنى اليقين و الاعتقاد وعند المنطقيين التردد الراجح الغير الجازم وعند الفقهاء هو من قبيل الشك لانهم يريدون به التردد بين وجود الشيء و عدمه سواء استويا او ترجح احدهما و العمل بالظن في موضع الاشتباه صحيح شرعا كما في التحريم و غالب الظن عندهم ملحق باليقين وهو الذي تبني عليه الاحكام يعرف ذلك من تصفح كلامهم و قد صرحوا في نواقض الوضوء بان الغالب كالمحقق و صرحوا في الطلاق بانه اذا ظن الوقوع لم يقع و اذا غلب على ظنه وقع و الظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه او شبهة حكيمية وقع معتبرا . و قد يطلق الظن بآراء العلم على كل راي و اعتقاد من غير قاطع و ان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد و الزائغ عن الحق لشبهة و قد يجيى بمعنى التوقع كما في قوله تعالى و يظنون انهم ملاقوا ربهم و لا اثم في ظن لا يتكلم به و انما الاثم في ما يتكلم به و لا عبرة بالظن البين خطاءة كما لو ظن الماء نجسا فتوضأ به ثم تبين انه كان طاهرا جاز و ضروء و اظنون تختلف قوة و ضعفا دون اليقين انتهى ] ثم المقدمات الظنية انواع كالمشهورات و المقبولات و المسلمات و الخيلات و الوهميات و المقرنة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب و تفصيل كل في موضعه و المظنونات وهي القضايا التي يحكم بها العقل حكما راجحا مع تجويز نقيضه بمعنى انه لو خطر بالبال النقيض لجوزة العقل صادق كانبث او كاذبة كما يقال فلان يطرف بالليل و كل من يطرف بالليل فهو سارق قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي قوله يحكم بها العقل حكما راجحا اي سبب الحكم بها هو الرجحان فيخرج المشهورات و المسلمات و المقبولات و يدخل التجريبات و المتواترات و الحدسيات الغير الواصلة حد الجزم انتهى . و قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي بعد تعريفها بما ذكر و يندرج فيها المشهورات في بادي الراي و بعض المشهورات الحقيقية و المسلمات و المقبولات و كذا التجريبات الاكثرية و ما يناسبها من الاخبار القريبة من حد التواتر و الحدسيات الغير القوية انتهى .

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \*



## \* باب العين المهملة \*

**فصل الباء • العنبة** بفتح العين والتاء المثناة الفرفافية در لغت بمعنی چوب دراست که بران پامیکندارد و عتبه الداخل نوز اهل رمل اسم شکلی است بدینصورت : عتبه الخارج اسم شکلی است بدینصورت : \*

**العتاب** بالمکسر صلامت کردن و عتاب المرء نفسه کقولہ تعالیٰ ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله الآيات \* وقوله يوم يعض الظالم علی یدیه يقول یالینذی الآيات کذا فی الاتقان • **العجب** بالضم و سکون الجیم عند السالکین هو ان تنظر الی نفسك و عملک ای ان تعظم نفسك کذا فی الصحائف فی الصحیفة التاسعة عشرة پس عاقل را باید که خود را و طاعت خود را ناچیز داند و همه را از خود بهتر داند کما فی مجمع السلوک •

**التعجب** عند اهل العربية من انسام الخبر علی الاصح قال ابن فارس هو تفضیل الشیء علی اضرابه وقال ابن الصائغ استعظام صفة خرج بها المتعجب منه عن نظائره وقال الزمخشري معنی التعجب تعظیم الامر فی قلوب السامعین لان التعجب لا يكون الا من شیء خارج عن نظائره و اشکاله وقال الزماني المطلوب فی التعجب الابهام لان من شان الناس ان یتعجبوا مما لا یعرف سببه فکلما استبهم السبب کان التعجب احسن • قال واصل التعجب انما هو للمعنی الخفی سببه والصیغة الدالة علیه تسمى تعجبا مجازا قال و من اجل الابهام لم تعمل نعم الا فی الجنس من اجل التخییم ليقع التفسیر علی نحو التخییم بالاضمار قبل الذکر ثم انهم قد وضعوا للتعجب صیفا من لفظه وهي ما انعله و افعل به و من غیر لفظه نحو کبر کقولہ تعالیٰ کبرت کلمة تخرج من افواههم \* فائدة \* اذا ورد التعجب من الله صرف

الى المخاطب فهو كما اظهرهم على النار اي هولاء يجب ان يلعب منهم واما لا يؤمن بالله تعالى  
 بالتعجب لانه استعظام يصعبه الجهل و هو منزوع عن ذلك و لهذا يعبر جماعة بالتعجب بدله ليعي انه  
 تعجب من الله سبحانه للمخاطبين و نظير هذا بجميع الدعاء و الترجي منه تعالى انما هو بالنظر الى  
 ما يفهمه العرب اي هولاء مما يجب ان يقال لهم عندكم هذا و لذا قال سيديويه في قوله تعالى لعنه  
 يتذكروا يخشى المعنى اذها على رجائكما و طمعكما كذا في الالتقان في نوع الخبر و الانشاء •

العذب مقابل الوحشي كما يجيء في فصل الشين المعجمة من باب الواو •

الاعراب بكسر الهمزة عند النجاة ما اختلف آخر المعرب به على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية  
 و المراد بما الموصولة او الموصوفة الحركة او الحرف فخرج المقتضي و بالاختلاف التحول اي اتصاف الآخر  
 بشيخ لم يكن قبل و اما فسر بذلك لان الاختلاف لا يكون ناشيا الا من متعدد فيلزم ان لا يكون حركة  
 زيد في ابتداء التركيب اعرابا و لو اعتبر بالغمبة الى السكون السابق كان زيد في حال عدم التركيب ايضا  
 معربا لان نسبة الاختلاف الى الطرفين على السواء فاذا كان الاسم في احد طرفيه معربا لزم ان يكون  
 في الطرف الآخر ايضا كذاك دعما للتحكم بخلاف التحول فانه ناش من الحركة الثانية او الحرف الثاني  
 و ان كان تقدم حرف او حركة شرطه متدبر • و قوله آخر المعرب يخرج اختلاف الوسط في نحو ابنم و امره  
 بضم النون و الراء و ابفما و امرا بففتحهما و ابنم و امره بكسرهما فانه لا يسمى اعرابا • و المعرب شامل للاسم  
 و الفعل المضارع • و قيد الحيثية معتبرا اي الاعراب حركة او حرف يتحول به آخر المعرب من حيث هو  
 معرب ذانا كما في الاعراب بالحروف او صفة كما في الاعراب بالحركات فخرج حركة نحو غلامي فانه معرب  
 على اختيار ابن الحاجب لكن هذه الحركة ليست مما جئى بها من حيث انها يختلف بها آخر المعرب  
 بل من حيث انها توافق الياء و كذا جر الجوار • و البناء في به للسببية و المتبادر من السبب السبب القريب  
 فخرج العامل و ان كان حرفا واحدا و لو ابقيت ما على عمومها و لم ترد بها الحركة او الحرف خرج  
 المقتضي و العامل كلاهما بهذا القيد لكونهما من الاسباب البعيدة ثم التنوين ليس في آخر المعرب لانه  
 يلحق الحركة و اما كون الحرف في نحو مسامان و مسلمون و ان لم يكن في آخره ظاهرا اذ الآخر هو النون  
 الا ان النون فيهما كالتنوين لحدفه حال الاضامة كالتنوين فكما ان التنوين لعروضه لم يخرج ما قبله عن ان يكون  
 آخر الحروف فكذا النون فالاعراب عند ابن الحاجب عبارة عما به الاختلاف • و اما عند غيره فهو عبارة عن  
 الاختلاف و لذا عرف بان يختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل اي باختلاف جفس العامل لان الجمعية  
 بطلت باللام و احترز بذلك عن حركة نحو غلامي عند من يقول بانه معرب و جر الجوار • و يعضد  
 هذا المذهب ان الاعراب ضد البناء و البناء عبارة عن عدم الاختلاف اتفاقا و لا يطلق على الحركات اصلا فالجركة  
 مابه البناء في البناء فكذا في الاعراب • و يعضد المذهب الاول ان وضع الاخراب للمعاني المعنوية و تعيين

ما به الاختلاف للمعاني اولى لانه امر متحقق واضح بخلاف الاختلاف فانه امر معنوي اعتباري ثم للاعراب تقسيمات الاول الاعراب اما اصلي وهو اعراب الاسم لان الاسم محل توارد المعاني المختلفة على الكلام فتستدعي ما ينتصب دليلا على ثبوتها والحروف بمعزل عنها وكذا الانعال لدلالة صيغها على معانيها وستعرف ذلك في لفظ المقتضي واما غير اصلي وهو اعراب الفعل الثاني الاعراب اما صريح وهو ان يختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل او غير صريح وهو ان يكون الكلمة موضوعة على وجه مخصوص من الاعراب وذلك في المضمرة خاصة لا غير وذلك لان اختلاف الصيغة لا يكون اعرابا وانما هو اختلاف الآخر باختلاف العوامل فاذا قلت هو فعل كذا فلفظ هو مبني الا انه كناية عن اسم مرفوع فقط ولهذا سمي ضميرا مرفوعا وكذا الحال في الضمير المنصوب والمجرور \* ولما كانت هذه الاسماء نائبة مناب الاسماء الظاهرة ومست الحاجة فيها الى تمييز ما كان كناية عن مرفوع عما كان كناية عن منصوب او مجرور ولم يمكن اعرابها لعللة اوجبت بناءها صيغ لكل واحد من هذه الاحوال صيغة ليكونوا لم يبطلوا بناءها ويحصل لهم الغرض المقصود من التمييز بين هذه الاحوال فكان اختلاف الصيغة فيها لدلالته على ما يدل عليه الاعراب نوع اعراب الا انها لما لم يوجد فيها اختلاف الآخر باختلاف العوامل لم يحكم باعرابها صريحا فقيلا انه اعراب غير صريح الثالث الاعراب اما بالحروف او بالحركات \* اما بالحرف ففي الاسم كاعراب الاسماء الستة والمثنى والمجموع وغيرها واما في الفعل مذكور يفعلان ونحوه \* واما بالحركة ففي الاسم كرفع زبد في ضرب زبد وفي الفعل كرفع آخر يفعل الرابع الاعراب في الاسم ثلثة انواع رفع ونصب وجر فالرفع علم الفاعلية والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة \* وفي الموشح شرح الكافية لما كان المعاني المعتدرة على الاسماء ثلثة وانواع الاعراب كذلك جعل كل واحد منها علما اي علامة لمعنى من المعاني فجعل الرفع الذي هو الاثقل علامة للفاعلية وما اشبهها ويسمى عمدة وهي المعنى الذي فيه خفة من حيث هو اقل من المفعولية لكون الفاعل واحدا والمفعول خمسة والنصب الذي هو الاخف علما للمفعولية وشبهها ويسمى فضلا ليعادل ثقل الرفع قاة الفاعلية وخفة النصب كثرة المفعولية والجر الذي هو المتوسط بينهما اي اخف من الرفع واثقل من النصب علم الاضافة وهي المعنى الذي بين الفاعلية والمفعولية في القلة والكثرة ويسمى علامة انتهى \* واعراب الفعل رفع ونصب وجر الخامس الاعراب اما محلي او غير محلي فالمحلي يتصف به اللفظ اذا لم يكن معربا لكن وقع في موضع المعرب فهو لاء مثلا في قولك جاءني هو لاء مرفوع محلا ومعناه انه في محل لو كان ثمة \* معرب لكان مرفوعا لانه مرفوع حقيقة فان قلت المعرب محلا هل هو معرب بالحركة او الحرف وهو بحيث لو فرض في محله المعرب بالحركة كان معربا بالحركة ولو فرض المعرب بالحرف كان معربا بالحرف \* قلت الاقرب بالاعتبار ان يجعل مثل الذي معربا بالحركة محلا و مثل اللذان واللذين معربا بالحرف محلا هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية



الكافية في تعريف المرفومات وغير المحلي اما لفظي وهو الذي يتلفظ به كرفع زيد واما تقديري وهو بخلافه ويكون في المعرب الذي تعذر فيه الاعراب بان يمتنع ظهوره في لفظه وذلك بان لا يكون الحرف الاخير قابلا للحركة الاعرابية سواه كان موجودا كالعصا او محذوفا كعصا بالتقنين وفي المعرب الذي استنقل ظهوره فيه كالقاضي في قولك مررت بالقاضي ومن الاعراب ما هو محكي سواء كان جملة منقولة نحو تابط شرا او مفردا كقولنا زيد بالجر من مررت بزيد علما للشخص \* و نحو خمسة عشر علما يحتمل ان يجعل من التقديري و يحتمل ان يجعل بعد العلمية مبنيا اعرابه محكي كسائر المبنيات كذا في العباب \* فائدة \* الاعراب ماخوذ من اعربه اذا اوضحه فان الاعراب يوضح المعاني المقنضية او من عربت معدته اذا فسدت على ان تكون الهمزة للسلب فيكون معناه ازالة الفساد سمي به لانه يزول فساد التباس بعض المعاني ببعض هكذا كله خلاصة ما في شرح الكافية وغيرها \*

**المعرب على صيغة اسم المفعول من الاعراب عند النحاة هو ما اختلف آخره باختلاف العوامل** لفظا او تقديرا والمراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبني \* وقولهم باختلاف العوامل يخرج المبني اذا المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لا لفظا ولا تقديرا فيكون حركة آخره ارسكونه لا بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه فالاختلاف اللفظي كما في زيد والتقديري كما في عصا واعتراض عليه بان معرفة الاختلاف متوقف على العلم بكونه معربا فلما اخذ الاختلاف في حد المعرب توقف معرفة كونه معربا على معرفة الاختلاف وذلك دور واجيب بان لا نسلم توقف معرفة مفهوم الاختلاف الآخر على معرفة مفهوم المعرب حتى يلزم الدور وتوقف معرفة تحقق الاختلاف في افراده على معرفة انها معرفة بالظن الى غير المتتابع لا يقدح في التعريف فالتعريف في نفسه صحيح فظهر فساد ما قيل ان معرفة الاختلاف وان لم يتوقف على معرفة المعرب بالظن الى المتتابع لكنها موقوفة عليها بالظن الى غير المتتابع وهو الذي دون المحوي فالدور لازم بالظن اليه \* وقد سبق جواب آخر ايضا في تعريف المبني في فصل الياء من باب الياء الموحدة \* وللخروج عن الدور عرف ابن الحاجب الاسم المعرب بالمركب الذي لم يشبه مبني الاصل قبل المراد بالتركيب هو الاسنادي ليخرج عن الحد المضاف في قولنا غلام زيد ويرد عليه خروج المضاف اليه والمفاعيل وسائر الفضلات عن الحد \* وقيل المراد بالتركيب هو التركيب الذي مع العامل فخرج المضاف ودخل المضاف اليه ويرد عليه المبتدأ والخبر فان كل واحد منهما مركب مع الآخر لا مع الانتداء الذي هو عامل فيهما \* واجيب باختيار مذهب الكوفييين من ان كل واحد منهما عامل في الآخر \* والاولى ان يقال المراد هو التركيب الذي يتحقق معه العامل وعلى هذا فلا اشكال ويظهر سببية التركيب للاعراب لانه اذا تحقق معه العامل سواء كان التركيب معه اومعه ومع غيره تحقق المعنى المقنضي للاعراب والمراد بالمشابهة المناسبة التي هي اعم منها اي الاسم المعرب المركب الذي لم يناسب مبني الاصل وهو الحرف

والامر بغير اللام والماضي مناسبة معتبرة ابي مؤثرة في منع الاعراب فلا يدخل في الحد المناسب الغير المشابه لحويومئذ أعلم ان صاحب الكشاف جعل الاسماء المعدودة العارية عن المشابهة المذكورة معربة وليس النزاع في المعرب الذي هو اسم مفعول من قولك اعربت الكلمة فان ذلك لا يحصل الا باجراء الاعراب على الكلمة بعد التركيب بل هو في المعرب اصطلاحا فاعتبر العلامة مجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد التركيب وهو الظاهر من كلام الامام عبد القاهر واعتبر ابن الحاجب مع الصلاحية حصول الاستحقاق بالفعل ولهذا اخذ التركيب في مفهومه \* واما وجود الاعراب بالفعل في كون الاسم معربا فلم يعتبره احد ولذا يقال لم تعرب الكلمة وهي معربة \* أعلم ان المعرب على نوعين الفعل المضارع و الاسم المتمكن وله نوعان نوع يستوفي حركات الاعراب و التنوين كزيد و رجل و يسمى المنصرف و قد يقال له الامكن ايضا و نوع يحذف عنه الجرد والتنوين و يحرك بالفتح موضع الجبر كاحمد و ابراهيم الا اذا اضيف او دخله لام التعريف و يسمى غير المنصرف كما في المفصل و اللباب \*

**المعرب** اسم مفعول من التعريب و هو عند اهل العربية لفظ وضعه غير العرب لمعنى استعمله

العرب بناء على ذلك الوضع \* و اختلف في وقوعه في القرآن فقول بوقوعه و هو مروي عن ابن عباس و عكرمة رضى و نفاة الاكثرون دليل المثبتين ان المشكوة هندية و الاستبرق و السجيل فارسيتان و القسطاس رومية و قول الاكثر و لانسلم ذلك لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون و التدور بعيد لندرة مثله و الاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور وهو المدعى هذا و ان اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم و نحوه للعجمة و التعريف يوضح الوقوع ايضا لكن جعل الاعلام من المعرب او مما فيه النزاع محل مناقشة \* اما في الاول فان يقال اعتبار العجمة في هذه الاعلام لمنع الصرف لا يقتضي كونها معربة أو لا يرمى ان عربيا لوسمى ابنه بابراهيم منعه عن الصرف المتعريف و العجمة مع انه على هذا ليس بمعرب قطعا ان استعماله في ذلك المعنى ليس ما خوذنا من غيرهم و التفتيح ان التعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم و العجمة باعتبار اخذ اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه فهي اعم فلا تستلزم التعريب و لا يكون اجماع عليها موضعا لوقوع المعرب في القرآن و اما في الثاني فان يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معربة لا نسلم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست موضوعة في اصل اللغة بل انما هي بارضاع متجددة و الكلام فيما هو من الاوضاع الاصلية و دليل النفاة قوله تعالى اعجمي و عربي نفى القرآن ان يكون متنوعا و هو لازم لوجود المعرب فيه فينتفي \* و الجواب لانسلم انه نفى التنويع بل المراد ا كلام اعجمي و مخاطب عربي لا يفهم فيبطل غرض انزاله و يدل عليه سياق الآية من ذكر كون القرآن عربيا و انه لو انزل اعجميا لقالوا ذلك و هذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا يندرج في الانكار سلمنا انه لنفي التنويع لكن المراد اعجمي لا يفهم و هذه تفهم فلا يندرج في الانكار هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للمسيد السعد في مبادئ اللغة و معرب نود شعراء

عبريست که دروي رعایت اعراب نگاهدارند و این فعل را تعریب گویند مقال رعایت فتحات متوالیه  
 • بیت • باصنما (٩) همه ونا باید کرد • درمان باشد ونا ادا باید کرد • و مثال رعایت ضمات متوالیه • بیت •  
 گم شد ترنج و گلبن نشگفت چون سرروش • بلبل بمرد وصلصل زد غلغل و خروش • وهم از نوع معرب  
 است که حروف بیت همه شفوي باشند چنانکه زبان نجذد • ع • بمان با هوا و بمان با ونا • یا تمام حروف  
 حلتی باشند که لب و زبان نجبند چنانکه • ع • و قهقه عقیقها • یا انکه حروف جمله نموي نباشند که  
 دروي بی لب زبان حرکت کند • ع • درست شد که تو یارا مر جلال نداری • کذا فی جامع الصنائع •  
**العصب** بانفتح و سکون الصاد المهملة عند اهل العروض اسکان الخماس المتحرك من الجزء كما  
 فی عنوان الشرف • و در جامع الصنائع گوید که عصب بتسکین صاد تسکین پنجم باشد از مفاعلتی  
 تا مفاعیلن گردد •

**العصبية** بعثتین فی اللغة من كان قرابته لابیه و كأنها جمع عاصب و ان لم يسمع به من عصب القوم  
 بفلان اذا احاطوا به فالاب طرف و الابن طرف و العم جانب و الاخ جانب ثم حمي بها الواحد و الجمع  
 و المذكور و المونث و قالوا فی مصدرها العصوة و الذکریعصب الانثی ای يجعلها عصبه • و فی الشريعة كل  
 من ياخذ من التركة ما ابقته اصحاب الفرائض ای جنسها واحدا كان او اكثر ای يصدق عليه ذلك مواء  
 وجد صاحب فرض اولم يوجد ولا يخرج عن الحد العصبات مع عدم اصحاب الفروض ثم العصبية نوعان  
 نسبية كالابن و سببية و هو مواء العتاقة ای المعتق بالكسر مذکرا كان او مونثا و النسبية ثلثة اقسام عصبية  
 بنفسه و هو كل ذكر لا يدخل فی نسبته ای المیت انثی • فان قامت الاخ لاب و ام عصبه بنفسه مع ان ام  
 داخله فی نسبته • فلت قرابة الاب اصل فی استحقاق العصبية فانها اذا انفردت كفت فی اثبات العصبية  
 بخلاف قرابة الام فهي ملغاة لكنها جعلناها بمنزلة وصف زائد فرجحنا بها الاخ لاب و ام علی الاخ لاب  
 و هم اربعة اصناف جزء المیت كالابن و ابن الابن و ان سفلوا و اصله كالاب و اب الاب و ان علوا و جزء  
 ابيه كالخوة و بنیهم و ان سفلوا و جزء جده كالاعمام و بنیهم و ان سفلوا و عصبه بغيره و هو من يصير عصبه  
 بذلك الغير كالنسوة اللاتي فرضهن النصف و الثلثان یصرن عصبه باخوتهن كالبنات و الاخوات لاب و ام  
 و الاخوات لاب و عصبه مع غيره و هو كل انثی تصير عصبه مع انثی اخرى كالاخوات مع البنات و الفرق  
 بینهما ان الغير فی العصبه بغيره يكون عصبه بنفسه فيتعدى بسببه العصبية الى الانثی و فی العصبه مع  
 غيره لا يكون عصبه اصلا بل تكون عصبية تلك العصبه مجامعة لذلك الغير هكذا فی الشريفة •

**التعصب** هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بقاء علی ميل الى جانب كما فی التلویح •

**العصب** بانفتح و سکون الضاد المعجمة عند اهل العروض هو خرم مفاعلتی سالما و الخرم اسقاط  
 اول الوند المجموع کذا فی رساله قطب الدين السرخسي • و فی بعض الرسائل الخرم اسقاط اول متحرك

من الوتد المجموع اذا كان الجزء صدر البيت •

**العقاب** بالكسر وبالضاد هو ما يلحق الانسان بعد الذنب من العنة في الآخرة واما ما يلحقه من العنة بعد الذنب في الدنيا فيسمى بالعقوبة كذا في البرجندي في كتاب الحدود و قد يخص العقوبة بتعزير الذمي كما يجيء في لفظ التعزير • وتطلق العقوبات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار المدينة كما مر في تفسير علم الفقه في المقدمة وهو احد اركان الفقه •

**المعاقبة** عند اهل العروض كون الحرين بحديث اذا اسقط احدهما يثبت الآخر عقبيه فيتصور ان يكونا معا ولا يتفق ان يسقطا معا ذلك يقع في سببين خفيفين هما بين وتدين مجموعين سواء كان من ركن واحد او من ركزين و ان كان السببان والوتد الآخر من ركن واحد فلا معاقبة بينهما الا في المضر من الكامل والعروض السالمة من المنسرح كذا في بعض رسائل عروض العربي • ودر جامع الصنائع كويد معاقبة اجتماع سببين است جذفجه بي ساقط بگرد •

**فصل الناء الفوقانية • الاعنات** بالنون عند اهل البدع هو التضمين و يسمى ايضا بالالتزام

ولزوم ما لا يانم والتسديد و قد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

**فصل الناء المثلثة • العيب** بفتح العين والباء الموحدة بحسب اللغة وعل لا يترتب عليه فائدة اصلا

وبحسب العرف فعل لا يترتب عليه في نظر الفاعل فائدة معتدا بها اي فعل لا يترتب عليه في اعتقاده فائدة اصلا معتدا بها او غيرها او يترتب عليه فائدة لا يعتد بها في اعتقاده و ان كان في نفس الامر معتدا بها بناء على المتعارف المشهور في اطلاق ان الفاعل اذا فعل فعلا لم يترتب عليه غرضه يقال فعل عبنا وان جئت مائته هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح التشمسية و حاشية شرح المواقف في بيان غرض العلم و يجيء في لفظ الغائنة ايضا • و في العناية حاشية الهداية في مفسدات الصلوة قال بدر الدين الكردي العيب الفعل الذي فيه غرض لكنه ليس بشعري و ما لا غرض فيه اصلا يسمى سفها • و قال حميد الدين العيب كل عمل ليس فيه غرض صحيح ولا نزاع في الاصطلاح انتهى •

**فصل الجيم • العروج** قد سبق في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين •

**فصل الدال المهملة • العبادة** بالكسر وتخفيف الموحدة هي نهاية التعظيم وهي لا تليق الا في

شانه تعالى ان نهاية التعظيم لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام ونهاية الانعام لا تتصور الا من الله تعالى كذا في التفسير الكبير في تفسير قصة هود عليه السلام في سورة الاعراف • وتطلق العبادة ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الآخرة كما ذكر في تفسير علم الفقه في المقدمة وهو احد اركان الفقه • وفي مجمع السلوك العبادة على ثلث مراتب منهم من يعبد الله لرجاء الثواب وخوف العقاب وهذا هو العبادة المشهورة به يعبد عامة المؤمنين وبه يخرج المرء عن مرتبة الاخلاص • وقيل العبادة لطلب الثواب لا تخرج المرء عن الاخلاص

و منهم من يعبد اينال بعبادته شرف الانتساب بان يسميه الله باسم العبد وهذه يسميها بعضهم بالعبودية وقيل العبادلة ان يعمل العبد بما يرضى الله تعالى وهي لغوام المؤمنون كما ان العبودية لخواصهم وهي ان ترضى بما يفعل ربك • وقيل العبودية اربعة الوفاء بالعهود والرضاء بالموعود والحفظ للحدود والصبر على المعقود ومنهم من يعبد اجالا وهيبة وحياء منه ومحبة له وهذه المرتبة العالية تسمى في اصطلاح بعض السالكين عبودية انتهى • وفي خلاصة السلوك العبودية بالضم قيل ترك الدعوى فاحتمال البلوى وحب المولى • وقيل العبودية ترك الاختيار ولازمه الذل والافتقار • وقيل العبودية ثلثة منع النفس عن هواها وزجرها عن سذاهها والطاعة في امر مولئها انتهى •

العبودية بالضم قد عرفت قبل هذا ونهاية العبودية الحرية كما مر في فصل الراء من باب الحاء المهمة • العبودية عند بعض السالكين هي العبادلة له تعالى اجالا وهيبة وحياء منه ومحبة له وهي اعلى من العبودية وهي اعلى من العبادلة فالعبادة محلها البدن وهي اقامة الامور العبودية محلها الروح وهي الرضاء بالحكم والعبودية محلها السر والخلفاء الراشدون كما هم كانوا في مرتبة العبودية فكان الصديق رضى يعبد اجالا وتعظيما كما اشار اليه عليه السلام لم يفضلكم ابوبكر بكثرة صيام ولا صلوة واما فضلكم بشيخ ومرفي صدره و ذلك الشيخ عظمة الله واجلاله و كان عمر رضى يعبد خوما وهيبة و لذلك كان مهيبا من خاف الله خاف منه كل شيى و كان عثمان رضى يعبد حياء قال عليه السلام الاستحيى ممن تستحيى منه ملائكة السماء و كان علي رضى يعبد محبة قال تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا الآية كذا في مجمع السلوك • العبد بالفتح والسكون خلاف الحر كما مر في فصل الراء من باب الحاء المهمة •

العبادلة في عرف اصحاب ابي حذيفة رح ثلثة عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر و عبد الله بن عباس • و في عرف غيرهم اربعة اخرجوا ابن مسعود و ادخلوا ابن عمرو بن العاص و ابن الزبير قاله احمد بن حنبل وغيره و غلطوا صاحب الصحاح اذ ادخل ابن مسعود و اخرج ابن عمرو بن العاص كذا في نتج القدير في كتاب الحج في باب التمتع في شرح قول المصنف و اشهر الحج شوال الخ •

عبد الرحيم در اصطلاح صوفيه آنكه مظهر اسم رحيم است و رحمت او مخصوص بمتقيان است • عبد الكريم در اصطلاح صوفيه آنست كه خدايتعالى او را نموده باشد اسم الكريم و تجلي فرموده بود بروي بكرم خویش و تحقيق يافته بود بحقيقت عبوديت و نيز آنكه هر گناهی كه از كسي بيند ستر فرمايد و هر گناهی كه كند بروي ازان تجارز نمايد بلكه باكرم خصال و احمد افعال عذر خواهي كند كذا في كشف اللغات •

عبد العزيز در اصطلاح صوفيه عبارتست از كسي كه عزيز گرداننده است او را حق تعالى بتجلي عزت پس غالب نشود بروهيچ كس از ممكنات و او غالب ميشود بر ممكنات كه دون او يند كذا في لطائف اللغات •

**العابد** وآن كسى است كه پيوسته بر فرائض و نواقل و وظائف مداومت نمايد از براي ثواب اخروي و جمع ان عباد است و متشبه محقق بعابد متعدد است نه عابد و كذلك متشبه مبطل بعابد و قد سبق ذلك مفصلاً في لفظ التصوف في فصل الفاء من باب الصاد المهملة مع بيان الفرق بين العباد و الفقراء و غير ذلك •

**العبادية** فرقة من الاباضية و قد سبق في فصل الصاد المعجمة من باب الالف •

**العبيدية** فرقة من المرجئة و هم اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونانية • من المرجئة ان عام الله تعالى لم ينزل شيئاً غير ذاته و كذا باقي الصفات و انه تعالى على صورة الانسان اما ربي ان الله خلق آدم على صورته كذا في شرح المواقف •

**المعبدية** فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب معبد بن عبد الرحمن خالفوا الاخندية في تزويج اي تزويج المسلمات من المشركين و خالفوا الثعالبة في زلوة العبيد اي اخذها منهم و دفعها اليهم كذا في شرح المواقف •

**العجاردة** بالجيم و الراد فرقة من الخوارج اصحاب عبد الرحمن بن عجرد و افقوا العجارات فيما ذهبوا اليه الا انهم زادوا عليهم وجوب البرادة عن الطفل حتى يدعى الاسلام بعد البلوغ و يجب دعاءه الى الاسلام اذا بلغ و قالوا اطفال المشركين في النار و افرقوا الى عشر فرق الميمونية و الحمزية و الشعيبية و الحازمية و الاطرافية و الخافية و المعلومية و المجهوية و الصلحية و الثعالبة كذا في شرح المواقف •

**العدّ** بالفتح و التشديد لغة الافناء و عند المحامدين اسقاط امثال العدن الاقل من العدد الاكثر بحيث لا يبقى الاكثر و يسمى بالتقدير ايضا على ما صرح في بعض حواشي تحرير اقليدس كاسقاط الواحد من العشرة و الثلثة من التسعة • و العدن العاد يسمى بالجزء ايضا و قد سبق في فصل الالف من باب الجيم تم العاد اما عاد بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه واحد بالفعل يعدّه و اما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطأ كان او سطحاً او جسماً يمكن ان يفرض فيه واحد يعدّه كما يعدّ الأشل بالاندرج و قد يفسر العدّ بامتيعاب العاد للمعرد بالتطبيق لكنه مختص بالمقادير و لا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة هكذا يستفاد من شرح المواقف في مباحث الكم •

**العدد** بفتحين عند جميع النحاة و بعض المحاسبين هو الكمية و الالفاظ الدالة على الكمية بحسب الوضع تسمى اسماء العدد و الكمية كلمة نسبة اي الصفة المنسوبة الى كم اي ما به يجاب عن السؤال بكم و هو المعين لان كم للسؤال عن معين فخرج الجمع حتى الالف و المئات ايضا و دخل واحد و اثنان لصحة وقوعهما جواباً لكم و فيه انه لا ينكر صحة الجواب عن كم رجل عندك بقولك الوف او مئآت الا ان يقال ان هذا ليس جواباً عن السؤال بكم بل اعتراف بعدم العلم بما سئل عنه و بيان ما سئل عنه بقدر الاستطاعة

ولا يتوهم ان كم ليس مخصوصا بالحوال عن العدد و الالم يكن المساحة كما لان ذلك من التباس الكم الحكمي المبحوث عنه في علم الحكمة بالكم اللغوي \* ثم المراد بما به يجاب عن السؤال بكم هو ما وضع لان يجاب به فحسب فخرج رجل و رجلان ايضا لانهما موضوعان للماهية و كميتها فوقوعهما جوابا لكم ليس الا من جهة دلالتها على الكمية حتى لو اريد منهما الماهية فقط لم يقعا جوابا لكم ولا يخفى ان هذا التعريف لا يشتمل الكسور مع انها من العدد باتفاق اهل الحساب و ان لم تكن منه عذد المهندسين \* و كذا ما قيل العدد كمية آحاد الاشياء فانه و ان اشتمل الواحد و الاثني باعتبار بطلان معنى الجمعية بالاضافة لكنه لا يشتمل الكسور فالتعريف الشامل للكسور ان يقال انه الواحد و ما يتحصل منه اما بالتجزئة كالكسور او بالتكرار كاصحاح او بهما كاختطاطات او يقال هو ما يقع في مراتب العد فان الواحد يعد الصحاح من الاعداد و الكسور تعد الواحد لان الكسر جزء من الواحد و الواحد مخرج له \* و قيل العدد ما كان نصف مجموع حاشيته و المراد من حاشيته العدد طرفاه الفوقاني و التحتاني اللذان يعدهما من ذلك العدد واحد مثلا الثلثة نصف مجموع الاربعة و الاثني و نصف مجموع الخمسة و الواحد \* و كذا النصف مثلا نصف مجموع الربع و ثلثة ارباع فخرج الواحد من التعريف لان الواحد من حيث انه واحد ليس له طرف تحتاني اذ لا جزء له فلا يكون عددا و هو مذهب كثير من الحساب \* و كذا لا يدخل الواحد على القول بان العدد هو الكمية المتألقة من الوحدات و على القول بانه ما زاد على الواحد و على القول بان العدد هو الكم المنفصل الذي ليس لاجزائه حد مشترك على ما صرح به الخيالي \* و قيل العدد كثرة مركبة من آحاد فعلى هذا لا يكون الواحد و كذا الاثنان عددا و هو مذهب بعض الحساب قال اذا لم يكن الفرد الاول عددا لم يكن الزوج الاول عددا ايضا و اما ذكرنا في العدد لانها يفتقر اليهما العشرات كعدد عشر و اثني عشر فهما حينئذ معهما من العدد و لا يخفى ان هذا قياس ناسد و على هذا القول ما قيل العدد هو الكمية من الآحاد و اما ما قيل ان الله تعالى ليس بمعدود فعلى مذهب من قال بان الواحد ليس بعدد \* التقسيم \* العدد اما صحيح او كسر فالكسر عدد يضاف و يذسب الى ما هو اكثر منه و فرض ذلك الاكثر واحدا و ذاك الاكثر المفروض واحدا يسمى مخرج الكسر و الصحيح بخلافه قالوا و اذا جُزِيَ الواحد باجزاء معينة ممي مجموع تلك الاجزاء مخرجا و همي بعض منها كسرا فالكسر ما يكون اقل من الواحد و ايضا العدد اما مضروب في نفسه و يسمى مربعا او مضروب في غيره و يسمى مسطحا و المسطحان ان كانا بحيث يتناسب اضلاع احدهما لاضلاع الآخر فهما متشابهان كمسطح اثني عشر الحاصل من ضرب ثلثة في اربعة و مسطح ثمانية و اربعين الحاصل من ضرب ستة في ثمانية فان نسبة ثلثة الى اربعة كنسبة ستة الى ثمانية و مضروب المربع في جذره يسمى مكعبا و مضروب المسطح في احد ضلعيه اي في احد العددين اللذين حصل من ضربهما يسمى مجسما و المجسمان ان كانا بحيث يتناسب اضلاع احدهما لآخر فهما متشابهان

تم الصحيح ان كان له احد الكسور التسعة وهي من النصف الى العشر او كان له جذر صحيح يسمى منطقاً على صيغة اسم الفاعل فالاول منطق الكسر والثاني منطق الجذر وبينهما عموم من وجه لصدقهما على التسعة وصدق الاول فقط على العشرة وصدق الثاني فقط على مائة واحد وعشرين وان لم يكن كذلك يسمى اسم • وايضا الصحيح ان ماوى مجموع اجزائه المفردة له اى لذلك الصحيح يسمى تاماً ومعتدلاً و مساوياً كالسنة فان لها مئداً ونصفاً وثلاثاً ومجموعها ستة وان نقص مجموع اجزائه المفردة عنه يسمى ناقصاً كالاربعة فان لها نصفاً وربعا ومجموعها ثلاثة وان زاد مجموع اجزائه المفردة عليه يسمى زائداً كالثاني عشر فان له نصفاً وربعا وثلاثاً ومئداً ونصف سدس ومجموعها مئة عشر • وايضا اركان العددين الصحيحين بحيث لو جمع اجزاء احدهما حصل العدد الآخر وبالعكس فهما متحابان مثل مائتين وعشرين ومائتين واربعة وثمانين فان احدهما مجموع اجزاء الآخر • وان كانا بحيث يكون مجموع اجزاء احدهما مساوياً لمجموع اجزاء الآخر فهما متعادلان مثل تسعة وثلثين وخمسة وخمسين فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر • وايضا الصحيح اما زوج او فرد و الزوج اما زوج الزوج او زوج الفرد وقد سبق في فصل الجيم من باب الزاء المعجمة و كل من الزوج والفرد اما اول او مركب فالفرد الاول ثلثة و المركب خمسة والزوج الاول اثنان و المركب اربعة كما في العيني شرح صحيح البخاري والمشهور ان العدد الاول ما لا يعدة غير الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة ويسمى بسيطا ايضا كما في فيروز شاهي و المركب ما يعدة غير الواحد ايضا كالاربعة يعدة الاثنان كذا في شرح المواقف ومعني عدد ظاهر حروف و عدد باطن حروف در بيان بسط تقوي مذکور شد في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة •

**العددي** هو ما يكون مقابلته بالثمن مبنيًا على العدد ويجيء في لفظ المثلي في فصل الام من

باب الميم مع بيان العددي المتقارب والمتفاوت •

**الأعداد المتوالية** هي الأعداد المتفاضلة بواحد واحد مثل ١ و ٢ و ٣ و ٤ سواء اخذ المبدأ واحداً

ام غير واحد وان اخذت الأعداد بتفاضل اثنين اثنين وجعل المبدأ واحداً سميت امراداً متوالية مثل ١ و ٣ و ٥ و ان جعل المبدأ اثنين سميت ازواجاً متوالية مثل ٢ و ٤ و ٦ •

**الأعداد الطبيعية** هي الأعداد المتفاضلة بتفاضل معين كواحد و اثنين و ثلثة ونحوها سواء كان

المبدأ واحداً او غيره مثل ٣ و ٤ و ٩ و مثل ١ و ٣ و ٧ • وان جعل المبدأ واحداً ثم يزداد عليه اثنان وعلى المجموع ثلثة وعلى المجموع اربعة هكذا يزداد بتفاضل واحد واحد تسمى تلك الأعداد مثلثات مثل ١ و ٣ و ٦ و ١٠ و ١٥ • وان اخذ الواحد ثم يترك العددين اللذان بعده ويؤخذ اربعة ثم يترك اربعة اعداد بعدها اى بعد اربعة ويؤخذ ما بعدها اى التسعة ثم يترك ستة اعداد ويؤخذ ما بعدها وهكذا يترك بتفاضل اثنين اثنين ويؤخذ ما بعده فالماخوذات تسمى مربعات • وان اخذ واحد ثم ترك ثلثة اعداد بعده ويؤخذ



ما بعدها اي الخمسة ثم يترك ستة و يوخذ ما بعدها اي اثنى عشر و هكذا يترك بتفاضل ثلثة ثلثة و يوخذ ما بعدها فالاعداد الماخوذة تسمى مخمسات هكذا في بعض رسائل الحساب •

علم العدد هو علم من اصول الرياضي وقد سبق في المقدمة •

العدة بالكسر و التشديد لغة الاحصاء و شرعا قيل تربص يلزم المرأة بزوال النكاح المتأكد بالدخول و فيه انه يشكل بام الواد و الصغيرة و الموطوءة بالشبهة و بالنكاح الفاسد و بالمخاوبها خلوة صحيحة و بالمعتدين فانهم اكثر من اربعة عشر رجلا كما وقع في النظم و غيره مع التسامح في الحمل فالاحسن ان يقال ايام يصير التزوج حلالا بانقضائها كذا في جامع الرموز •

التعديد عند اهل البديع ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و يسمى سيادة الاعداد ايضا و قد سبق

في فصل القاف من باب المين •

الاستعداد هو الذي يحصل المشيى بتحقيق بعض الاسباب و الشرائط و ارتفاع بعض الموانع كما ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في تعريف موضوع الحكمة • و في شرح القانونجة النطفة انسان بالقوة يعني ان من شئها ان يحصل فيها صورة الانسان فبحسب ارتفاع الموانع و حصول الشرائط يحصل فيها كيفية مهينة لتلك الصورة فتلك الكيفية تسمى استعدادا و القبول اللازم لها امكانا استعداديا و قوة ايضا انتهى و يسمى ايضا بالقبول و امكان الاستعداد و الاستعداد كما يجيى في لفظ الامكان فلا استعداد على هذا معنيان الكيفية المهينة و القبول اللازم لها المقابل للفعل و يجيى ايضا في لفظ القبول و لفظ القوة في باب القاف قال شارح المواقف الكيفيات الاستعدادية اما استعداد نحو القبول و الانفعال و يسمى ضعفا و لا قوة كالمراضية و اما استعداد نحو الدفع و الاقبال و يسمى قوة و لا ضعفا كالمصاحية • و اما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها و ان ظنه قوم و جعلوا اقسامها ثلثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم هذه الصناعة و صلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة و لا يمكن عطفها بسهولة و تتعلق بالقدرة على هذا الفعل و شيعى من هذه الثلثة التي تعلق بها المصارعة ليس من الكيفيات الاستعدادية لان العلم و القدرة من الكيفيات النفسانية و صلابة الاعضاء من الملموسات •

المعد يجيى تفسيره في لفظ العلة في فصل الام من باب العين •

العضادة در علم اسطرلاب عبارتست از جسميكه بر پشت حجرة بسته باشند و در وقت حاجت آنرا حرکت دهند پس اگر عضادة چنان باشد كه چون شظيه ارتفاع بر خط علاقه نهد خط علاقه منصف سطح آن عضادة باشد آن عضادة را عضادة تام گویند و اگر بر وجهي باشد كه طرف او بر خط منطبق بود آنرا عضادة محرف خوانند و عظيّه طرف باريك عضادة را گویند و عضادة بكسر عين و تخفيف ضاد معجمه ماخوذ است از عضادتي الباب و آن در چوب باشد بر شكل در مسطره از دو جانب در و بعضي

كفته اند كه بفتح عين و تشديد ضاد است مشتق از عضد بمعنى ياربي دادن چه ياربي دهنده است  
مر منجم را در اعمال اسطرلاب كذا ذكر العلي البرجندي في شرح بيست باب • و در منتخب اللغات ميگويد  
عُضَادٌ بالضم چوب طرف در كه آنرا بازوي در گويند و بالكسر داغى كه بر بازوي ستور كشند •

العقد بالفتح و سكون القاف في الاصل اجمع بين اطراف الجسم و شرعا الايجاب و القبول مع الارتباط  
المعتبر شرعا كذا في جامع الرموز فهو شامل لامور ثلاثة الايجاب و القبول و الارتباط كما في العارفة حاشية  
شرح الوقاية في كتاب النكاح • و عند البلغاء ان ينظم فخر قرآنا كان او حديثا او مثلا او غير ذلك لا على طريق  
الاقتباس فالنثر الذي قصد نظمه ان كان غير القرآن او الحديث فنظمه عقد على ابي طريق كان اذ لا دخل  
فيه للاقتباس و ان كان قرآنا او حديثا فانما يكون عقدا اذا غُيِّرَ تغييرا كثيرا لا يتحمل مثله في الاقتباس او  
لم يغيّر تغييرا كثيرا و لكن اشير الى انه من القرآن او الحديث و حينئذ يكون لا على طريق الاقتباس فَمَثَالٌ  
العقد من القرآن قوله • شعر •

انلني بالذي اُمتقرضت خطأ • و اشهد معشراً قد شاهدوه

فان اللّهُ خَلَقَ البِسرَايا • عَدَّتْ بِجَلالِ هَيْبَتِهِ الوجوه

يقول اذا تداينتم بدين • الى اجل مسمى فاكتبوه

و مَثَالُ الْعَقْدِ مِنَ الْحَدِيثِ قول الامام الشافعي رَح

عمدة الخير عندنا كلمات قالهن خير البرية

أتق الشبهات و ازهد و دع ما ليس يعنك و اعملن بنيتك

عقد قوله صلى الله عليه وآله و سلم الحال بين و الحرام بين و بينهما امور مشتبهات و قوله عليه السلام  
ازهد في الدنيا يحبك الله و قوله عليه السلام من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه و قوله عليه السلام  
انما الاعمال بالنيات • و مَثَالُ الْعَقْدِ مِنَ غَيْرِ الْقُرْآنِ و الْحَدِيثِ قول ابي العنابية • شعر • ما بال من اوله نطفة •  
و جيفة اُخره يفخره • عقد قول علي رَضَ و ما لابن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخرة جيفة •

عقد الوضع عند المنطقيين هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه العنواني كما ان عقد الحمل عندهم  
اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول و الاول تركيب تقييدي و الثاني تركيب خبري و محصل  
مفهوم القضية يرجع الى هذين العقدين كذا في شرح الشمسية في تحقيق المحصورات •

العقد عند المحاسبين هو العدد الاسم و يسمى اسم الجذر ايضا و هو عدد لا يكون له جذر تحقيقا  
بل تقريبا كالانثين و الثلثة كذا في بعض شروح خلاصة الحساب •

العقدة بالضم و سكون القاف عند اهل الهيئة اسم للراس و الذنب و عقدة الراس تسمى ايضا  
بالعقدة الشمالية و عقدة الذنب تسمى بالعقدة الجنوبية على ما في شجرة الثمرة و قد سبق ايضا في لفظ

الجوزهر وبقده نزد شعراء بيتي است كه بعد هر قسمی از ترجیع می آید چنانچه در فصل عين از باب رأي مهمله گذشت •

**الاعتقاد** كالانصراف عند الاموليين و الفقهاء هو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح وخص استعمال هذا اللفظ في المعاملات كذا في التوضيح في باب الحكم و المراد باجزاء التصرف الايجاب و القبول كما اشار اليه صاحب البرجندي حيث قال في شرح مختصر الوقاية في كتاب البيع الاعتقاد انضمام كلام احد المتعاقدين الى الآخر انتهى و الخفاء في ان كلام احد المتعاقدين ايجاب و كلام الآخر قبول •

**المعقودة** و تسمى بالمعقودة ايضا عند الفقهاء من انواع اليدين •

**الاعتقاد** كالاتخار له معنيان احدهما المشهور و هو حكم ذهني جازم يقبل التشكيك و الثاني الغير المشهور و هو حكم ذهني جازم ار راجح فيعلم العلم و هو حكم جازم لا يقبل التشكيك و الاعتقاد المشهور و الظن و هو الحكم بالطرف الراجح كذا ذكر المحقق التفتازاني في المطول في بيان صدق الخبر فالاعتقاد بالمعنى المشهور يقابل العلم و بالمعنى الغير المشهور يشتمل العلم و الظن كما صرح به هذا المحقق في حاشية العسدي في بحث العلم و قال في شرح التجريد ان الاعتقاد يطلق على التصديق مطابقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت و هذا متداول مشهور و قد يقال لاحد قسمي العلم و هو اليقين انتهى • و هو يخالف ما في المطول حيث جعل الاعتقاد بمعنى اليقين غير مشهور و بمعنى التصديق مشهورا • و ايضا الاعتقاد بمعنى اليقين لا يشتمل الجهل المركب بخلاف الاعتقاد بمعنى الحكم الذهني الجازم القابل للتشكيك فانه يشتمله ايضا و لهذا ذكر صاحب العسدي الاعتقاد ان كان مطابقا للواقع فهو اعتقاد صحيح و الاعتقاد فاسد انتهى و كان اليقين معنى ثالثا للاعتقاد و الله اعلم •

**التعقيد** كالتصريف عند اهل البيان كون الكلام غير ظاهر الدلالة على المراد لخلل اما في النظم و اما في الانتقال اي كونه غير ظاهر الدلالة مع ان المقصود من ايراد اعلام المرام فخرج المتشابه ان المقصود منه الابتلاء لا الافهام ولا يرد المشترك و المجمل ايضا ان ليس فيهما خلل لا في النظم و لا في الانتقال كما فسر به • و التعقيد مطلقا سواء كان لفظيا و هو الذي يكون بسبب خلل في النظم او معنويا و هو الذي يكون بسبب خلل في الانتقال سخل بالفصاحة • و اورد عليه بانه لو كان مخرجا بالفصاحة لم يكن اللغزو المعنى عنه مقبولين مع انها مما يورد في علم البديع • و الجواب ان قبولها ليس من حيث الفصاحة بل لاشتمالها على دقة يختبر بها اهل الفطن و لما كان عدم ظهور الدلالة صادقا على عدم ظهورها لاشتمال الكلام على لفظ غريب او مخالف للقياس مع انه ليس تعقيدا قيد ذلك بقولنا لخلل • ثم انه ليس المراد بالنظم كون الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة

الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل فان النظم حينئذ شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني و علم البيان و الخلل فيه يشتمل التعقيد المعنوي والخطأ في تادية المعنى بل المراد بالنظم تركيب اللفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى \* و الخلل في النظم بان يخرج عن هذا التركيب الى ما لا تشهد به قوانين النحو المشهورة او الى ما تشهد به لكن تحكم بانه على خلاف طبيعة المعنى فتخفى الدلالة لكثرة اجتماع خلاف الاصل الموجبة لتحير السامع قال في الايضاح فالكلام الخالي عن التعقيد اللفظي ما سلم نظمه من الخلل فلم يكن فيه ما يخالف الاصل من تقديم او تاخير او اضرار او غير ذلك الا وقد قامت عليه قرينة ظاهرة لفظية او معنوية \* فالتعقيد اللفظي ربما كان لضعف التاليف و ربما كان مع الخلوص عنه بان يكون على قوانين هي خلاف الاصل فلا يكون اشتراط الخلوص عنه في تعريف فصاحة الكلام بعد ذكر الخلوص عن ضعف التاليف مستندرا كما توهم ولا يكون وجود التعقيد اللفظي بلا مخالفة لقانون نحوي مشهور مخالفا للحكم بان مرجع الاحتراز عن التعقيد اللفظي هو النحو كما توهم ايضا لان النحو يميز بين ما هو الاصل و بين ما هو خلاف الاصل و الاحتراز عنه بالاحتراز عن جمع كثير من خلاف الاصل \* و اما انه هل يكون الضعف بدون التعقيد اللفظي ام لا فالحق الثاني و ان توهم بعض الافاضل انه لا تعقيد في جاءني احمد بالتنون لان جاءني احمد يفيد مجيبي احمد ما لا الشخص المعين فلا يكون ظاهر الدلالة على الشخص المعين المراد مثاله قول الفرزدق في مدح خال هشام بن عبد الملك و هو ابراهيم بن هشام بن اسماعيل المخزومي \* شعر \* و ما مثله في الناس الا مملكا \* ابو امه حي ابو يقاربه \* اي ليس في الناس مثله حي يقاربه في الفضائل الا مملكا و هو الذي اعطي الملك و المال يعني هشاما ابو امه اي ابو ام ذلك المملكا ابو اي ابراهيم الممدوح اي لا يماثله احد الا ابن اخته و هو هشام ففيه فصل بين المبتدأ و الخبر اعني ابو امه ابو بالاجنبي الذي هو حي و بين الموصوف و الصفة اعني حي يقاربه بالاجنبي الذي هو ابو و تقديم المستثنى اعني مملكا على المستثنى منه اعني حي و لهذا نصبه و الا فالمختار البديل فهذا التقديم شائع الاستعمال لكذا اوجب زيادة في التعقيد و المراد بالخلل في الانتقال الخلل الذي ليس لخلل النظم و الا فعدم ظهور الدلالة لخلل في النظم انما هو لخلل في الانتقال قال في الايضاح و الكلام الخالي عن التعقيد المعنوي ما يكون الانتقال فيه من معناه الاول الى معناه الثاني الذي هو المراد به ظاهرا حتى يخيل الى السامع انه فهمه من حاق اللفظ انتهى و المراد انه فهمه قبل تمام الكلام لغاية ظهوره على زعمه و اعترض عليه بانه يفهم منه لزوم كون الجامع في الاستعارة ظاهرا و قد ذكروا ان الجامع اذا ظهر بحيث يفهما غير الخاصة تسمى مبتدأة و يشترطون في قبولها ان يكون الجامع غامضا دقيقا فبين الكلامين تداع و اجيب بان غموض الاستعارة و دقة جامعها لا ينافي وضوح طريق الانتقال بان لا يكون مانع لغوي او عرفي ولا يرد الابهام الذي عد من المحسنات للكلام البليغ لانه انما يعد محسنا عند وضوح القرينة الدالة على المراد \* و الاعتراض بان سهولة الانتقال ليست

بشرط في قبول الكفايات و الا لزم خروج اكثر الكفايات المعتبرة عند القوم من حيز الاعتبار خارج من حيز الاعتبار لان صحوة الانتقال في تلك الكفايات ان أدت الى التعقيد فلا نعلم اعتبارها عندهم كيف وقد صرحوا بان المعنى واللفز غير معتبرين عندهم لاشتمالهما على التعقيد • واعترض ايضا انه يلزم ان لا يكون الكلام الخالي عن المعنى الثاني فصيحاً لانه ليس له الخلو من التعقيد و دفعه بان مثل هذا الكلام بمنزلة الساقط عن درجة الاعتبار عند البلاغ غير وجيه لان الكلام الخالي من المجاز و الكناية اذا روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال كيف يكون ساقطاً من درجة الاعتبار الا ان يقال هو ساقط باعتبار الدلالة على المعنى و ان كان معتبراً من حيث رعاية مقتضى أحوال و بعدُ يتجه عليه ان المعتبر في البلاغة سقوط ما ليس له معنى ثانٍ بمعنى مقتضى الحال • لا باعتبار الكون مجازاً او حقيقةً والاحسن ان يقال خص صاحب الايضاح البيان الخالي عن التعقيد بما استعمل في المعنى المجازي لانه المحتاج الى البيان والتوضيح • و اما الخلو عن التعقيد المعنوي لعدم معنى ثانٍ فواضح لا حاجة الى بيان هذا مثال التعقيد المعنوي قول عباس بن الاحنف • شعر • ساطلبُ بعدُ الدار عنكم لتقربوا • و تصكب عيناى الدموع لتجمدا • فالشاعر قصد الى ان يحصل المراد بان يكون في الاستغناء عنه كالهارب ويُرى نفسه عنه معرضاً و من هذا حكم بان الحرص شوم و الحرص محزوم و قيل لو لم تطلب الرزق يطلبك و في الحديث زُرْ غداً تزود حباً و بالجملة جعل سكب الدموع وهو البكاء كناية عما يلزم فراق المحبوبين من الحزن و اصاب لانه واضح الانتقال لانه كثيراً يجعل دليلاً عليه و جعل جمود العين كناية عن السرور قياساً على جعل السكب بمقابله و لم يصب لان سكب الدموع قلما يفارق الحزن بخلاف جمود العين فانه يعم ازمة الخلو عن الحزن سواء كان زمن السرور او لا فلا ينتقل منه الى السرور بل الى الخلو من الحزن هذا كله خلاصة ما في المطول و الاطول و الجليلي و ابى القاسم •

المعقد على صيغة اسم المفعول من التعقيد فزد شعراء عبارتست از بيتي كه شاعر آنرا بر شكل گرهي نويسد و اين داخل موشح است كذا في مجمع الصنائع •

العمدة بالضم و سكون الميم مقابل الفضلة كما يجيى في فصل اللام من باب الفاء و يطلق ايضا على الرفع كما مر في لفظ الاعراب •

العماد بالكسر عند الكوفيين من النحاة هو الفصل كما يجيى في فصل اللام من باب الفاء • العمود بالفتح في اللغة بمعنى ستون خانه • و عند المهندسين هو الخط القائم على خط آخر بحيث يحدث عن جذبته زاويتان متساويتان كذا في شرح اشكال التأسيس و بعبارة اخرى العمود خط قائم على خط آخر بحيث لا يميل الى جانب بل يقوم مستوياً وهذا هو العمود من الخط على الخط • و اما العمود من الخط على المصطحف فهو خط قائم على سطح مستوٍ بحيث لا يميل الى جانب بان يسيط بقائسة

مع كل خط يخرج في ذلك السطح من الفصل المشترك بين ذلك السطح و بين ذلك الخط \* و اما العمود من السطح على السطح فهو سطح قائم على سطح آخر بحيث لا يميل الى جانب بان يكون بحيث لو اخرج كل عمود من الفصل المشترك بين السطحين على احدهما لمس السطح الآخر بكله بان يقع كل ذلك الخط الخارج في ذلك السطح و السطحان حينئذ متقاطعان على قوائم و ان لم يماسه بكله فالسطحان مائلان هكذا يستفاد من ضابط قواعد الحساب - و عمد بفتحتين جمع عمود است \*

**عمد معنوي** در اصطلاح صوفيه عبارت است از روح عالم و قلب آن و نفس آن و آن حقيقت

انسان كامل است كذا في لطائف اللغات \*

**الاعتماد** عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء و يجيء في فصل اللام من باب الميم \* و اعتماد

اسم الفاعل و اسم المفعول على صاحبه عند النحاة هو ان يذكر بعد صاحبه اي بعد المتصف به و هو المبتدأ و الموصول و الموصوف و ذو الحال \* و اعتماد على الهمزة و ما النافية هو ان يذكر بعد هما هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و غيره \*

**التعاند** بالنون عند الحكماء هو التقابل بين امرين وجوديين بحيث لا يتوقف تعقل كل منهما

على تعقل الآخر ولا يكون بينهما غاية الخلاف و التباعد و هذان الامران يسميان بالمتعاندين كالحمرة و الصفرة فانهما متعاندان و قد سبق ايضا في لفظ التضاد في فصل الدال المهملة من باب الضاد المعجمة \*

**العندية** بالكسرية فرقة من السونسطائية ينكرون ثبوت الحقائق و يزعمون انها تابعة للاعتقادات

و قد سبق في فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة \*

**العنادية** فرقة من السونسطائية ينكرون بحقائق الاشياء و يزعمون انها اوهايم و خيالات باطلة و قد سبق

ايضا هناك \* و عند اهل البيان تطلق على قسم من الاعتقارة وهو ما لا يمكن فيه اجتماع المستعار

و المستعار منه في شيعي و يقابلها الوفاقية كما يجيء في فصل الراء \* و عند المنطقيين تطلق على شرطية

منفصلة حكم فيها بالتنافي لذاتي الجزئين او بسلب ذلك التنافي ان حكم فيها بان مفهوم احدهما منازف

لآخر مع قطع النظر عن الواقع فيشتمل التعريف الصادقة و الكاذبة و المراد بالجزئين المقدم و التالي و في

التنافي لذاتي الجزئين بقطع النظر عن الواقع اشارة الى ان ليدس المراد ان يكون المراد بهما مع قطع النظر

عن كل امر خارج عن ذاتيهما فلا يتصور الا بين الشيعي و نقيضه مع تحقق العناد بين الشيعي و مساوي

نقيضه او احص منه او اعم منه مثالها اما ان يكون هذا العدد زوجا او يكون فردا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم

في حاشية القطبي و قد سبق ايضا في لفظ الشرطية \*

**العادة** قيل هي مرادف الاستعمال و قيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ من موضعه الاصلي

الى معناه المجازي شرعا و غلب استعماله فيه كالصلوة و الزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة و يسمى ان ذلك

حقيقة شرعية من العادة نقله الى معناه المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية • وقد يقال الاستعمال راجع الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصلي كالصلوة والادابة فانهما لا يستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان المعهودة وفي ذوات القوائم الاربع والعادة راجعة الى الفعل كذا في كشف البزدوي في باب ما بهجر منه المعنى الحقيقي في شرح قول البزدوي قد يترك المعنى الحقيقي بدلالة الاستعمال والعادة • وفي التلويح العادة تشتمل العرف الخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الانعال والعرف في الاقوال انتهى • وفي الاشباه والنظائر ذكر الهندي في شرح المغني العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطائفة السليمة وهي انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع للمحاة والعرفية الشرعية كالصلوة والزكاة والحج تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية •

**الإعادة** هي عند الفقهاء من الشافعية من اقسام الحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل وهي ما فعل في وقت الاداء ثانيا اخلل في الاول وفيل لعدر فالمنفرد اذا صلى ثانيا مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول لعدم الخلل فيه كذا في العصري • وفي كشف البزدوي قال بعض الاصوليين الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعا والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان فعلى هذا اذا فعل ثانيا في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة • ثم قال الاعادة ان كانت واجبة بان يقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة او ركنا من الصلوة مثلا فهي داخلية في الاداء والقضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلية في الاداء والقضاء لانهما من اقسام الواجب بالامر وهي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني والثاني بمنزلة سجود السهو انتهى ما في كشف البزدوي •

**المعاد** بالفتح نداء بلغاء اسم صفتى است وآن ابن است كه عجز مصراع اول بصدر مصراع دوم وعجز مصراع دوم بصدر سوم باز آيد تا باخر مثاله

• شعر •

آمد بهار خرم مجزي گرفت ساده • ساده همي چكوبد گوید بيار باده

باده طرب فزاید از دست حور زاده • زاده زهور خورشيد اورا فراغ داده

كذا في مجمع الصنائع و ابن اخص از تشبيح است چنانكه گذشت • ومعاد نزد اهل كلام بحشر را گویند

وآن در قسم است جسماني و روحاني و قد سبق في لفظ الحشر في فصل الراء من باب الحاء المهملة و معاد نزد صوفيسه اسماء كلي الهي را گویند چنانکه مبدأ اسماء كلي كوني را گویند و آمدن سالك از راه اسماء كلي كوني بود که مبدأ اوست و رجوع او از راه اسماء كلي الهي باشد که معاد اوست • و در شرح گلشن ميگويد که مبدأ هريکي آن اسم است که ازان اسم ظهور يافته است كما بدأ کم تعودن اي برادر شيعي مظهر است و مبدأ و معاد او همان اسم است و عارف همان اهم مظهر آنست مگر انسان کامل که مظهر و عارف جميع اسماء است کذا في كشف اللغات •

العبد در لغت معروف و در اصطلاح صوفيه چيزي که عائد شود بر قلب از تجلي جمال تا وقت تجلي بهر روش که باشد خواه جلالي و خواه جمالي کذا في لطائف اللغات •

الاعتقاد مقابل الغرابة و المعتاد مقابل الغريب كما يجيى •

العهد بالضم و سکون الهاء تطلق على معان سبقت في لفظ الدرک في فصل القاف من باب

المدال المهملة •

فصل الراء المهملة \* العبارة بالكسر وتخفيف الموحدة لغة تفسير الرؤيا يقال عَبَّرْتُ الرؤيا عَبْرَهَا

عبارة اي فسرتها و کذا عبرتها و عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور و هو عابرة الرؤيا و لانها تكلم عما في الضمير • و عند البلغاء هي الالفاظ الفصيحة الدالة على المعاني المركبة بتكريب فصيح بليغ كما في جامع الصنائع قال عبارات نزل بلغاء آنست که الفاظي را بتکريبي آرد که فصحاء و بلغاء در منشآت خود آورده اند و مترسلان در مراسلات خود صرف کرده اند و از تلفظ بدان الفاظ ممتاز شده و عوام بدان الفاظ تلفظ نتوان کرد و معني آن ندانند و مراد از عوام موزون طبعان اند نه عاميان که ايشان لائق ذکر نيستند انتهى • و عند الاصوليين هي عبارة النص و المراد بالنص اللفظ المفهوم المعنى فمعنى عبارة النص عين النص فيكون من باب اضافة العام الى الخاص كما في قولهم نفس الشيعى فعبارة النص لفظ يثبت به حکم سياق الكلام له فقولنا لفظ بمنزلة الجنس يشتمل الاشارة و الدالة و الامتضاء و بقولنا يثبت به حکم خرج الدالة و الاقتضاء و بالقيد الاخير خرج الاشارة و قد سبق ايضا في لفظ الظاهر في فصل الراء من باب الظاء المعجمة • و قيل عبارة النص دلالة النظم على المعنى المسوق له بذاء على ان العبارة و اخواتها من اقسام الدلالة فهذا على حذف المضاف اي دلالة عبارة النص دلالة النظم النخ و النظم اللفظ هكذا يستفاد من

كشف البزدوي و شرح الشاشي و يجيى في لفظ النص ايضا في فصل الصاد المهملة من باب النون •

الاعتبار في اللغة رد الشيعى الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه و منه سمي الاصل الذي ترد اليه

النظائر عبارة و هو يشتمل الاتعاض و القياس العقلي و الشرعي كما يستفاد من التوضيح و التسليم في



الأمور الاعتبارية • القضايا الاعتبارية • العاذرية ( ٩٤٠ ) التعزير • العشرة • العاشر • العاصر • المنصر

باب القياس • وعند المحققين هو تفتحص حال الحديث الذي يظن انه فرد ليعلم هل له متتابع ام لا وذلك بان يتتبع طرق الحديث من الجوامع والمسانيد والاجزاء • وقول ابن الصلاح معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد قد توهم ان الاعتبار قسم للمتابعات والشواهد وليس كذلك بل هو هيئة التوصل اليهما هكذا في خلاصة الخلاصة وشرح النخبة • وعند الاصوليين هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم قال في التلويح معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف اى العلة في عين الحكم لا اعتبار عين الوصف في جنس الحكم ولا اعتبار جنس الوصف في عين الحكم ولا اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ويجيب في لفظ المناهضة في فصل البناء الموحدة من باب النون ما يتعلق بذلك •

الأمور الاعتبارية سبقت في فصل الرأى من باب الالف •

القضايا الاعتبارية قسم من المحسوسات والمشاهدات وقد سبقت في فصل السين من باب

الحاء المهملة •

العاذرية بالذال المعجمة فرقة من النجذات عذروا الناس بالجهالات في الفروع كما يجيب في فصل

الدال من باب النون •

التعزير كالتصريف من العزى بالراء المعجمة بمعنى الرد والردع وشرعا هو تاديب دون الحد كما

في الكافي والفرق بينه وبين الحد على ما في فتاوى الاحتساب ان الحد مقدر والتعزير مفروض الى راي الامام وان الحد يدرأ بالشبهات والتعزير يجب مع الشبهات وان الحد لا يجب على الصبي والتعزير يشرع عليه وان الحد يطلق على الذمي ان كان مقدرًا والتعزير لا يطلق عليه وانما يسمى عقوبة لان التعزير شرع للتطهير والكافر ليس من اهل التطهير وانما يسمى في حق اهل الذمة اذا كان غير مقدر عقوبة كذا في نصاب التعزير انتهى •

العشرة بكسر عين و سكون شين معجمه زندكاني نيك كردن ونزد صوفيه لذات اس است با حق

تعالى با شعور كذا في كشف اللغات •

العاشر بالشين المعجمة لغة آخذ العشر من عشرت القوم عشرا بالضم في الموضعين اى اخذت

منهم العشر وشريعة من نصبه الامام على الطريق لاخذ صدقة التجار وامنهم من اللصوص كما في الكرمانى وغيره من المتداولات كذا في جامع الرموز •

العاصر بالصاد المهملة عند الاطباء دواء يبلغ قنضه الى اخراج ما في تجويف العضو كالاھليج

كذا في الموجز في فن الادوية •

العنصر بضم العين والصاد وفتحهما بينهما نون في اللغة الاصل جمعه العناصر وتسمى ايضا بالامهات

والاعطصات والمواد والاركان • والعنصرى العناصر الاربعة من النار والهواء والماء والارض كما في شرح

المواقف وفي شرح التجريد العنصري هو العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلاثة انتهى وعرف المنصر بأنه جسم بسيط فيه مبدأ ميل مستقيم والبسيط بمعنى ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة والميل المستقيم هو الميل الذي يكون الى جانب المركز او المحيط وهذا القيد لاجرا الفلكيات \* والمتأخرون من الحكماء على ان العناصر اربعة خفيف مطلق و هو النار و خفيف مضاف و هو الهواء و ثقيل مطلق و هو الارض و ثقيل مضاف و هو الماء و معنى الخفيف و الثقيل المطلقين و المضادين سبق في لفظ الثقل في فصل الام من باب الذاء المثلثة \* و قال بعض المتكلمين هي واحدة و اختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها و لان الحرارة مدبرة للكائنات و حصلت البواقي بالتكاثف الثاني انما هي الهواء لرطوبته و مطارعه للانفعالات و تحصل النار بحرارة الهواء الدافئة و الباقيان بالبرودة الثالثة انما هي الماء ان قبوله المتخلخل و التكاثف محسوس الرابع انما هي الارض و حصلت البواقي بالتلطيف الخامس انما هي البخار لتوسطه بين الربعة في اللطامة و الكثامة فبازدياد كثافته يصير ارضا و ماء و بازياد لطافته يصير نارا و هواء \* و قيل ليست واحدة لان التركيب يستدعي تعدد ما منه ذلك التركيب فائنان على ثلاثة اقوال الاول هما النار فانها في غاية الخفة و الحرارة و الارض لانها في غاية الثقل و البرودة و الهواء نار مفترقة و الماء ارض متخلخلة الثاني هما الماء و الارض لافتقار الكائنات الى الرطب لانعمال و حصول الاشكال و الى اليابس للحفاظ على الاشكال الحاملة الثالث هما الارض و الهواء لمثل ذلك \* و قيل العناصر ثلثة الارض و الماء لما مر و النار للحرارة المدبرة \* و قيل اصول المركبات ليست اربعا او مادونها بل هي اجسام صلبة غير متجزية لانهاية لها و في كلام الامدي جواهر صلبة النخ \* و قيل اصول المركبات السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي و التماس و اول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة \* فائدة \* العناصر بجملتها كرية الاشكال لان الشكل الطبيعي للبسيط كرة و كان من حق الماء ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال و هاد بسبب الازواح و الاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار و انكشف المواضع المرتفعة و صار الماء و الارض بمنزلة كرة واحدة و ذلك حكمة من الله تعالى و رحمة ليكون منشأ للنبات و مسكناً للحيوانات \* فائدة \* العناصر الربعة تقبل الكون و الفساد فينقلب كل من الربعة الى الآخر بعضها بلا واسطة و هو كل عنصر يشارك عنصرا آخر في كيفية واحدة و يحالفه في اخرى فينقلب الارض الى الماء و بالعكس كما يجعل اهل التحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة و يذائب الماء في بعض المواضع حجرا صلبا و كذلك الماء ينقلب الى الهواء بالتسخين و بالعكس بالتبريد و اذا ينقلب الهواء الى النار كما في كثير الحدادين و بالعكس كما في شعلة النار و الا لصعدت تلك الشعلة الى السماء و تحرق كل شييع فوقها يقع و ليس كذلك و بعضها بواسطة و هو حيث يختلجان في الكيفيتين كالماء و النار و كالهواء و الارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء بل يفتليب هواء ثم نارا و على هذا

نفس • فائدة \* زعم الحكماء ان العناصر الاربعة هي الركان التي تتركب منها المركبات \* فائدة \* طبقات العناصر سبع اعلاها النارية الصرفة و محاذها ماس بمقعر فللك القمر و تحته طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة و الاجزاء الهوائية الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة و تتكون فيها الكواكب ذوات الاذنان والنيازك و نحوها • ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي يبرد بمجاورة الارض و الماء و لم يصل اليه انعكاس الاشعة و المشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب و الرعد و البرق و الصواعق فلا يكون هواء صرفا • ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية • ثم الطبقة الترابية وهي ما فيه ارضية و هوائية • ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية • ثم الطبقة الارضية الصرفة المحيطة بالمركز وهي تراب صرف لالون لها و الاشهر انها تسع طبقات طبقة النار الصرفة ثم طبقة ما يمتزج من النار و الهواء الحار التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة و تتكون فيها الكواكب و نحوها من ذوات الاذنان و النيازك و الاعمدة ثم طبقة الهواء الغالب التي يحدث فيها الشهب ثم طبقة الزمهريرية ثم طبقة ما يمتزج من الارض و الهواء ثم طبقة الهواء الكثيف ا مجاور للارض و الماء ثم طبقة الماء وهي البحر الا ان بعض هذه الطبقة منكشف عن الارض ثم طبقة الارض له خالطة بغيرها تتكون فيها الجبال و المعادن و النباتات و الحيوان ثم طبقة الارض الصرفة المحيطة بالمركز •

عنصر القضية عند المنطقيين هو الكيفية الثابتة للنسبة بين طرفي القضية و تسمى مادة القضية و يجيى في بيان الموجهات في فصل الهاء من باب الوا •

العقار بفتح العين و القاف المخففة في اللغة الارض و الشجر و المتاع كما في الصحاح و غيره فهو شامل للمنقول ايضا • وفي الشريعة العروة مبنية كانت اولا و ما في العمادي انه العروة المبنية لا يخلو عن شئ فان البناء ليس من العقار في شئ كما لا يخفى على المتدبر كذا في جامع الرموز في كتاب الفلاح في فصل النفقة •

العقر بالضم و مكون القاف كابدين كه بشبهه و طي واجب شؤد كذا في الصراح • وفي الجوهرة النيرة العقر اذا ذكر في الحرائر يراد به مهر المثل و اذا ذكر في الاماء فهو عشر قيمتها ان كانت بكر و ان كانت ثيبا فنصف عشر قيمتها كذا ذكره السرخسي رح • وفي جامع الرموز في كتاب المكاتب العقر مقدار مهر المثل و قيل مقدار بدل اجارة المرأة للوطي لو كان الاستيجار مباحا و الفتوى على الاول •

العمرة بالضم و مكون الميم هي اسم من الاعتماد لغة القصد الى مكان عامر كما في المغرب او الزيارة التي فيها عمارة الود كما في المفردات و شريعة افعال مخصوصة و تسمى بالحج الاصغر ايضا كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •

العمري بالضم و مكون امم من الاعمار يقال اعمرته ايدار عمري اي جعلتها له يسكنها مدة عمره فاذا مات عادت اليه هكذا فعلوا في الجاهلية وهي في الشريعة جعل داره لشخص مدة عمر ذلك الشخص

بشرط ان يرث الدار على المعمر او على ورثته اذا مات المعمر او الشخص المعمر له وهو صحيح و الشرط باطل فالدار للمعمر له حال حيوته و لورثته بعد مماته كذا في جامع الرموز في كتاب الهبة •

**العمروية** فرقة من المعتزلة مثل الواصلية في الاحكام الا انهم فسقوا الفريقين في قصتي عثمان رضى وهم مفسدون الى عمرو بن عبيد و كان من رواة الحديث معروفنا بالزهد تابع واصل بن عطاء في الاحكام الذي يذكر في بيان الواصلية و زاد عليه تعميم التفسير كذا في شرح المواقف •

**المعمرية** فرقة من المعتزلة اتباع معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام و اما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعا كالغاز الاحراق و الشمس للحرارة و اما اختيارا كالحياوان الالوان • قيل و من العجب ان حدوث الاجسام و فناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام و قالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني و الله سبحانه ليس بزمني ولا يعلم الله نفسه و الا اتحد العالم و المعلوم و الانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توايدها بقاء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة كذا في شرح المواقف •

**المعيار** بكسر الميم عند الاصوليين هو الظرف المساوي للمظروف كالوقت للصوم و قد سبق في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

**الاستعارة** في اللغة بعاريت خواستن چيزي و نژد فارسيان عبارتست از اضافت مشبه به بمشبهه و اين خلاف اصطلاح عربيان است و اين بر دو گونه است يكي حقيقت دوم مجاز حقيقت آنست كه كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و آنرا بر دو نمط يانده اند يكي ترشيع دوم تجريد ترشيع آنست كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و لوازم جانبين را رعيت كند مثال • شعر •  
 اي شاه سخفوران گراز تيغ زبان • تو كام براندي و جهان بگرفتي • تيغ مستعار است و زبان مستعار منه و رعيت لوازم تيغ و زبان نيز كرده است و تجريد آنست كه بيلك جانب رعيت لوازم كند و يكي از موجودات يعنى از اعيان باشد و دوم از اعراض مثال • شعر • زان شكر لب كه خوردني نيست • هر لحظه خوريم زهر غصه • شكر مستعار است و لب مستعار منه اينجا رعيت شكر كرده و غصه از اعيان نيست كه خورده شود و رعيت غصه هيچ نكرده و مجاز آنست كه مشبه به و مشبه هر دو عرض باشند يعنى محسوس حواس ظاهره و يا آنكه از متصورات باشند يعنى محسوس حواس باطنه و يا يكي عرض باشد و درم متصور مثال • شعر •  
 هر جا كه كسي است در جهان خواهم كشت • تا كس سخن عشق نيارد بزبان • سخن عرض است و عشق از انها است كه آنرا در ذهن تصور كند و سخن و عشق نيز از متصورات است كه در خارج وجودي ندارد بدانكه آنچه اينجا از تعريف حقيقت و مجاز ذكر كرده شده بر اصطلاح پارسيانست و اين را مولانا فجر الدين قواس در كتاب خود آورده است و اين نيز مخالف عربيان است كذا في جامع الصنائع •

والاستعارة عند الفقهاء والأصوليين عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المرادف له • وفي اصطلاح علماء البيان عبارة عن نوع من المجاز كذا في كشف البزدوي وجلي المطول وذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وءى معهم الآية الاستعارة تستعمل بمعنى المجاز مطلقا وبمعنى مجاز علاقته المشابهة مفردا كان او مركبا وقد تخصص بالمفرد منه و تقابل بالتمثيل حينئذ كما في مواضع كثيرة من الكشاف والتمثيل وان كان مطلق التشبيه غلب على الاستعارة المركبة ولا مشاحة في الاصطلاح انتهى كلامه و القول بتخصص الاستعارة بالمفرد قول الشيخ عبد القاهر جار الله • واما على مذهب السكاكي فالاستعارة تشتمل التمثيل ويقال للتمثيل استعارة تمثيلية كذا ذكر مولانا عصام الدين في حاشية البيضاوي وقد مر في لفظ المجاز ما يتعلق بذلك قال اهل البيان المجاز ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة فمجاز مرسل و الا فالاستعارة فالاستعارة على هذا هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي اي الحقيقي ولما سبق في تعريف الحقيقة اللغوية ان استعمال اللفظ لا يكون الا بارادة المعنى منه فاذا اطلق نحو المشفر على شفة الانسان و اريد تشبيهها بمشفر الابل في الغلط فهو استعارة وان اريد انه اطلاق المقيد على المطلق كاطلاق المرسل على الانف من غير قصد الى التشبيه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالدسبة الى المعنى الواحد يجوز ان يكون استعارة وان يكون مجازا مرسلا باعتبارين ولا يخفى انك اذا قلت رأيت مشفر زيد وتصدت الاستعارة وليس مشفرة غليظا فهو حكم كاذب بخلاف ما اذا كان مجازا مرسلا وكثيرا ما يطلق الاستعارة على فعل المتكلم اعني استعمال اسم المشبه به في المشبه والمراد بالاسم ما يقابل المسمى اعني اللفظ لا ما يقابل الفعل والحرف فالاستعارة ح تكون بمعنى المصدر فيصح منه الاشتقاق فالمتكلم مستعير واللفظ المشبه به مستعار والمعنى المشبه به مستعار منه والمعنى المشبه مستعار له هكذا في الاطول واكثر كتب هذا الفن وزاد صاحب كشف البزدوي ما يقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحليين لكن في الاتقان اركان الاستعارة ثلاثة مستعار وهو اللفظ المشبه به ومستعار منه وهو اللفظ المشبه ومستعار له وهو المعنى الجامع • وفي بعض الرسائل المستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه على مذهب السكاكي انتهى ثم قال صاحب الاتقان بعد تعريف الاستعارة بما سبق قال بعضهم حقيقة الاستعارة ان تستعار الكلمة من شئ معـروف بها الى شئ لم يعرف بها وحكمة ذلك اظهار المخفي و ايضاح الظاهر الذي ليس بجلي او حصول المبالغة او المجموع مثال اظهار الخفي وانه في ام الكتاب فان حقيقته وانه في اصل الكتاب فاستعير لفظ الام للاصل لان الاولاد تنشأ من الام كما تنشأ الفروع من الاصول وحكمة ذلك تمثيل ما ليس بمركبي حتى يصير مرثيا فينتقل السامع من حد السماع الى حد العيان وذلك ابخ في البيان ومثال ايضاح ما ليس بجلي ليصير جليا واخفص لهما جناح الذن فان المراد منه امر الولد بالذل او والده رحمة فاستعير للذل اولا جانب ثم للجانب جناح اي اخفص

جانبا. الذل اي اخفض جانبك ذلاً و حكمة الاستعارة في هذا جعل ما ليس بمركباً لاجل حسن البيان ولما كان المراد خفض جانب الوالد للوالدين بحيث لا يبقى الولد من الذل لهما والاستكانة متمكناً احتيج في الاستعارة الى ما هو ابلغ من الاولى فاستعمل لفظ الجناح لما فيه من المعاني التي لا تحصل من خفض الجانب لان من يميل جانبه الى جهة السفلى اذنى ميل صدق عليه انه خفض جانبه و المراد خفض يلصق الجنب بالارض ولا يحصل ذلك الا بذكر الجناح كالمطائر ومثال المبالغة و فجرنا الارض عيوناً اي فجرنا عيون الارض ولو عبر بذلك لم يكن فيه من المبالغة ما في الاول المشعر بان الارض كلها صارت عيوناً انتهى \* فائدة \* اختلفوا في الاستعارة اهي مجاز لغوي او عقلي فالجمهور على انها مجاز لغوي لكونها موضوعة المشبهة به لا للمشبهه ولا لام منهما \* وقيل انها مجاز عقلي لا بمعنى اسناد الفعل او معناه الى ما هو له بتأويل بل بمعنى ان التصرف فيها في امر عقلي لا لغوي لانها لم تطلق على المشبهه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبهه به فكان استعمالها فيما وضعت له لان مجرد نقل الاسم لو كان استعارة لكانت الاعلام المنقولة كيزيد ويشكر استعارة ورد بان الادعاء لا يقتضي ان تكون مستعملة فيما وضعت له للعلم الضروري بان الاسد مثلا موضوع للسبع المخصوص وفي صورة الاستعارة مستعمل في الرجل الشجاع و تحقيق ذلك ان ادعاء دخوله في جنس المشبه به مبني على انه جعل افراد الاسد بطريق التاويل قسامين احدهما المتعارف وهو الذي له غاية الجرأة ونهاية القوة في مذل تلك الجئة وتلك الانياب والمخالب التي غير ذلك والثاني غير المتعارف وهو الذي له تلك الجرأة وتلك القوة لكن لا في تلك الجئة والهيكل المخصوص و لفظ الاسد انما هو موضوع للمتعارف فاستعماله في غير المتعارف استعمال في غير ما وضع له كذا في المطول وقال صاحب الاطول ويمكن ان يقال اذا قلت رأيت اسدا وحكمت برؤية رجل شجاع يمكن فيه طريقان احدهما ان يجعل الاسد مستعاراً لمفهوم الرجل الشجاع والثاني ان يستعمل فيما وضع له الاسد و يجعل مفهوم الاسد آلة لملاحظة الرجل الشجاع ويعتبر تجوزاً عقلياً في التركيب التقويدي الحاصل من جعل مفهوم الاسد عنواناً للرجل الشجاع فيكون التركيب بين الرجل الشجاع ومفهوم الاسد مبني على التجوز العقلي فلا يكون هناك مجاز لغوي الا ترى انه لا تجوز لفة في قولنا لي نهار صائم فقد حق القول بانه مجاز عقلي ولكن اكثر الناس لا يعلمون \* فائدة \* الاستعارة تفارق الكذب بوجهين بالبنداء على التاويل وبذنب القرينة على ارادة خلاف الظاهر \* التقسيم \* للاستعارة تقسيمات باعتبار الاول باعتبار الطرفين اي المستعار منه والمستعار له الى وفاقية وعنادية لان اجتماع الطرفين في شئٍ اما ممكن وتسمى وفاقية اما بين الطرفين من الموافقة نحو احييناه في قوله تعالى او من كان ميتاً فأحييناه اي ضالاً فهديناه استعار الاحياء من معناه الحقيقي وهو جعل الشئ حياً للهداية التي هي الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب والاحياء والهداية مما يمكن اجتماعهما في شئٍ واما ممتنع وتسمى عنادية لتعاند الطرفين كاستعارة الميت في الآية للضال اذ

لا يجتمع الموت مع الضال ومنها اي من العنادية التهمكية والتعليجية وهما الاستعارة التي استعملت في ضد معناها الحقيقي او نقيضه تزيلا للتضاد والتناقض منذرة التناسب بواسطة تلميح او تهتم نحو فبشرهم بعذاب اليم اي اُنذِرهم استعيرت البشارة التي هي الاخبار بما يظهر سرورا في المخبر به للانذار الذي هو ضدها بادخال الانذار في جنس البشارة على مبدل التهمك وكذا قولك رأيت اسدا وانت تريد جبانا على سبيل التلميح والظرافة والامتياز الثاني باعتبار الجامع الى قسمين لان الجامع اما غير داخل في مفهوم الطرفين كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع فان اشجاعة خارجة عن مفهوم الطرفين واما داخل في مفهوم الطرفين نحو قوله عليه السلام خير الناس رجلٌ يمسك بعنان فرسه كلما سمع هيمَةً طار اليها او رجل في هعفة في حنيفة له يعبد الله حتى ياتيه الموت الهيمَةَ الصوت المهيب والشعفة راس الجبل والمعنى خبر الناس رجلٌ أخذ بعنان فرسه واستعد للجهاد او رجلٌ اعتزل الناس وسكن في راس جبل في غنم له قليل يرعاها و يكتفي بها في امر معاشه ويعبد الله حتى ياتيه الموت اعتار الطيران للعدو والجامع وهو قطع المسافة بسرعة داخل في مفهومهما وايضا باعتبار الجامع اما عامية وهي المبتدلة لظهور الجامع فيها نحو رأيت اسدا يرمي او خاصية وهي الغريبة اي البعيدة عن العامة والغربة قد تحصل في نفس الشبه كما في قول يزيد بن مسلمة يصف فرسا بانه مودب و انه اذا نزل عنده صاحبه والقى عنانه في قربوس سرجه اي مقدم سرجه وقف على مكانه حتى يعود اليه • شعر • واذا احتبى قربوسه بعنانه • علك الشكيم الى انصراف الزائر • علك اي مضع والشكيم اللجام و اراد بالزائر نفسه فاعتار الاحتباء وهو ان يجمع الرجل ظهرا وساقيه بثوب او غيره لوقوع العنان في قربوس السرج فصارت الاستعارة غريبة لغربة التشبيه • وقد تحصل الغربة بتصرف في العامية نحو قوله • شعر • أخذنا باطراف الاحاديث بيننا • سالت باعناق المطي الاباطح • الاباطح جمع ابطح وهو مسيل الماء فيه دقاق الحصى اي اخذت المطايا في سرعة المضي استعار ميلان السيول الواقعة في الاباطح لسير الابل سيرا سريعا في غاية السرعة المشتملة على لين وسلاسة والتشبيه فيها ظاهر عامي وهو السرعة لكن قد تصرف فيه بما افاده اللطف والغربة ان اسند سالت الى الاباطح دون المطي واعناقها حتى افاد انه امتلأت الاباطح من الابل و ادخل الاعناق في السير حيث جعلت الاباطح مائلة مع الاعناق فجعل الاعناق سائرة اشارة الى ان سرعة سير الابل و بطوؤها انما يظهران غالباً في الاعناق الثالث باعتبار الثالثة اي المستعار منه والمستعار له والجامع الى خمسة اقسام القول استعارة محسوس بوجه محسوس نحو اشتعل الراس شيبا فالمستعار منه هو النار والمستعار له هو الشيب و الوجه اي الجامع هو الانبساط الذي هو في النار اقوى والجميع حسي والقرينة هو الاشتعال الذي هو من خواص النار وهو ابلغ مما او قيل اشتعل شيب الراس لانادته عموم الشيب لجميع الراس والثاني استعارة محسوس لمحسوس بوجه عقلي نحو آية لهم الليل نسلخ منه النهار فالمستعار منه السلخ الذي هو كقطع الجلد

من نحو الشاة والمستعار له كشف الضوء عن مكان اللابل وهما عسيان والجامع ما يعقل من ترتب امر على آخر كترتب ظهور اللحم على الكشط وترتب ظهور الظلمة على كشف الضوء عن مكان الليل والترتب امر عقلي قال ابن ابي الاصمعي هي الطَّفُّ من الاولى والثالث استعارة معقول لمعقول بوجه عقلي قال ابن ابي الاصمعي هي الطف الاستعارات نحو من بعثنا من مرقدنا فان المستعار منه الرقاد اي النوم والمستعار له الموت والجامع عدم ظهور الفعل والكل عقلي الرابع استعارة محسوس لمعقول بوجه عقلي نحو مستهم الباماء والضراء استعير المس وهو صفة في الاجسام وهو محسوس لمقاساة الشدة والجامع المحقوق وهما عقليان الخامس استعارة معقول لمحسوس والجامع عقلي نحو انا لما طغى الماء المستعار منه التكبر وهو عقلي والمستعار له كثرة الماء وهو حسي والجامع الاستعلاء وهو عقلي ايضا هذا هو الموافق لما ذكره السكاكي وزاد الخطيب قسما سادسا وهو استعارة محسوس لمحسوس والجامع مختلف بعضها حسي وبعضه عقلي كقولك رأيت شمسا وانت تريد انسانا كالشمس في حسن الطلعة ونباهة الشان فحسن الطلعة حسي ونباهة الشان عقلية ومعنى الحسي والعقلي قد مر في التشبيه الرابع باعتبار اللفظ الى قسمين لان اللفظ المستعار ان كان اسم جنس فاستعارة اصلية كاسد وقتل المشجاع والضرب الشديد والفاستعارة تبعية كالفعل والمشتقات وسائر الحروف والمراد باسم الجنس ما دل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف والمراد بالذات ما يستقل بالمفهومية وقولنا من غير اعتبار وصف اي من غير اعتبار وصف متعلق بهذا الذات فلا يتوهم الاشكال بان الفعل وصف وهو ملحوظ فدخل علم الجنس في حد اسم الجنس وخرج العلم الشخصي والصفات واسماء الزمان والمكان والآلة ثم المراد باسم الجنس اعم من الحقيقي والحكمي اي المتأزل باسم الجنس نحو حاتم فان الاستعارة فيه اصلية وفيه نظر لان الحاتم مأزل بالمتذاهي في الجود فيكون متأزلا بصفة وقد استعير من مفهوم المتذاهي في الجود لمن له كمال جود فيكون ملحقا بالتبعية دون الاصلية واجيب بان مفهوم الحاتم وان تضمن نوع وصفية لكنه لم يصر به كليا بل اشتهر ذاته المشخصة بوصف من الاوصاف خارج عن مدلوله كاشتهار الاجناس بارصانها الخارجة عن مفهوماتها بخلاف الاسماء المشتقة فان المعاني المصدرية المعتبرة فيها داخلية في مفهوماتها الاصلية فلذلك كانت الاعلام المشتهرة بفروع وصفية ملحقة باسماء الاجناس دون الصفات والحاصل ان اسم الجنس يدل على ذات صالحة للموصوئية مشتهرة بمعنى يصلح ان يكون وجه الشبه وكذا العلم اذا اشتهر بمعنى فالاستعارة وبهما اصلية والافعال والحروف لا تصلح للموصوئية وكذا المشتقات واما كانت استعارة الفعل وما يشتق منه والحرف تبعية لان الفعل والمشتقات موضوعة بوضعين وضع المادة والهيئة فلذا كان في استعاراتها لا تتغير معاني الهيئات فلا وجه لاستعارة الهيئة فالاستعارة فيها انما هي باعتبار موادها فيستعير مصدرها ليستعار موادها تبعية استعارة المصدر وكذا اذا استعير الفعل باعتبار الزمان كما



يعبر عن المستقبل بالماضي تكون تبعية لتشبيه الضرب في المستقبل مثلا بالضرب في الماضي في تحقق الوقوع فيستعار له ضرب فاستعارة الهيئة ليست بتبعية استعارة المصدر بل اللفظ بتمامه مستعار بتبعية استعارة الجزء وكذا الحروف فان الاستعارة فيها تجري أولا في متعلق معناها وهو هنا ما يعبر عنها به عند تفسير معانيها كقولنا من معناه الابتداء والى معناه الانتهاء نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا شبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتب علته الغائبة عليه ثم امتعير في المشبه اللام الموضوعة للمشبه به فيكون الاستعارة في اللام تبعا للاستعارة في المجرور ثم اعلم ان الاستعارة في الفعل على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديداً والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدرى اعني الضرب موجودا في كل من المشبه و المشبه به لكنه قيد في كل واحد مذهما بقيد مغاثر للآخر نصح التشبيه لذلك كذا افاده المحقق الشريف لكن ذكر العلامة عضد الملة والدين في الفوائد الغيائية ان الفعل يدل على النسبة ويستدعي حدثا وزمانا والاستعارة متصورة في كل واحد من الثلثة ففي النسبة كـهـزَم الامير الجند وفي الزمان كنادى اصحاب الجثة وفي الحدث نحو فبشرهم بعذاب اليم انتهى وذلك لان الفعل قد يوضع للنسبة الانشائية نحو اضرب وهي مشتهرة بصفات تصلح لان يشبه بها كالوجوب وقد يوضع للنسبة الاخبارية وهي مشتهرة بالمطابقة والامطابقة ويستعار الفعل من احدهما للآخر كاستعارة رحمه الله لارحمه واستعارة فليتبوء في قوله عليه السلام من تبوء على الكذب فليتبوء مقعده على النار للنسبة الاستقبالية الخبرية فانه بمعنى يتبوء مقعده من النار صرح به في شرح الحديد و رده صاحب الطول بان النسبة جزء معنى الفعل فلا يستعار عنها بخلاف المصدر فانه لا يستعار من معناه الفعل بل يستعار من معناه نفس المصدر ويشق منه الفعل ولا يمكن مثله في النسبة فالحق عدم جريانها في النسبة كما قال السيد السند \* فائدة \* قال الفاضل الجليلي القوم انما تعرضوا للاستعارة التبعية المصراحة والظاهر تحقق الاستعارة التبعية المكنية كما في قولك اعجبني الضارب دم زيد ولعلم لم يتعرضوا لها لعدم وجدانهم اياها في كلام الباغاء \* فائدة \* لم يقسموا المجاز المرسل الى الاصلي والتبعي على قياس الاستعارة لكن ربما يشعر بذلك كلامهم قال في المفتاح ومن امثلة المجاز قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله استعمل قرأت مكان اردت القرأة لكون القرأة مسببة من ارادتها استعمالا مجازيا يعني استعمال المشتق بتبعية المشتق منه كذا في شرح بعض رسائل الاستعارة الخامس باعتبار المقارنة بما يلائم شيئا من الطرفين وعدمها الى ثلثة اقسام احدها المطلقة وهي ما لم يقترن بصفة ولا تفريع مما يلائم المستعار له او المستعار منه نحو عندي اسد والمراد بالاقتران بما يلائم الاقتران بما يلائم مما سوى القرينة والا فالقرينة مما يلائم المستعار له فلا يوجد استعارة

مطلقاً و المراد بالصفة المعنوية لا اللفظية النحوي و المراد بالتفريع ما يكون ايراد فرع الاستعارة سواء ذكر على صورة التفريع و هو تصديره بالغاء اول و ثانيها المجردة و هي ما قرن بما يلائم المستعار له و ينبغي ان يفيد ما يلائم المستعار له بان لا يكون فيه تبعيد الكلام عن الاستعارة و تزييف لدعوى الاتحاد اذ ذكروا ان في التجريد كثرة المبالغة في التشبيه كقوله تعالى فأذأها الله لباس الجوع و الخوف فان الذاقة تجريد اللباس للمستعار لشدة الجوع و الخوف بعلاقة العموم لجميع البدن عموم اللباس و لذا اختاره على طعم الجوع الذي هو انصب بالذاقة و إنما كانت الذاقة من ملائمت المستعار له مع انه ليس الجوع و الخوف من المَطعومات لانه شاعت الذاقة في البلايا و الشدائد و جرت مجرى الحقيقة في اصابتها فيقولون ذاق فلان البؤس و الضر و اذاقه العذاب شبه ما يدرك من اثر الضر و الالم بما يدرك من طعم المر و البشع و اختار التجريد على الترشيح و لم يقل فكساها الله لباس الجوع و الخوف لان الإدراك بالذوق يستلزم الإدراك باللمس من غير عكس فكان في الذاقة اشعار بشدة الاصابة ليست في الكسوة و ثلثها المرشحة و تسمى الترشحية ايضاً و هي ما قرن بما يلائم المستعار منه نحو اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فانه استعار الاشتراء للاحتجال و الاختيار ثم فرغ عليها ما يلائم الاشتراء من فوت الربح و اعتبار التجارة • ثم اهتم لم يلتفتوا الى ما يقرون بما يلائم المستعار له في الاستعارة بالكناية مع انه ايضاً ترشيح لانه ليس هناك لفظ يسمى استعارة بل تشبيه محض و كلامهم في الاستعارة المرشحة التي هي قسم من امجاز لا في ترشيح يشتمل ترشيح الاستعارة و التشبيه المضمحل في النفس • و اما عدم التفات السكاكي فيؤهم ما ليس عنده و هو ان المرشحة من اقسام الاستعارة المصرحة اذ التحقيق ان الاستعارة بالكناية اذا زيد فيها على الكناية ما يلائمها تصير مرشحة عنده كذا في الاطول \* فائدة \* قال ابو القاسم تقسيمهم الاستعارة المصرحة الى المجردة و المرشحة يشعر بان الترشيح و التجريد انما يجريان في الاستعارة المصرح بها دون المكني عنها و الصواب ان ما زاد في الكناية على قرينتها اعني اثبات لزم واحد يعد ترشيحاً لها ثم التجريد و الترشيح انما يكونان بعد تمام الاستعارة فلا يعد قرينة المصرح بها تجريداً و لا قرينة المكني عنها ترشيحاً انتهى \* فائدة \* قال صاحب الاطول اذا اجتمع مائتان للمستعار له فهل يتعين احد للقرينة او الاختيار الى السامع يجعل ايها شاء قرينة و الآخر تجريداً قال بعض الغافل ما هو اقوى دلالة على الارادة للقرينة و الآخر للتجريد ونحن نقول ايها سبق في الدلالة على المراد قرينة و الآخر تجريد كيف لا و القرينة ما نصب للدلالة على المراد و قد سبق احد الاصرين في الدلالة فلا معنى المنصب الاصح و الوجه ان كلا من الملائمين المجتمعين ان صلح قرينة فقرينة و مع ذلك الاستعارة مجردة و لا تقابل بين المجردة و متعددة القرينة بل كل متعددة القرينة مجردة \* فائدة \* قد يجتمع التجريد و الترشيح كقول زهير • عمره ادى اسد شاكى السلاح مقدف • له لبد اظفاره لم تقلم • و رجه اجتمعا صرف دعوى الاتحاد الى المشبه المقارن بالصفة و التفريع و المشبه به حتى يستدعي الدعوى ثبوت الملائم للمشبه به ايضاً • فائدة •

الترشيح يبلغ من التجريد والاطلاق ومن جمع الترشيح والتجريد لشماله على تطبيق المبالغة في ظهور المعنى التي هي توجب كمال المبالغة في التشبيه فيكون أكثر مبالغة وأتم منامبة بالاستعارة وكذا الاطلاق لبغ من التجريد ومعنى الترشحية على ان المستعار له عين المستعار منه لا شيء شبيه به \* فألدة \* في شرح بعض رسائل الاستعارة الترشيح يجوز ان يكون باقيا على حقيقته تابعا في الذكر للتعبير من الشيء بلفظ الاستعارة ولا يقصد به الا تقويتها كانه نقل لفظ المشبه به مع رديفه الى المشبه ويجوز ان يكون مستعارا من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار له بلفظ موضوع لملائم المستعار منه هذا ولا يخفى ان اذا لا يخص بكون لفظ ملائم المستعار منه مستعارا بل يتحقق الترشيح بذلك التعبير على وجه الاستعارة كان او على وجه المجاز المرمل اما للملائم المذكور او للقدر المشترك بين المشبه والمشبه به وانه يحتمل مثل ذاك في التجريد ايضا ويحتمل تلك الوجوه قوله تعالى واعتصموا بحبل الله حيث استعير الحبل للعهد في ان يكون ومثلة لربط شيئين اشيع وذكر الاعتصام وهو التمسك بالحبل ترشicha اما باقيا على معناه للوثوق بالعهد او مجازا مرسلا في الوثوق بالعهد لعلاقة الاطلاق والتقييد فيكون مجازا مرسلا بهرتبتين او في الوثوق كانه قيل ثقوا بعهد الله وحينئذ كن من الترشيح والاستعارة ترشيح لآخر السادس باعتبار امر آخر الى اربعة اقسام تصرحية ومكنية وتحقيقية وتخيلية والتصرحية وتسمى بالصرحة ايضا هي التي ذكر فيها المشبه به \* والمكنية ما يقابلها وتسمى الاستعارة بالكناية ايضا اعلم انه انفقت كلمة القوم على انه اذا لم يذكر من اركان تشبيه شيى بشيى سوى المشبه وذكر معه ما يخص المشبه به كان هناك استعارة بالكناية واستعارة تخيلية كقولنا اظفار المنية اي الموت نسيبت بفلان لكن اضطربت اقوالهم في تشخيص المعنيين الذين يطلق عليهما هذان اللفظان ومحصل ذلك يرجع الى ثلثة اقوال احدها ما ذهب اليه القدماء وهو ان المستعار بالكناية لفظ المشبه به المستعار للمشبه في النفس المرموز اليه بذكر لازمه من غير تقدير في نظم الكلام وذكر اللازم قرينة على قصد من غرض واثبات ذلك اللازم للمشبه استعارة تخيلية ففي المثال المذكور الاستعارة بالكناية السبع المستعار للمنية الذي لم يذكر اعتمادا على ان اضافة الاظفار الى المنية تدل على ان السبع مستعار لها والاستعارة التخيلية اثبات الاظفار للمنية فحينئذ وجه تسميتها بالمكنية وبالاستعارة بالكناية ظاهر لانها استعارة بالمعنى المصطلح ومتلخصة بالكناية بالمعنى اللغوي اي اخفاء وكذا تسميتها بالتخييلية لاستلزامها استعارة لازم المشبه به للمشبه وتخيل ان المشبه من جنس المشبه به وتايها ما ذهب اليه الجسكي صرحا حيث قال الاستعارة بالكناية لفظ المشبه المستعمل في المشبه به او عاد اي بادعاء انه عينه بقرينة استعارة لفظ هو من لوازم المشبه به بصورة مترهمة متخيلة شبيهة به اثبتت للمدح فالمراد بالمنية عنده هو السبع بانواعه بعبية لها و انكار ان تكون شيئا غير السبع بقرينة اضافة الاظفار التي من خواص السبع اليها والاضطراب

ان تسميتها بالاستعارة بالكناية او المكنية غير ظاهر حينئذ وفي جملة اياها لاسما من الاستعارة التي هي قسم من المجاز و جعل اضافة الاظفار قرينة الاستعارة نظراً لأن لفظ المشبه فيها هو المستعمل في ما وقع له تطبيقاً والاستعارة ليست كذلك واختار السكاكي رد التبعية الى المكني منها بجعل قرينتها استعارة بالكناية وجعلها اي التبعية قرينة لها على عكس ما ذكره القوم في مثل نطقت الحال من ان نطقت استعارة لَنَطَّتْ والحال قرينة لها هذا ولكن في كون ذلك مختار السكاكي نظراً لانه قال في آخر بحث الاستعارة التبعية هذا ما امكن من تلخيص كلام الاصحاب في هذا الفصل ولو انهم جعلوا قسم الاستعارة التبعية من قسم الاستعارة بالكناية بان قلبوا فجعلوا في قولهم نَطَّقَتِ الْحَالُ هكذا الحال التي ذكرها عندهم قرينة الاستعارة بالتصريح استعارة بالكناية عن المتكلم بواسطة المبالغة في التشبيه على مقتضى المقام وجعلوا صفة الخطى اليه قرينة الاستعارة كما تراه في قولهم واذ المنية انشبت اظفارها يجعلون المنية استعارة بالكناية عن السبع و يجعلون اثبات الاظفار لها قرينة الاستعارة لكان اقرب الى الضبط فتدبر انتهى كلامه وهو صريح في انه رد التبعية الى المكنية على قاعدة القوم فيحينئذ لا حاجة له الى استعارة قرينة المكنية لشيء حتى تبقى التبعية مع ذلك بحالها ولا يتقلل الاقسام بهذا ايضا فان قلت لم يجعل السلف المكنية المشبه المستعمل في المشبه به كما اعتبره في هذا الرد فكيف يتأتى لك توجيه كلامه بان رده على قاعدة السلف من غير ان يكون مختاراً له قلت لا شبهة فيما ذكرنا والعهد عليه في قوله كما تراه في قولهم واذ المنية انشبت اظفارها يجعلون المنية استعارة بالكناية ولا يضرنا فيما ذكرنا من توجيه كلامه • واما التخيلية عند السكاكي فما سيأتي ونالها ما ذهب اليه الخطيب وهي التشبيه المضمر في النفس الذي لم يذكر شيئ من اركانه سوى المشبه ودل عليه اي على ذلك التشبيه بان يثبت للمشبه امر مختص بالمشبه به من غير ان يكون هناك امر متحقق حساً و عقلاً يجري عليه اسم ذلك الامر ويسمى اثبات ذلك الامر استعارة تخيلية والمراد بالتشبيه التسميه اللغوي لا الاصطاحي فلا يرد ان ذكر المشبه به واجب البتة في التشبيه وانما قيل ودل عليه الخ ليشتمل زيادا في جواب من يشبه السمد وعلى هذا التسمية بالاستعارة غير ظاهر وكان كونها كناية غير مخفي وبالجملة ففي المكنية ثلثة اقوال وفي التخيلية قولان احدهما قول السكاكي كما يجيء والاخر قول غيره وعلى هذا المذهب الثالث كل من انظي الاظفار والمنية في المثال المذكور حقيقتان مستعملتان في المعنى الموضوع له وليس في الكلام مجاز لغوي وانما المجاز هو اثبات شيء لشيء ليس هو له وعلى هذا هو عقلي كاثبات الانبات للربيع والاستعارة بالكناية والتخيلية امران معنويان وهما فعلا المتكلم ويتلازمان في الكلام من التخيلية يجب ان تكون قرينة للمكنية البتة وهي يجب ان تكون قرينة للتخيلية البتة • فائدة • قال صاحب الطول و من غرائب الحوانح و عجائب اللوائح ان الاستعارة بالكناية فيما بين الاستعارات معلومة مبنية على التشبيه العقابو لجمالي المبالغة في التشبيه فهو ابلغ من المصراحة فكما ان قولنا السبع كالمنية

تشبيهه مقلوب يعود الغرض منه إلى المشبه به كذلك انشبت المنية اظفارها استعارة مقلوبة استعير بعد تشبيه السبع بالمنية المليئة للسبع الادعائي و اريد بالمنية معناها بعد جعلها سبعا تذييها على ان المنية بانفت في الاغتيال مرتبة ينبغي ان يستعار للسبع عنها اسمها دون العكس فالمنية رُضِعَتْ موضع السبع لكن هذا على ما جرى عليه السكائي \* و التحقيقية هي ما يكون المشبه متحققا حسا او عقلا نحو رأيت اسدا يرمي فان الاسد مستعار للرجل الشجاع و هو امر متحقق حسا و نحو اهدنا الصراط المستقيم اي الدين الحق و هو امر متحقق عقلا لا حسا اما التخيلية فعند غير السكائي ما مر واما عند السكائي فهي استعارة لا تحقق لمعناها حسا و لا عقلا بل معناها صورة و همية محضة و لما كان عدم تحقق المعنى لا حسا و لا عقلا شاملا لما لم يتعلق به توهم ايضا اُضْرَفَ عنه بقوله بل معناها الخ و المراد بالصورة ذر الصورة فان الصورة جادت بهذا المعنى ايضا و المراد بالوهمة ما يخترعه المتخيلة باعمال الوهم اياه فان للانسان قوة لها تركيب المتفرقات و تعريف المركبات اذا استعملها العقل تسمى مفكرة و اذا استعملها الوهم تسمى متخيلة و لما كان حصول هذا المعنى المستعار له باعمال الوهم سميت استعارة تخيلية و من لم يعرفه قال المناسب حينئذ ان تسمى توهمية و عد الدسمية بتخييلية من امارات تعسف السكائي و تفسيره و اما وصف الوهمية بقوله محضة اي لا يشوبها شئ من التحقق الحسي و العقلي للفرق بينه و بين اعتبار السلف فان اظفار المنية عندهم امر متحقق شابه توهم الثبوت للمنية و هناك اختلاط توهم و تحقق بخلاف ما اعتبره انه امر وهمي محض لا تحقق له لا باعتبار ذاته و لا باعتبار ثبوته و تعريفه هذا صادق على لفظ مستعمل في صورة و همية محضة من غير ان تجعل قرينة الاستعارة بخلاف تفسير السلف و الخطيب فانها لا تنفك عندهم عن الاستعارة بالكناية و قد مرّج به حيث مثل للتخييلية باظفار المنية الشبيهة بالسبع اهلكت فلانا و السلف و الخطيب اما ان يذكروا المثال و يجعلوه مصنوعا او يجعلوا الاظفار ترشيفا للتشبيه لا استعارة تخيلية و رد ما ذكره بانه يقتضي ان يكون الترشيح استعارة تخيلية للزوم مثل ما ذكره فيه مع ان الترشيح ليس من المجاز و الاستعارة واجب بان الامر الذي هو من خواص المشبه به لما قرن في التخيلية بالمشبه كالمنية مثلا حملناه على المجاز و جعلناه عبارة عن امر متوهم يمكن اثباته للمشبه و في الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به لم يحتاج الى ذلك لانه جعل المشبه به هو هذا المعنى مع لوازمه فاذا قلنا رأيت اسدا يفترس اقرانه و رأيت بحرا يتلاطم امواجه بالمشبه به هو الاسد الموصوف بالافتراس الحقيقي و البحر الموصوف بالتلاطم الحقيقي بخلاف اظفار المنية فانها مجاز عن الصورة الوهمية ليصح اضافتها الى الوهمية ليصح اضافتها الى المنية و محصله ان حفظ ظاهر اثبات لوازم المشبه به للمشبه يدعو الى جعل ابدال على الالزام استعارة لما يصح اثباته للمشبه و لا يحتاج الى تجوز في ذلك الاثبات و ليس هذا البداعي في الترشيح لانه اثبت للمشبه به فلا وجه لجعله مجازا و لا يلزم عدم خروج الترشيح عن الاستعارة و عدم زيادته

عليها لأنه فرق بين المقيد والمجموع والمشبه به هو الموصوف والصفة خارجة عنه لا المجموع المركب منهما وأيضا معنى زيادته ان الاستعارة تامة بدونها ويرد على هذا ان الترشيح كما يكون في المصراحة يكون في المكنية أيضا نفى المكنية لم يقرب المشبه به فلا تفرقة هناك ويمكن ان يفرق بان التخيلية لو حملت على حقيقتها لا يثبت الحكم المقصود في الكلام للمكني عنها كما عرفت بخلاف المصراحة فان قولنا جادني احد له لبد لو اثبت فيه اللبد الحقيقي للاسد المستعمل في الرجل الشجاع مجازا لم يمنع من اثبات المجازي للاسد فان مآله جادني رجل شجاع لما شبهه به لبد لكنه لا يتم في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا فانه لو اريد الامر بالاعتصام الحقيقي لفات ما قصد بيانه للمهد فلا بد من جعل الاعتصام استعارة لما يثبت العهد \* فائدة \* التصريحية تعم الحقيقية والتخييلية والكل مجاز لغوي ومتباين هذا عند السكاكي \* والمكنية داخلة في الحقيقية عند السلف لان اللفظ المستعار المضمرة في النفس وهو محقق المعنى \* والتصريحية عند الخطيب ترادف الحقيقية وتباين التخيلية لانها عنده ليست لفظا فلا تكون محقق المعنى وكذا تباين المكنية لانها عنده نفس التشبيه المضمرة في النفس فلا تكون محقق المعنى \* فائدة \* في تحقيق قرينة الاستعارة بالكناية ذهب السلف حوى صاحب الكشاف الى ان الامر الذي اثبت للمشبه من خواص المشبه به مستعمل في معناه الحقيقي وانما المجاز في الاثبات ويحكمون بعدم انفكاك المكني عنه عنها واليه ذهب الخطيب ايضا وجوز صاحب الكشاف كون قرينتها استعارة حقيقية وكذا السكاكي ووجه الفرق بين ما يجعل قرينة للمكنية ويجعل نفسه تخيلا او استعارة حقيقية او اثباته تخيلا وبين ما يجعل زائدا عليها وترشيحا قوة الاختصاص بالمشبه به فايها اقوى اختصاصا وتعلقا به فهو القرينة وما حواه ترشيح وكذا الحال بين القرينة والترشيح في الاستعارة المصراحة والظاهر ان ما يحضر السامع اولا فهو القرينة وما حواه ترشيح ذلك ان تجعل الجميع قرينة في مقام شدة الاهتمام بالايضاح هكذا في شرح بعض رسائل الاستعارة \* فائدة \* في الاتقان انكروا الاستعارة بقاء على انكارهم المجاز وقوم اطلاقها في القرآن لان فيها ايهاما للحاجة ولانه لم يرد في ذلك اذن الشارع وعليه القاضي عبد الرهاب المالكي انتهى \* خاتمة \* اذا جرى في الكلام لفظ ذات قرينة دالة على تشبيه شيعي بمعناه فهو على وجهين احدهما ان لا يكون المشبه مذكورا ولا مقدرا كقولك لقيت في الحمام احدا اي رجلا شجاعا ولا خلاف في ان هذا استعارة لا تشبيه وتايبهما ان يكون المشبه مذكورا او مقدرا وحينئذ فاسم المشبه به ان كان خبرا عن المشبه او في حكم الخبر كخبر باب كان وان والمفعول الثاني لباب علمت والحال والذمت فالاصح انه يسمى تشبيها لا استعارة لان اسم المشبه به اذا وقع هذه المواقع كان الكلام مصوغا لاثبات معناه لما اجري عليه او نفيه عنه نازا قلت وقد اشد فصوغ الكلام لاثبات العمدية لزيد وهو ممنوع حقيقة فيحمل على انه لاثبات شبه من الاسد له فيكون الاتيان بالاسد لاثبات التشبيه فيكون خليقا بان يسمى تشبيها لان المشبه به انما جين به لانه التشبيه

بخلاف نحو لقيت اسدا فان الاتيان بالمشبه به ليس لاثبات معناه لشبه بل صوغ الكلام لاثبات الفعل واقعا على الاسد فلا يكون لاثبات التشبيه فيكون قصد التشبيه مكنونا في الضمير لا يعرف الا بعد نظر وتامل - هذا خلاصة كلام الشيخ في اسرار البلاغة و عليه جميع المحققين و من الناس من ذهب الى ان الثاني ايضا اعني زيد احد استعارة لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه و الخلاف لفظي مبني على جعل الاستعارة اسما لذكر المشبه به مع خلو الكلام عن المشبه على وجه يفهم عن التشبيه او اسما لذكر المشبه به لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه \* ثم انه نقل عن اسرار البلاغة ان اطلاق الاستعارة في زيد الاسد لا يحسن لانه يحسن دخول ادوات التشبيه من تغيير بصورة الكلام فيقال زيد كالاسد بخلاف ما اذا كان المشبه به نكرة نحو زيد اسد فانه لا يحسن زيد كاسد و الا لكان من قبيل قياس حال زيد الى المجهول و هو امدا و لهذا يحسن كان زيدا اسد لان المراد بالخبر العموم فالتشبيه بالنوع لا يفرد فليس كالتشبيه بالمجهول و انما يحسن دخول الكاف بتغيير صورته و جعله معرفة بان يقال زيد كالاسد فاطلاق اسم الاستعارة ههنا لا يبعد و يقرب الاطلاق مزيد قرب ان يكون النكرة مرصوفة بصفة لاتلئم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض فان تقدير اداة التشبيه فيه يحتاج الى كثرة التغيير كان يقال هو كابدرا الا انه يسكن الارض و قد يكون في الصلات و الصفات التي تجيء في هذا القبيل ما يحول تقدير اداة التشبيه فيه فيشدد استحقاقه لاسم الاستعارة و يزيد قرينه منها كقوله اسد دم الاسد الهزبر خضابه فانه لا سبيل الى ان يقال المعنى انه كالاسد للتناقض لان تشبيهه بجنس السبع المعروف دليل على انه دونه او مثله و جعل دم الهزبر الذي هو اقوى الجنس خضاب يده دليل على انه فوقه فليس الكلام مصوغا لاثبات التشبيه بينهما بل لاثبات تلك الصفة فالكلام فيه مبني على ان كون الممدوح اسدا امر تقرر و ثبت و انما العمل في اثبات الصفة الغريبة فمحمول هذا النوع من الكلام انك تدعي حديث شيعي هو من الجنس المذكور الا انه اختص بصفة عجيبة لم يتوهم جوازها فلم يكن لتقدير التشبيه فيه معنى و لقد ضعف هذا الكلام صاحب الطول و المطول و قال الحق ان امثال زيد اسد تشبيه مطلقا هذا اذا كان اسم المشبه به خبرا عن اسم المشبه او في حكم الخبر و ان لم يكن كذلك نحو لقيت من زيد امدا و لقيت منه اسد فلا يسمى استعارة بالاتفاق لانه لم يجز اسم المشبه به على المشبه لا باسئتماله فيه كما في لقيت امدا و لا باثبات معناه له كما في زيد اسد على اختلاف المذهبين و لا يسمى تشبيها ايضا لان الاتيان باسم المشبه به ليس لاثبات التشبيه اذ لم يقصد الدلالة على المشاركة و انما التشبيه مكنون في الضمير لا يظهر الا بعد تامل خلافا للسكاكي فانه يصمي مثل ذلك تشبيها و هذا النزاع ايضا لفظي راجع الى تفسير التشبيه فمن اطلق الدلالة المذكورة في تعريف التشبيه عن كونها لا على وجه التجريد و الاستعارة و عن كونها على وجه التصريح سماه تشبيها و من قيله \* قال صاحب الطول و نحن نقول في لقيت من زيد امدا تجريد احد من زيد يجعل اسدا

وهذا الجعل يتضمن تشبيه زيد بالمد حتى صار اسدا بالغا غاية الجنس حتى تجرد عنه احد لكن هذا التشبيه مكون في الضمير خفي لان دعوى امديته مفروغ عنها منزلة منزلة امر متقرر لا يشوبه شائبة خفاء ولا يجعل السكاكي هذا من التشبيه المصطلح وكذلك يتضمن التشبيه تجريد الاسد الحقيقي عنه ان لا يخفى ان المجرد عنه لا يكون الا شبه اسد فينصرف الكلام الى تجريد الشبه فهو في افادة التشبيه بحكم رد العقل الى التشبيه بمنزلة حمل الاسد على المشبه فهو الذي سماه السكاكي تشبيها ولا ينبغي ان يذاع فيه معه وكيف لا وهو ايضا في تقدير المشبه والاداة كانه قيل لقيت من زيد رجلا كالاسد ولا تفاوت في ذلك بينه وبين زيد اسد انتهى وهذا احاث تركناها خوفا من الاطراب \*

### فصل الزاء المعجمة \* العجز بالفتح وسكون الجيم كما في المنتخب ضد القدرة وقيل عدم القدرة

كما يجيء في فصل الراء من باب القاف قال الشيخ الاشعري في اصح قوليه ان العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض وله قول ضعيف وهو ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود و اليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلق العجز بالضدين فرع ذلك فيجوز تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما على هذا القول واما على القول الاول فلا يجوز كذا في شرح المواقف • وعجز در اصطلاح بلغاء آنسنت كه ابران معني تركيبي كه خواهد نتواند كرد و آنچه انگيزد تمام نتواند كرد كذا في جامع الصنائع • والعجز بحركات العين وسكون الجيم و بفتح العين وكسر الجيم وضمها ايضا في اللغة بمعنى مرؤن و پس هر چيزي كما في المنتخب وعجز الشعراء هو آخر كلمة من البيت او الفقرة و يسمى بالضرب ايضا كذا في المطول في بحث الارصاد في فن البديع •

العجز بالفتح اسم لمونث وهي لغة من احدى و خمسين سنة الى آخر العمر و شرعا من خمسين

كذا في جامع الرموز في كتاب الصلوة في بيان صفة الصلوة •

المعجزة اسم فاعل من الاعجاز وهي في الشرع امر خارق لاعادة من ترك او فعل مقرر بالتحدي

مع عدم المعارضة و انما اخذ احد المرين لان المعجزة كما تكون اتيانا بغير المعتاد كذلك قد تكون منعا عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الصحة و الحيوة و التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه من النبوة فلا بد ان يكون الخارق موافقا للدعوى اذ لا شهادة بدون موافقة فخرج الدهانة كمنطق الجماد باله مقتر كذاب لانها لا تكون موافقة للدعوى وكذا خرج الارهاص والكرامة لعدم اقترانهما بالدعوى واما قولهم كرامة الولي معجزة لنبيه مع عدم كونها مقررنا بالدعوى فعلمي على التشبيه لا على انها معجزة حقيقة اذ يشترط في المعجزة ان تكون ظاهرة على يد مدعى النبوة و يقيد عدم المعارضة خرج الاستدراج



والسحر والشعبذة مع ان الحق ان السحر والشعبذة ليسا من الخوارق و ايضا لا يخلق الله تعالى الخارق  
الموافق للدعوى في يد الكاذب في دعوى الرماله بحكم العادة و لا نقض بالفرضيات اذ صاده النقض في  
التعريفات يجب ان تكون من الواقعات و بالجملة فالمعجزة امر خارق يظهر على يد مدمى الذبوة موافقا لدعواه  
و قد سبق بيانها في لفظ الخارق ايضا في فصل القاف من باب الخفاء المعجزة • اعلم ان للمعجزة سبعة شروط  
الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله  
وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي و انتم لا تقدررون  
عليه ففعل و عجزوا فانه معجز و لا فعل لله ثمه اذ عدم خلق القدرة ليس فعلا و من جعل التروك وجوديا بقاء  
على انه الكف حذف هذا القيد لعدم الحاجة اليه الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه  
و شرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للذبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده على الهواء و مشييه على الماء  
لم يكن فاعلا منزلة التصديق من الله و ليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجزة الثالث ان  
يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدمى الذبوة ليعلم انه تصديق له  
و هل يشترط التصريح بالتعدي و طلب المعارضة كما ذهب اليه البعض الحق انه لا يشترط بل يكفي  
قرائن الاحوال مثل ان يقال له ان كنت نبيا فاطهره معجزا ففعل الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال  
معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه لعدم تنزيله منزلة تصديق الله اياه السادس ان  
لا يكون المعجز مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يدل على صدقه بل  
ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق • اما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذب  
الميت له ففيه احتمالان والصحيح انه معجزة لان المعجزة هي احياؤه و هو غير مكذب له و الحي بعد الحياة  
يتكلم باختياريه ما يشاء • و قيل عدم كونه معجزة انما هو اذا عاش بعد الاحياء زمانا و استمر على التكذيب  
و لو خرم ميتا في الحال بطل الاعجاز لانه كان احيا للتكذيب فصار كتكذيب الضب و الصحيح انه لا فرق  
لوجود الاختياري في صورتين والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من  
الخوارق و لا يقدر احد ان ياتي بواحد منها وفي كلام الامدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معيننا  
فلا بد في معارضته من المماثلة و اذا لم يكن معيننا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة و قال  
القاضي لاحاجة اليها و هو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه و هو انا آتي بخارق الخ فاذا اتى غيره بخارق  
وان لم يكن مماثلة لما اتاه فقد ظهر المخالفة فيما ادعاه و تحقق المعارضة السماع ان لا يكون المعجز  
متقدما على الدعوى بل مقارنا لها لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على  
يدي قبل لم يدل على صدقه و يطالب بالاثبات بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعاً • و اما المتأخر من  
الدعوى فاما ان يكون تأخره بزمان يسير معتاد مثله فظاهر انه دال على صدقه او بزمان متطاول مثل ان

يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز لكن اختلفوا في وجه دلالة ف قيل  
 اخباره عن الغيب فيكون المعجز مقارنا للدعوى لكن تخاف عنها علمنا بكونه معجزا وقيل حصوله يكون  
 متاخرا من الدعوى وقيل يصير قوله اي اخباره معجزا عند حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا  
 القول متاخرا باعتبار صفة اعني كونه معجزا والحق ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا \* فأدلة \* اختلفوا  
 في كيفية حصولها المذهب عندنا معاصر الاشاعة انه فعل الفاعل المختار وهو الله سبحانه يظهرها  
 على يد من يريد تصديقه وقال العلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل أما الترتك ممثل ان يمسك  
 عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما  
 لصفاء جوهرها في اصل مطرتها واما لتصفيتها بضرب من المجاهدة وقطع العلائق متعلق بالانجذاب الى عالم  
 القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدن كما يشاهد في المرضى من ان النفس  
 لاشتغالها بمقاومة المرض تمنع عن التحليل وتمسك عن القوت مدة واما القول فكالخبر بالغيب وسببه  
 انجذاب نفسه التقيّة عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة  
 الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لايفي به قوة غيره من ننف جبل وشق  
 بحر ومبيد ان نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه \* فأدلة \* اختلفوا في كيفية  
 دلالتها على صدق مدعى النبوة فعند الاشاعة اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقبيه فان اظهر  
 المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات وقالت المعتزلة خلقها  
 على يد الكاذب مقدور لله تعالى لكنه ممنوع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال فيبيح من الله  
 وقال الشيخ وبعض اصحابنا انه غير مقدور في نفسه لان للمعجزة دلالة على الصدق فطعا فلا بد لها من  
 وجه دلالة وان لم نعلم الوجه بعينه فان دل المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو  
 محال والا فك المعجز عما يلزمه وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس لازما عقلا بل عادة فاذا  
 جوزنا انخراق العادة جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون  
 ذلك التجوز فلا لان العلم بصدق الكاذب محال \* فأدلة \* من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها  
 و منهم من انكر دلالتها على الصدق ومنهم من انكر العلم بها وان شئت التفصيل فارجع الى شرح الموافف  
 و شرح الطواع وغيرها \*

العزیز بالراء المعجزة كالتلف المحدثون في تعريفه فقال ابن مندة وقررة ابن الصلاح والنوري هو  
 حديث يرويه اثنان او ثلاثة فعلى هذا بينه وبين المشهور عموم من وجه فان المشهور ما رواه اكثر من اثنين  
 اي يكون له طرق فوق اثنين ما لم يجتمع شروط التواتر \* وقيل هو ما لا يرويه اقل من اثنين عن اثنين اي  
 من اقل من اثنين ان توالي رواية اثنين فقط من اثنين فقط لا يكاد يوجد فيشتمل ما يوجد في بعض مواضع

استفاده ثلثة او اكثر اذ الاقل هو المعتبر والحاكم على الاكثر في الحند في هذا العلم وحاشاه ان العزيز ما يروي باثنين في بعض المواضع ولا يروي باقل في موضع ما فخرج المتواتر والمشهور والقريب هكذا يفهم من شرح النخبة وحواشيه \* وفي خلاصة الخلاصة العزيز مارواه اثنان او ثلثة من المجمع عدالته ويكون دون المشهور في عدد الرجال والاشاعة والمشهور ما رواه جماعة لا تباه حد النواتر ممن يجمع على عدالته \*

**فصل السبن المهملة \* العدسي** هو المنسوب الى العدس بالدال \* وعند المهندسين هو سطح يحيط به قوسان مختلفا التحذب كل منهما اعظم من نصف الدائرة وسمى شلجميا ايضا ماذا ادير المسطح العدسي على قطرة الاصغر نصف دوره يحدث جسم عدسي وان كادت احدى القوسين نصف الدائرة والاخرى اعظم منه يسمى بالشبيه بالعدسي و الشبيه بالشلجمي كذا في ضابط قواعد الحساب في المساحة \*

**العكس** بالفتح وسكون الكاف يطلق على معان منها نفي الشيء قالوا عكس اثبات نفي و لذا قيل العكس في باب المعرف مفسر دانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود و الطرد مفسر بانه كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود و قد سبق في افظ الطرد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين ويؤيده ما قال في شرح المواقف في مبحث المنصريات من ان الضوء كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئى آخر واللون عكسه اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئى آخر انتهى ومنها ما هو قسم من المعارضة كما يجيى في فصل الضاد المعجمة ومنها الرجعة وهي حركة الكوكب على خلاف التوالي و على هذا اصطلاح المنجمين و اهل الهيئة و قد سبق في فصل العين من باب الراء المهملتين ليكون مولانا عبد العلي برجندي در شرح زنج الخ بيكي در باب هشتم ميفرمايد كوكب راجع چون از برجى ببرجى مقدم نقل كند آنرا عكس گویند و نقل راس و ذنب قمر را ببرج ديگر نيز عكس گویند انتهى كلامه ومنها العمل بعكس ما اعادة المائل و يسمى ايضا بالتعكس و التحليل و عليه اصطلاح المحاسبين و طريقه انه ان ضعف السائل عددا فينصف المجيب له او جذر ويرع او ضرب فيقسم او زاد فينقص او عكس فيعكس مبتديا للعمل من آخر السؤال ليخرج الجواب نلو قيل اي عدد ضرب في نفسه وزد على الحاصل اثنان وضعف وزد على الحاصل ثلثة وقسم المجتمع على خمسة وضرب الخارج في عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على العشرة واضرب الخارج وهو الخمسة في نفسها وانقص من الحاصل وهو خمسة وعشرون ثلثة يبقى اثنان وعشرون وانقص من منصف ذلك اثنين يبقى تسعة وجذر التسعة وهو ثلثة هو الجواب كذا في شرح خلاصة الحساب \* و عكس النسبة عندهم يجيى في فصل البناء الموحدة من باب النون ومنها ان تقدم في الكلام جزوا ثم تعكس فتقدم ما اخرت وتؤخر ما قدمت و يسمى تبديلا ايضا وهذا من مصطلحات اهل البديع المحدود في المحسذات المعنوية و يقع على وجوه منها ان يقع بين احد طرفي جملة و ما اضيف اليه

ذلك للطرف نحو عادات السادات سادات العادات فإن العكس فيه قد وقع بين العادات وهو احد طرفي الكلام وبين السادات وهو الذي اضيف اليه العادات ومعنى وقوعه بينهما انه قدم العادات على السادات ثم عكس فقدم السادات على العادات ومنها ان يقع بين متعلقي فعلين في جملتين نحو تولج الليل في النهار و تولج النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومنها ان يقع بين لفظين في طرفي جملتين نحو لهن حل لهن و لهن يحلّون لهن ومنها ان يقع بين طرفي الجملة كما قيل • شعر •

طوبت لحرّاز الفنون و نيلها • رداء شبابي و الجنون فنون  
فحين تعاطيت الفنون و حظها • تبين لي ان الفنون جنون

كذا في المطول • و في الاتقان بعد تعريف العكس بما ذكر قال ابن ابي الاصبع و من غريب اسلوب هذا النوع قوله تعالى و من يعمل من الصالحات من ذكرا و انثى و هو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة و لا يظلمون نقيرا • و من احسن ديناً ممن اسام وجهه لله و هو محسن فان نظم الآية الثانية عكس نظم الاولى لتقدم العمل في الاولى عن الايمان و تاخره في الثانية عن الاسلام • و منه نوع يسمى القلب و المقلوب المستوي و ما لا يستحيل بالانعكاس و هو ان تقرأ الكلمة من آخرها الى اولها كما تقرأ من اولها الى آخرها نحو كل في فلک و ربك فكبر و لائلث له في القرآن انتهى لكن صاحب التلخيص ذكر القلب و المقلوب المستوي في المحسنات اللفظية فعلى هذا لا يكون هو من انواع العكس ومنها ما يسمى عكسا مستويا و عكسا مستقيما و هو تبديل كل من طرفي القضية بالآخر مع بقاء الصدق و الكيفية اي الايجاب و السلب بحالهما و هذا من مصطلحات المنطقيين و هو المتبادر عند اطلاق لفظ العكس كما في شرح اشراق الحكمة و قد يطلقون العكس مجازا على القضية الحاصلة من هذا التبديل • و قيل الظاهر انه حقيقة لكثرة الاستعمال في ذلك فيقال عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية وهكذا في بواقي القضايا وذاك ان تجمع بينهما بان العكس نقل او لا من المعنى اللغوي الى المعنى المصدرى الذي يشتق منه سائر الصيغ كقولهم عكس و انعكس و ينعكس و نحوها ثم استعمل في القضية المخصوصة بعلاقة السببية ثم كثر استعماله فيها حتى صار حقيقة بالغلبة • ثم المراد بتبديل الطرفين التبديل المعنوي اي المغير للمعنى حتى يخرج تبديل طرفي المنفصلة فانهم قالوا لعكس للمنفصلات و يحتمل ان يكون مرادهم انه ليس للمنفصلات عكس معتد به فيحتمل الحاجة الى تخصيص التبديل و ذكر الطرفين اولى من الموضوع و المحمول كما ذكره البعض لشموله عكس الحمليات و الشرطيات • والمراد بطرفي القضية طرفاها في الذكر فلا يرد ان طرفي القضية الحقيقية لم يدخل في التعريف فان الطرف الاول منها ذات الموضوع و الثاني وصف المحمول و في العكس يصير ذات المحمول موضوعا و وصف الموضوع محمولا و المراد ببقاء الصدق لزوم بقاءه بمعنى انه لو فرض الاصل صادقا لزم منه لذاته مع قطع النظر عن خصوص المادة صدق الفرع بلا واسطة فرع آخر

لصدق المفروض في الاصل في الفرع لذاته بلا واسطة ليدخل في التعريف عكس القضية الكاذبة وليخرج  
 عنه تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه قضية لازمة الصدق مع الاصل لحصول المادة كتبديل الموجبة  
 الكلية بالموجبة الكلية في قولنا كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وليخرج عنه تبديل طرفيها بحيث يحصل  
 منه قضية اعم من العكس كتبديل طرفي السالبة الكلية بحيث يحصل سالبة جزئية وتبديل طرفي الضرورية  
 بحيث يحصل ممكنة عامة وإنما اشترطوا بقاء الصدق لان العكس لازم خاص من لوازم الاصل ويستحيل  
 صدق الملزوم بدون اللازم فعند التحقيق العكس بالمعنى المصدرى تبديل طرفي القضية بحيث يحصل  
 منه اخص قضايا لازمة لها لذاتها موافقة لها في الكيف وبالمعنى الحاصل بالمصدر اخص قضايا  
 حاصلة بتبديل طرفي القضية لازمة للاصل لذاته موافقة له في الكيف فلا بد في اثبات انعكاس قضية الى  
 قضية من بيان لزوم العكس للاصل في جميع المواد بدليل او تنبيه و من بيان عدم لزوم قضية اخص منه  
 كذلك بنخلفها عنه في بعض المواد كما يقال الموجبة كلية او جزئية تنعكس موجبة جزئية للزومها لهما في  
 جميع المواد و عدم لزوم الموجبة الكلية لشيئ منهما في جميعها لتخلفها عنهما فيما اذا كان المحمول اعم من  
 الموضوع و التالي اعم من المقدم كما في قولك كل انسان حيوان و قولنا اذا كان الشئ انسانا كان حيوانا  
 اذ لا يصدق العكس هناك كلية مع صدق الاصلين قطعا ولم يعتبروا بقاء الكذب لجواز لزوم الصدق الكاذب  
 و المراد ببقاء الكيف بقاء الكيف الموجود في الاصل في الفرع بمعنى ان يكون عكس الموجبة موجبة  
 و عكس السالبة سالبة اعلم ان معنى انعكاس القضية انه يلزمها العكس لزوما كليا و معنى عدم انعكاسها  
 انه ليس يلزمها العكس لزوما كليا \* فائدة \* السالبة الكلية تنعكس كنفسها و الجزئية لا تنعكس  
 لجواز عموم الموضوع و الموجبة مطلقا تنعكس جزئية و لا عكس للمنفصلات و الاتفاقيات اعدم الجدوى و اما  
 بحسب الجهة فمن السوالب الكلية تنعكس الدائمات و العامتات كنفسهما و الخاصات عامتتين مع اللادوام في  
 البعض و لا عكس للوقتي و من السوالب الجزئية لا تنعكس الا الخاصات كنفسهما و من الموجبات تنعكس  
 الوجوديتان و الوقتيتان و المطلقة العامة مطلقة عامة و الخاصات حيزية لا دائمة ومنها ما يسمى عكس  
 النقيض و هو تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق و الكيف بحالهما و قد يطلق عكس النقيض ايضا  
 على القضية الحاصلة من هذا التبديل و المعنى الاول اصل بالنسبة الى الثاني و الثاني منقول منه  
 والمراد بتبديل نقيضي الطرفين تبديل كل من الطرفين بنقيض الطرف الآخر و المراد ببقاء الصدق و الكيف  
 ما عرفت في العكس المستوي و الحاصل ان عكس النقيض قد يطلق على جعل نقيض المحكوم به محكوما  
 عليه و نقيض المحكوم عليه محكوما به على وجه يحصل اخص القضايا اللازمة للاصل بهذا التبديل مع الموافقة  
 في الكيف بلا واسطة و مع قطع النظر عن خصوص المادة \* و قد يطلق على اخص القضايا اللازمة للاصل  
 على الوجه المذكور فاذا قلنا كل انسان حيوان كان عكس نقيضه كلما ليس بحيوان ليس بانسان

والمذاهب الاطلاق سبذيان على اصطلاح قدماء المنطقيين وقالوا المستعمل في العلوم هو هذا المعنى وحكم الموجبات فيه حكم السوالب في العكس المستوي والبيان البيان واما عند المتأخرين منهم فعكس النقيض جعل نقيض المحكوم به من الاصل محكوما عليه وعين المحكوم عليه منه محكوما به مع بقاء الصدق دون الكيف اي على وجه يحصل اخص القضايا اللازمة للاصل على هذا التبديل مع المخالفة في الكيف بلا واسطة ومع قطع النظر عن خصوص المادة وقد يستعمل في هذا الاصطلاح ايضا في اخص القضايا اللازمة للاصل على هذا الوجه فعكس نقيض قولنا كل انسان حيوان لا شئى مما ليس بحيوان بانسان وحكم الموجبات مذهبهم ايضا حكم السوالب في العكس المستوي لا بالعكس اي ليس حكم السوالب من عكس النقيض حكم الموجبات في العكس المستوي كما قاله المتقدمون \* فائدة \* قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي لا يفهم من تقييد العكس بالمستوي و اضافته الى النقيض ان للعكس معنى اصطلاحيا مشتركا بينهما بل بعد تخصيص العكس اللغوي بالصفة و الاضافة امتعمل كل من القيدتين في معنى اصطلاحى و ليس لفظ العكس مشتركا لفظيا بينهما ان لا دليل على وضعه للمعنيين انتهى \* فائدة \* للقوم في بيان انعكاس القضايا طرق ثلاث الاول الخلف و الثاني الافتراض و الثالث و هو ان يعكس نقيض الاصل او جزئه ليحصل ما ينانى الاصل هذا كله خلاصة ما في تكملة الحاشية الجلاية و ما في حاشية القطبي للمولوي عبد الحكيم \*

التعاكس و التعميس عند المحاسبين هو العكس كما مر \*

الانعكاس هو العكس ايضا \*

فصل الشين • العرش بالفتح وكون الراء المهملة في لسان اهل الشرع هو الذي سماه الحكماء

فلك الاملاك • و العرش الاكبر عند الصوفية قلب الانسان الكامل كما في كشف اللغات \*

فصل الصاد • العقص بالفتح وكون القاف عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و العصب

و الكف او نقول هو جمع و الخرم و الذقص و النقص الكف بعد العصب فمفاعلتن بالنقص يصير مفاعيل ثم

بالخرم يصير فاعيل ولعدم كونه مستعملا يوضع موضعه مفعول كذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع

و رسالة قطب الدين السرخسي \*

فصل الضاد • العرض بالفتح وكون الراء في اللغة المتاع و هو الذي لا يدخله كيدل و لا وزن

و لا يكون حيوانا ولا عقارا كذا في الصحاح • و في جامع الرموز و باع الاب عرض ابنه بسكون الراء و فتحها اي

متاعا التقدين و الماكول و الملبوس من المنقولات و هو في الاصل غير التقدين من المال كما في المغرب

و المقائس و غيرهما انتهى و المراد به في باب النفقة المنقول كذا في الشمني و العروض اجمع و عرض

بسكون وا برلي معاني ديگر هم آمده چنانکه فراخي و پهنای و روی کوه و ملخ بعبار و کوه و کنار کوه

و غير آن چنانكه در منتخب مذکور است • و عرض الانسان هو البعد الآخذ من يمين القوس الى يساره  
و عرض الحيوان ايضا كذلك كما في شرح المواقف في مبحث الكم لكن في شرح الطوالع البعد الآخذ  
من راس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان • و العرض عند اهل العربية هو طلب الفعل بليدين وقاديب نحو  
الانزول بنا فتصيب خيرا كذا في معنى اللبب في بحث الا و المراد انه كلام دال على طلب الفعل الخ  
لانه قسم من الانشاء على قياس ما عرفت في الترجي و عند المحدين هو قراءة الحديث على الشيخ  
و انما سميت القراءة عرضا لعارضه على الشيخ سواء قرأ هو او غيره و هو يسمع و اختلف في نسبتها الى  
السمع فالمثقول عن مالك و اكثر اصحاب الحديث المساواة و عن ابي حنيفة رح و اصحابه ترجيح القراءة  
و عن الجمهور ترجيح السماع كذا في خلاصة الخلاصة • و في شرح النخبة و شرحه يطلق العرض عندهم ايضا  
على قسم من المنازلة و هو ان يحضر الطالب كتاب الشيخ اما اصله او فرعه المقابل به فيعرضه على الشيخ  
فهذا القسم يسميه غير واحد من ائمة الحديث عرضا و قال النووي هذا عرض المنازلة و اما ما تقدم فيسمى  
عرض القراءة ليميز احدهما عن الآخر انتهى • و عند الحكماء يطلق على معان احدها السطح و هو مائه  
امتدادان و بهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عرض • و ثانيا الامتداد المفروض ثانيا المقاطع  
الامتداد المفروض اولا على قوائم و هو ثانيا الاعداد الثلاثة الجسمية • و ثالثا الامتداد الانصر كذا في شرح  
المواقف في مبحث الكم و عند اهل الهيئة يطلق على اشياء منها عرض البلد و هو بعد سمت راس اهله  
اي مكانه عن معدل النهار من جانب لا اقرب منه و هو انما يتصور في الآفاق المائلة لا في افق خط الاستواء  
اذ في المواضع الكائنة على خط الاستواء يمر المعدل بسمت رؤس اهله و اما المواضع التي على احد  
جانبي خط الاستواء شمالا او جنوبا فسمت رؤس اهلهما بعد عن المعدل اما في جانب الشمال و يسمى  
عرضا شماليا او في جانب الجنوب و يسمى عرضا جنوبيا و انما يتحقق هذا البعد بدائرة تمر بسمت الراس  
و قطبي المعدل و هي دائرة نصف النهار و لذا قيل عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار فيما بين  
معدل النهار و سمت الراس اي من جانب لا اقرب منه و هي مساوية لقوس من دائرة نصف النهار  
فيما بين المعدل و سمت العدم من جانب لا اقرب منه بقاء على ان نصف النهار قد تنصف بقطبي  
الافق و بمعدل النهار و ايضا هي مساوية لارتفاع قطب المعدل و انحطاطه فان البعد بين قطب دائرة محيط  
الآخرى كالبعد بين محيط الارض و قطب الاخرى و لهذا اطلق على كل واحدة منهما انها عرض البلد فعرض  
البلد كما يفسر بما سبق كذلك يفسر بقوس منها فيما بين المعدل و سمت القدم من جانب لا اقرب منه  
و بقوس منها بين الافق و قطب المعدل من جانب لا اقرب منه • و القوس التي بين العظيين او المنطقتين  
تسمى تمام عرض البلد و منها عرض اقليم الرؤية و يسمى بالعرض المحكم ايضا كما في شرح التذكرة و هو  
بعد سمت الراس عن منطقة البروج من جانب لا اقرب منه فهو قوس من دائرة عرض اقليم الرؤية بين

قطب الافق و المنطقة او بين الافق و قطب المنطقة من جانب لا اقرب منه و دائرة عرض اقليم الروية هي دائرة السمك و منها عرض الافق الحادث و هو قوس من دائرة نصف النهار الحادث بين قطب الافق الحادث و معدل النهار من جانب لا اقرب منه و منها عرض جزء من المنطقة و يسمى بالميل الثاني كما يجيب و بعرض معدل النهار ايضا كمانى القانون المسعودي و هو قوس من دائرة العرض بين جزء من المنطقة و بين المعدل من جانب لا اقرب منه و منها عرض الكوكب و هو بعده عن المنطقة و هو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و بين الكوكب من جانب لا اقرب منه و المراد بالكوكب راس الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب المنتهي الى الفلك الاعظم فالكوكب اذا كان على نفس المنطقة فلا عرض له و الا فله عرض اما شمالي او جنوبي و هذا هو العرض الحقيقي للكوكب و اما العرض المرئي له فهو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و بين المكان المرئي للكوكب و منها عرض مركز التدوير و هو بعد مركز التدوير عن المنطقة و هو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و مركز التدوير من جانب لا اقرب منه و لو قيل عرض نقطة قوس من دائرة العرض بين تلك النقطة و المنطقة من جانب لا اقرب منه يتنازل عرض الكوكب و عرض مركز التدوير و يسمى هذا العرض ابي عرض مركز التدوير بعرض الخارج المركز و هو ميل الفلك المائل ابي بعده عن المذطعة يسمى به لان ميل الفلك المائل قوس من دائرة العرض التي تمر بقطبي الممثل ما بين الفلك المائل و الممثل من جانب لا اقرب منه و سطح الفلك الخارج في سطح الفلك المائل فميل الفلك المائل عن الممثل الذي هو عرضه يكون عرض الفلك الخارج المركز اعلم انه لا عرض للشمس اصلا لكون خارجه في سطح منطقة البروج بخلاف السيارات الأخرى انه لا عرض للقمر سوى هذا العرض لان افلاكه المائل و الساجم و التدوير في سطح واحد لا ميل لبعضها عن بعض ثم ان ميل الفلك المائل في العلوية و العمر ثابت و في السفليين غير ثابت بل كلما باع مركز تدوير الزهرة او عطارد احدى العقدتين انطبق المائل على المنطقة و صار في سطحها فاذا جاوز مركز التدوير تلك العقدة التي بلغها امترق المائل عن المنطقة و صار مقطوعا لها على التقاصف و ابتداء نصف المائل الذي عليه مركز التدوير في الميل عن المنطقة اما الزهرة مالى الشمال و اما لعطارد مالى الجنوب و نصفه الآخر بخلاف ثم هذا الميل يزداد شيئا فشيئا حتى ينتهي مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين فهناك غاية الميل ثم ياخذ الميل في الانتقاص شيئا فشيئا و يتوجه المائل نحو الانطباق على المنطقة حتى ينطبق عليه ثانيا عند بلوغ مركز التدوير العقدة الأخرى فاذا جاوز مركز التدوير هذه العقدة عادت الحالة الأولى ابي يصير النصف الذي عليه المركز الآن اما في الزهرة فشماليا و كان قبل وصول المركز اليه جنوبيا و النصف الذي كان شماليا كان جنوبيا و اما في عطارد فبالعكس فعلى هذا يكون مائل كل منهما متحركا في العرض الى الجنوب و بالعكس الى غاية ما من غير اتمام الدورة و يكون مركز تدوير الزهرة اما شماليا عن المنطقة



لو منطبقا عليها لا يصير جنوبيا عنها قطعا و يكون مركز تدوير عطارد اما جنوبيا عنها او منطبقا عليها لا يصير شماليا عنها اصلا ومنها عرض التدوير و يسمى بالميل و بميل ذروة التدوير و حضيضه ايضا وهو ميل القطر المار بالذروة و الحضيض عن سطح الفلك المائل و لا يكون الفطر المذكور في سطح المائل الا في وقتين بيهانه ان ميل هذا القطر غير ثابت ايضا بل يصير هذا القطر في العلوية منطبقا على المنطفة و المائل عند كون مركز التدوير في احدى العقدتين اى الراس او الذنب ثم اذا جاوز عن الراس الى الشمال اخذت الذروة في الميل الى الجنوب عن المائل متقاربة الى منطقة البروج و اخذ الحضيض في الميل الى الشمال عنه متباعدة عن المنطفة و يزداد شيئا فشيئا حتى يبلغ الغاية عند بلوغ المركز منتصف ما بين العقدتين ثم ياخذ في الانقاص شيئا فشيئا الى ان ينطبق الفطر المذكور ثانيا على المائل و المنطفة عند بلوغ المركز الذنب فاذا جازز الذنب الى الجنوب اخذت الذروة في الميل عن المائل الى الشمال متقاربة الى المنطفة و اخذ الحضيض في الميل عنه الى الجنوب متباعدة عن المنطفة و هكذا على الرسم المذكور اى يرداد الميل شيئا فشيئا حتى يبلغ اغاية في منتصف العقدتين ثم ينقص حتى يبلغ المركز الى الراس و تعود الحالة الاولى و يلزم من هذا ان يكون ميل الذروة في العلوية ابدا الى جانب المنطفة و ميل الحضيض ابدا الى خلاف جانب المنطفة ولو كان الكوكب على الذروة او الحضيض و مركز التدوير في احدى العقدتين لم يكن للكوكب عرض و الامله عرض \* و ميل الذروة اذا اجتمع مع ميل المائل ينقص الاول عن الثاني فالباقي عرض الكوكب \* و اذا اجتمع ميل الحضيض مع ميل المائل يزيد الاول على الثاني فالمجموع عرض الكوكب \* و اما في السفليين فالقطر المذكور اما يدطبق على المائل عند بلوغ \* مركز التدوير منتصف ما بين العقدتين و هناك غاية ميل المائل عن المنطفة \* و لما كان اوجا السفليين و حضيضاهما على منتصف العقدتين كان انطباق القطر على المائل في المنتصف اما عند الارج او الحضيض فعند الارج تبندى الذروة في الميل اما في الزهرة مالى الشمال عن المائل متباعدة عن المنطفة و يلزمه ميل الحضيض الى الجنوب متقاربا اليها في الابتداء و يزداد الميل شيئا فشيئا حتى يصل المركز الى العقدة و ينطبق المائل على المنطفة فهناك الذروة في غاية الميل عن المائل و المنطفة شمالا و الحضيض في غاية الميل عنهما جنوبا فلو كان الزهرة على الحضيض كان جنوبيا عن المنطفة فاذا جازز المركز العقدة انتقص الميل على التدريج فاذا وصل الى المنتصف و هناك حضيض الحامل انطبق القطر على المائل ثانيا و من ههنا تبندى الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متوجهة نحو المنطفة و الحضيض في الميل عنه الى الشمال متباعدة عن المنطفة فاذا وصل المركز العقدة الاخرى و انطبق المائل على المنطفة كانا في غاية الميل عنهما اما الذروة ففي الجنوب و اما الحضيض ففي الشمال فلو كان الزهرة حينئذ على الذروة كان جنوبيا عن المنطفة \* و اما في عطارد فعند الارج تبندى الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متباعدة عن المنطفة

و ميل الحضيض عنه حينئذ الى الشمال متوجها نحو المنطقة فاذا بلغ المركز العقدة وانطبق المائل على المنطقة فهناك ميل الذروة عنهما الى الجنوب يبلغ الغاية وكذا ميل الحضيض عنهما الى الشمال فلو كان عطارد حينئذ على الحضيض كان شماليا عن المنطقة فاذا جاوز المركز العقدة انقصر الميل شيئا فشيئا حتى اذا وصل الى المنتصف كان ميل المائل عن المنطقة في الغاية وانطبق القطر على المائل فانيا وهناك حضيض الحامل ومنه تبديع الذروة في الميل عن المائل شمالا متوجهة نحو المنطقة في الابتداء والحضيض بالعكس فاذا انتهى المركز الى العقدة الاخرى كان الذروة في غاية الميل الشمالي عنهما والحضيض في غاية الميل الجنوبي فلو كان عطارد حينئذ على الذروة يصير شماليا عن المنطقة وتبين من ذلك ان المائل في السفليين اذا كان في غاية الميل عن المنطقة ام يكن للقطر المذكور ميل عن المائل و اذا كان المائل عديم الميل عن المنطقة كان القطر في غاية الميل عن المائل بل عن المنطقة ايضا ومنها عرض الورا و يسمى ايضا بالانحراف والالتواء والاتفاف وهو ميل العطر المار بالبعدين الاوسطين من التدوير عن سطح الفاك المائل وهذا مخنص بالسفليين بخلاف عرض المار كانه يعم الخمسة المتحيرة والعمر و بخلاف عرض التدوير فانه يعم الخمسة المتحيرة اعلم ان ابتداء الانحراف اما هو عند بلوغ مركز التدوير احدي العقدتين على معنى ان القطر المذكور في سطح المائل ومنطبق عليه هذا وحين جاوز المركز العقدة يتبدى انحراف في الانحراف عن سطح المائل و يزيد على التدريج و يبلغ غايته عند منتصف العقدتين فان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الاوج كان الطرف الشرقي من القطر المذكور اي المار بالبعدين الاوسطين المسمى بالطرف المسائي في غاية ميله عن سطح المائل اما في الزهرة فالى الشمال و اما في عطارد فالى الجنوب و كان الطرف الغربي المسمى بالطرف الصباحي في غاية الميل ايضا ففي الزهرة الى الجنوب وفي عطارد الى الشمال و ان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الحضيض فعلى الخلف فيهما اي كان الطرف المسائي في غاية الميل في الزهرة الى الجنوب و في عطارد الى الشمال و الطرف الصباحي بالعكس فعلم ان الانحراف يبلغ غايته حيث يعدم فيه ميل الذروة والحضيض اعني عند المنتصفين و انه يعدم بالكلية حيث يكون ميل الذروة والحضيض في الغاية و ذلك عند العقدتين وقد ظهر من هذا المذكور كله اي من تفصيل حال القطر المار بالذروة والحضيض من تدوير الخمسة المتحيرة ومن تفصيل حال القطر المار بالبعدين الاوسطين في السعليين في ميدهما عن المائل ان مدة دور العلك الحامل و مدة دور الفطرين المذكورين متساويتان وكذا ازمان ارباع دوراتها ايضا متساوية كل ذلك بتقدير العزيز العليم الحكيم \* فائدة \*

اعلم ان اهل العمل يسمون عرض مركز التدوير عن منطقة المائل في السفليين العرض الاول والعرض الذي يحصل للكوكب بسبب الميل العرض الثاني وبسبب الانحراف العرض الثالث هذا كله خلاصة ما ذكره السيد السند في شرح الملخص و عبد العلي البرجندي في تصانيفه \*

**العريض** كالكريم نزل عروضيان اسم بحريست مقلوب طويل وزنهش مفاعيلن فعولن است جهلانك  
كُنْشمت در لفظ طويل در فصل لم از باب طامى مهمله •

**العروض** بالفتح راه كوه و نام مكه و مدينه و ركن آخر از مصراع اول بيت و علمي است كه ميزان  
شعران موزون كنده كذا في الملتخب • و في المهذب العروض بالفتح مكه و مدينه و ترازي شهر و طريقه  
آن الافاريض و العروضات جماعة •

**العرض** بفتحين عند المتكلمين و الحكماء و غيرهم هو ما يقابل الجوهركما عرفت في فصل الراء  
المهملة من باب الجيم و يطلق ايضا على الكلي المحمول على الشئ الخارج عنه و يسمى عرضيا ايضا و يقابله  
الذاتي و قد سبق في فصل الواو من باب الذال المعجمة فان كان لحوته للشئ لذاته او لجزئه الاعم او  
المساوي او الخارج المساوي يسمى عرضا ذاتيا و ان كان لحوته له بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من  
وجه او بواسطة امر مباين يسمى عرضا غريبا • و قيل العرض الذاتي هو ما يلحق الشئ لذاته او لما يصاربه  
سواء كان جزءا لها او خارجا عنها • و قيل هذا هو العرض الالوي و قد سبق ذلك في المقدمة في بيان الموضوع  
و ايضا هو اي العرض بالمعنى الثاني اما ان يختص بطبيعة واحدة اي حقيقة واحدة وهو الخاصة المطلقة  
و اما ان لا يختص بها و هو العرض العام كالماشي للانسان و عرف العرض العام بانه المقول على ما تحت اكثر  
من طبيعة واحدة ببقيد الاكثر خرج الخاصة و الكليات الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير داخله في المقول  
لكون المعروف من اقسام العرضي و تلك من اقسام الذاتي • و ايضا العرض بهذا المعنى اما لازم او غير لازم و اللازم  
ما يمتنع انفكاكه عن ماهية كالفعل بالقوة للانسان و غير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن ماهية بل يمكن سواء كان  
دائم الثبوت او مفارقا بالفعل و يسمى عرضا مفارقا كالفعل بالفعل للانسان • قيل غير اللازم لا يكون دائم الثبوت  
لان الدوام لا ينفك عن الضرورة التي هي اللزوم فلا يصح تقسيمه اليه و الى المفارق بالفعل كما ذكرتم و اجيب بان  
ذلك التقسيم انما هو بالنظر الى المفهوم فان العقل اذا لاحظ دوام الثبوت جوز انفكاكه عن امتناع الانفكاك  
مطلقا بدون العكس • ثم العرض المعارق اما ان لا ينزل بل يدوم بدوام الموضوع او ينزل و الاول المفارق بالقوة ككون  
الشخص اميا بالنسبة الى الشخص الذي مات على الامية و الثاني المفارق بالفعل وهو اما سهل الزوال  
كالقيام او غير كالعشق و ايضا اما مربع الزوال كحجرة الخجل او بطيى الزوال كالشباب و الكهولة و ذكر لفظ  
العرض مع المفارق وتركه مع اللام بناء على الاصطلاح و لا منافسة فيه صرح به في بديع الميزان • ثم كل من  
الخاصة و العرض العام اما شامل لجميع افراد المعروض وهو اما لازم او مفارق و اما غير شامل و قد سبق في لفظ  
الخاصة في فصل الصاد المهملة من باب الحاء المعجمة • فائدة • هذا العرض ليس العرض القسيم للجهر  
كما زعم البعض لان هذا قد يكون محمولا على الجوهر مواطاة كالمشي المحمول على الانسان مواطاة • و قد  
يكون جوهرا كالحيوان فانه عرض عام للناطق مع انه جوهر بخلاف العرض القسيم للجهر اي المقابل له فانه

يمتنع ان يكون محمولاً على الجوهر بالمواطاة اذ لا يقال الانسان بياض بل ذو بياض و يمتنع ان يكون جوهرًا  
 لكونه مقابلاً له هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق • وللعرض معانٍ أخر قد سبقت في لفظ الذات في  
 فصل الوار من باب الدال المعجزة • تقسيم العرض المقابل للجوهر • فقال المتكلمون العرض اما ان يختص  
 بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس وبغيرها كالعلم والقدرة ونحوهما وحصرتها في العشرة  
 وهي الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم كما حصرتها  
 صاحب الصحائف باطلٌ لخروج التعجب والضحك والفرح والغم ونحو ذلك واما ان لا يختص به وهو  
 الاكوان والمحسوسات باحدى الحواس الظاهرة الخمس • وقيل الاكوان محسوسة بالبصر بالضرورة ومن انكر  
 الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله ولا يخفى ان منشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات و  
 المحسوس بالواطاة فاننا لانشهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون  
 والاجتماع والافتراق فلا ولذا اختلف في كون الاكوان وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف اعلم ان  
 انواع كل واحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود بدليل برهان التطبيق وهل يمكن ان يوجد من  
 العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية و  
 ان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك فمنعه اكثر المعنزة وكثير من الاشاعرة وجوزة  
 الجبائي واتباعه والقاضي منا والحق عند المحققين هو التوقف وقال الحكماء اقسامه تسعة الكم والكيف  
 والايين والوضع والملك والاضافة ومتى والفعل والانفعال وتسمى هذه مقولات تسعا وادعوا الحصر  
 فيها • قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها مبطل الحصر مقالوا لانسلم انهما عرضان ان لا وجود لهما في الخارج  
 و ان علمنا ذلك فنحن لانحصر الاعراض باسرها في التسع بل حصرنا المقولات فيها وهي الاجناس المالية  
 على معنى ان كلما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع اعلم ان حصر المقولات في العشر ابي الجوهر  
 والاعراض التسع من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء المفيد المظن  
 ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للبعثة الباقية والشيخ  
 المقتول جعلها خمسة فعدا الحركة مقولة بramerها و قال العرض ان لم يكن قاراً فهو الحركة وان كان قاراً فاما ان  
 لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وهينئذ اما يكون يقتضي لذاته القسمة فهو  
 الكم والا فهو الكيف • وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات و ان المفهومات الاعتبارية من الامور  
 العامة وغيرها سواء كانت ثابتة او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمي والجهل ليست مندرجة بينها وكذلك  
 مفهومات المشتقات كالابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس الماهيات لها وحدة نوعية كالسواد والبييض  
 وكون الشيبى ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة الفعل وذهب  
 بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما • فائدة • العرض لم ينكر

وجوده الا ابن كيسان فانه قال العالم كله جواهر والقائلون بوجوده اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شريطة قليلة لا يعابهم كابى الهذيل فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل البارى مرئدا بتلك الارادة \* فائدة \* العرض لا ينتقل من محل الى محل باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلان الانتقال لا يتصور الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز. واما عند الحكماء فلان تشخصه ليس لذاته والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والآ دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا مسكالا لان نسبتته الى الكل سواء ومكونه عادة لنسبته هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمحلته فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى والانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية \* فائدة \* لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للعلافة وجه عدم اجواز ان قيام الصفة بالموصوف معناه ان يكون تحييز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا لا يتصور الا في المنحيز والعرض ليس بمتحيز \* فائدة \* ذهب الاشعري ومثبعوه من محققى الاشاعرة الى ان العرض لا يبغي زمانيين ويعبر عن هذا بتجدد الامثال كما في شرح المنذوي والاعراض جعلتها غير باقية عندهم بل هي على التفضي والتجدد فيدفعي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنفضية المتجددة برفته الذي وجد فيه اما هو للعادر المختار واما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث ولزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصاع بحيث لو جاز عليه عدم تعالى عن ذلك لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقاءه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه ولا استغناء املا وذلك لان الاعراض لوبقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان ذلك وما بعده واللازم وهو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس ويكون الملزم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا والتوضيح في شرح المواصف \* وراقهم النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقال النظام والصوفية الاجسام ايضا غير باقية كالاعراض \* وقالت العلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الائمة والحركات والاصوات \* وذهب ابو علي الجبائي وابنه و ابو الهذيل الى بقاء الوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف \* فائدة \* العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحليين بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر ولم يوجد له مخالف الا ان قدماء العلاسفة القائلين بوجود الاضادات جوروا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضادات المتشابهة باطرفين والحق انهما مثلا ان تقرب هذا من ذلك مخالف بالشخص لقرب ذلك من هذا وان شأرك في الحقيقة النوعية ويوضحه المتخالفان من الاضادات كالبوة والبنوة ان لا يشته على ذي مسكنة انهما متفائران بالشخص بل بالذوق ايضا \* وقال ابو هاشم التاليف عرض و انه يقوم بجوهريين لا اكثر

اعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محل مختلف فيه واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو باطل • وما نقل من ابي هاشم في التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التاليف وكونه وجوديا و ان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف و المشهور ان مراده القسم الثالث الذي بطلانه بديهي و توضيح جميع ذلك يطلب من شرح المواقف •

**العرضي** عند المنطقيين له في كتاب ايساغوجي وفي غير كتاب ايساغوجي معان قد سبق ذكرها في لفظ الذاتي في فصل الواو من باب الذال المعجمة •

**التعريض** كالتصريف عند اهل البيان استعمال لفظ فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق قال السبكي التعريض قسمان قسم يراد به معناه الحقيقي و يشار به الى المعنى الآخر المقصود نحو قوله تعالى وما لي لا اعبد الذي فطرني ابي وما لكم لا تعبدون بدليل قوله و اليه ترجعون و قسم لا يراد بل يضرب مثلا للمعنى الذي هو مقصود التعريض كقول ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا كذا في الاتقان و يجيء الفرق بينه وبين الكناية في فصل الياء التحتانية من باب الكاف •

**الاعتراض** كالاختناج عند اهل المعاني نوع من اطراب الزيادة و سماء قدامة التفاتا وهو الاتيان بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب في اثناء كلام او كلامين اتصلا معنى للنكتة غير دفع الابهام كذا في الاتقان • و تلك الجملة تسمى معترضة فخرج بقوله لا محل لها من الاعراب التتميم لان العضلة لا بد لها من الاعراب هذا عند من فسر العضلة في تفسير التتميم بما يقابل العمدة • و اما عند من فسرها بما يزيد على اصل المراد فيشتمل التعريف عند التتميم الذي يكون بجملة لا محل لها من الاعراب و بقوله في اثناء كلام او كلامين الايغال و ليس المراد بالكلام هو المسند اليه و المسند فقط بل مع جميع ما يتعلق بهما من الفضلات و التوابع و المراد باتصال الكلامين ان يكون الثاني بيانا للاول او تأكيدا او بدلا منه او معطوفا عليه و الظاهر ان الصفة المقطوعة مما يتصل معنى بالجملة السابقة و كذا جواب سوال نشأ من الجملة السابقة و خرج بقوله غير دفع الابهام التكميل لكنه يشتمل بعض صور التذييل و هو ما كان بجملة لا محل لها من الاعراب وقعت في اثناء كلام او كلامين متصلين و ينتقض التعريف بمعطوف لا محل له من الاعراب وقع بين المعطوف و المعطوف عليه نحو قوله تعالى الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرون للذين آمنوا فان قوله و يؤمنون به جملة لا محل لها من الاعراب وقع بين جملتين متصلتين معنى مع انه لا يسمى اعتراضا و قال قوم قد تكون النكتة في الاعتراض دفع ابهام خلاف المقصود و انترقوا فرقتين فجوز مرفة منهم وقوع الاعتراض في آخر جملة متصلة بها بان لا تليها جملة اصلا فيكون الاعتراض في آخر الكلام او تليها جملة

غير متصلة بها معنى وهذا صريح في مواضع من الكشاف فالاعتراض عند هؤلاء ان يوتى في اثناء الكلام او في آخره او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب للثبوت لانهم لم يخالفوا الا في جواز كون الثبوت دفع الابهام و جواز ان لا يلبسها جملة متصلة بها فيبقى اشتراط ان لا يكون لها محل من الاعراب بحاله فيشمل الاعتراض على هذا جميع صور التذييل وبعض صور التكميل وبعض صور الايغال وهو ان يكون بجملة لا محل لها من الاعراب هذا اذا اعترض في التذييل ان يكون جملة لا محل لها من الاعراب وان لم يشترط فيه ذلك يشمل بعض صور التذييل ايضا و يباين التتميم عند من نصر الفصلة بما يقابل العمدة و الا فيشمل بعض صور التتميم ايضا و جواز فرقة اخرى منهم كونه غير جملة فالاعتراض عندهم ان يوتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او غيرها للثبوت فيشمل على هذا بعض صور التتميم وبعض صور التكميل وهو ما يكون واقعا في اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى وكذا بعض صور التذييل فعند هؤلاء لا يشترط ان لا يكون للمعترضة محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول والمطول و ابى القاسم • وقد يقع اعتراض في اعتراض كقوله تعالى فلا أقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظيم انه لقرآن كريم اعتراض بين القسم و جوابه بقوله و انه لقسم الآية و بين القسم و صفته بقوله لو تعلمون تعظيما للقسم و تحقيقا لجلاله و اعلا ما لهم بان له عظمة لا يعلمونها قال الطيبي في التبيان و وجه حسن الاعتراض حسن الامادة مع ان مجيئه مجيب ما لا يتروك فيكون كالحسنة تاتيكم من حيث لا تحسب كذا في الاتقان • فائدة • كثيرا ما يشتبه الاعتراض بالحال كما في قوله تعالى اني وضعتها انثى و الله اعلم بما وضعت و ليس الذكر كالانثى و اني سويتها مريم فان ما بين قوله اني وضعتها انثى و قوله و اني سميتها مريم اعتراض و الفرق انه قال ابن مالك في شرح التسهيل و تميز الاعتراضية عن الحالية امتناع قيام المفرد مقامها و جواز اقترانها بالفاء و ان و السين و لن و حرف تنفيس و جواز كونها طلبية و الحالية تخالف الاعتراضية في جميع ذلك و من جملة الفارقات اللفظية و ان لم يذكره ابن مالك جواز اقتران الاعتراضية بالوار مع تصديرها بالمضارع المثبت و انه تمنع في الحالية هذه الفرق اللفظية • و اما الفرق المعنوية فهو ما اشار اليه صاحب الكشاف من ان الحالية قيد لعامل الحال و وصف له في المعنى بخلاف الاعتراضية فان لها تعلقا بما قبلها لكن ليس بهذه المثابة كذا في جملتي المطول و ان عنت الزيادة على هذا فارجع الى مغنى اللبيب و ههنا اشعار بان الاعتراض و الاعتراضية تطلقان على الجملة المعترضة ايضا كما ان الاعتراض يطلق على الاتيان بأجملة المذكورة و قد ذكر صاحب المغني وقوع الاعتراض في جملة عشر موضعا فان شئت التفصيل فارجع اليه •

اعتراض الكلام قبل التمام هو الحشو و قد سبق في فصل الواو من باب الحاء المهمة •

التعارض و يسمى ايضا بالمعارضة و التناقض عند الصولييين هو كون الدليلين بحيث يقتضي احدهما

نوعها امر أو الآخر انتفاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساريفها في القوة أو زيادة احدهما بوصف هو تابع و احتراز بانحداح المحل عما يقتضي حل المنكوحه و حرمة امها و بانحداح الزمان عن مثل حل و طي المنكوحه قبل الحيض و حرمة عند الحيض و بالقيود الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص و القياس اذ لا تعارض فيهما و ان قلت ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون التجاب و اردا على ما ورد عليه انفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل و الزمان لتغاير حل المنكوحه و حل امها و كذا الحل قبل الحيض و عنده و لهذا قيل المعارضة تقابل الحجيتين المتساريفتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما و الا فلا بد من اشتراط امور آخر مثل اتحاد المكان و الشرط و نحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض • قلت اشتراط اتحاد المحل و الزمان زيادة توضيح و تنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل و الزمان • ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتناهيين و لا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين ظنيين • ثم الفرق بين التعارض و النقض الاجمالي ان النقض الاجمالي يوجب بطلان نفس الدليل بخلاف التعارض فانه يمنع الحكم من غير ان يتعرض للدليل الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لمانع فذلك المانع معارض للدليل فيما تخلف عنه و كذا اذا تعارض النص يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض كذا في التلويح و غيره •

**المعارضة** عند الاصويدين يطلق على التعارض كما عرفت و على نوع من الاعترافات وهو اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم و المراد بالخلاف المنافاة فالمعارض يعلم دليل المستدل وينفي مدلوله بانامة دليل آخر يدل على خلاف مدلوله فالمعارض يقول للمستدل ما ذكرت من الدليل و ان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه و ليس له تعرض لدليله بالابطال و لهذا قيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل و هي على نوعين احدهما المعارضة في الحكم بان يقيم المعارض دليلا على نقيض الحكم المطلوب و يسمى بالمعارضة في حكم الفرع ايضا و بالمعارضة في الفرع ايضا و هي المعني من لفظ المعارضة اذا اطلق كما وقع في العضدي و ثابدهما المعارضة في المقدمة بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فالمعارض لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة و حاصله ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع و يسند الحكم اليها معارضا للمجيب و هي بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة و تسمى هذه ايضا بالمعارضة في الاصل و في علة الاصل و بالمفارقة كما في نور الالوار شرح المنار و انما سميت بالمفارقة لان المعارض سائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل و الفرع ثم المعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل و لو بزيادة شئ عليه تفيدته تقريراً و تفسيراً وهو معارضة



فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلن اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين لكن المعارضة اصل فيه و النقص ضمنى لان النقص القصدى لا يرد على الدليل المؤثر و لذلك سمي معارضة فيها معنى المناقضة و لم يسم مناقضة فيها معنى المعارضة فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم و في المناقضة انكاره فكيف هذا ذلك • قلت يكفي في المعارضة التسليم بحسب الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا • فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم و ابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم فلت عند تغاير دليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل • ثم دليل المعارض ان دل على نقيض الحكم بعينه نقاب كقولهم في صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فيقول الحنفي صوم فرض فيستغني عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء واما يحتاج الى تعيين واحد فقط فهذا كذاك لكن الصوم في رمضان يتعين قبل الشروع بتعيين الله تعالى و في القضاء اما يتعين بالشروع بتعيين العبد و ان دل على حكم آخر يلزم ذلك النقيض فعكس كقولهم في صلوة النفل عبادة لا يمضى بي فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك رجب ان يستوي في النفل عمل النذر و الشروع كما في الوضوء و ذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود و الاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني و هو الوجوب بالنذر و الشروع جميعا و هو نقيض حكم المعلن فالمعارض اثبت بدليل المعلن وجوب الامتواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع و هو نقيض ما اثبتته المعلن من عدم وجوبه بالشروع و القلب اقوى من العكس فان المعارض به جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلن و هو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعارض بالقلب فانه لم يجزى الا بنقيض حكم المعلن • و اما ان يكون بدليل آخر و هي المعارضة الخالصة و اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغييره او بنفي حكم يلزم منه ذلك النقيض مثال الاول المصحح ركن في الوضوء فيسنّ تثليثه كالغسل فيقال المصحح في الراس مسح فلايسنّ تثليثه كمسح الخف وهذا الوجه اقوى الوجوه و مثال الثاني قول الحنفي في اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية لالاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فالمعلن اثبت مطلق الولاية و المعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغييره هو التقييد بالاخ و ازم نفي حكم المعلن من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم و نحوه و مثال الثالث ما قال ابو حنيفة رحمه الله في المرأة التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت و تزوجت بزواج آخر فجدت بولد ثم جاء الزوج الاول حينما ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النصب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود و ولدت منه يثبت النصب منه و ان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفي النصب عن الاول

يل لاثبات النصب من الثاني وهذا وان كان حكما آخر الا انه يلزم من ثبوته نفي حكم المعلن وهو ثبوت النفسيا من الاول والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة وتسمى هذا ايضا بالقلب وهذا انما يريد اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو القراءة تكررت فرضا في الركعتين الازيدين فكانت فرضا في الاخرين كالركوع والسجود فيقال لانسلم هذا بل انما تكرر الركوع والسجود فرضا في الازيدين لانه تكرر فرضا في الاخرين وان لم تكن كذلك تسمى معارضة خالصة وهي قد تكون لنفي عينة ما اثبتت المستدل عليه وقد تكون لانبات علة اخرى اما قاصرة او متعددة الى مجمع عليه او مختلف فيه هذا حاصل ما ذكره صاحب التوضيح وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الامام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال ان المعارضة اعلى نوعين لان دليل المعلن ان كان بعينه دليل المستدل فهو معارضة فيها معنى المناقضة والا فهو معارضة خالصة والاول هو القاب في اصطلاح اهل الاصول والمناظرة معا والقاب نوعان احدهما ان تبطل العلة معلولا والمعلول علة من قلبت السبب جعلته منكوسا ونازيهما ان تجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا ايك من قلب الشئى ظهرا لبطن وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويقابل القلب العكس وهو ليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشئى على سنده الراجى وهو يصلح لترجيح العلة لدلائله على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حتى ينفى بانتفائها فان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس كقولنا ما يلزم بالذندر يلزم بالشروع كالحج فان عكسه ما لا يلزم بالذندر لا يلزم بالشروع كالوضوء وثانيهما بمعنى رد الشئى على خلاف سنده كما يقال هذه عبادة لا يمضى في ماسدها ولا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل الذندر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف يسمى قلب التسمية وقلب الاستواء والدايى اي المعارضة الخالصة ويسمى في علم المناظرة معارضة بالغير خمسة انواع اثنان في الفرع وتلثة في الاصل وجعل احد الانواع الخمسة لمعارضة بزيادة هي تفسير لاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسنّ تثلثه كالغسل فيقول ركن فلايسنّ تثلثه بعد اكمله كالغسل وهذا احد رجهي القلب فاررده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاء فليزوم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد الانواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس هكذا في التلويح اعلم ان اصحاب المناظرة قالوا المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه والمعاد بالخلاف المنافاة فان اتحد دايلا هما صورة ومادة كما في المغالطات العامة الورد فمعارضة بالقلب مثاله المدعى ثابت والا لكان نقيضه ثابتا وعلى تقدير ثبوت نقيضه لكان شئى من الاشياء ثابتا فلزم من هذه المقدمات هذه الشرطية ان لم يكن المدعى ثابتا لكان شئى من الاشياء

ثابتا وينعكس بعكس النقيض الى هذا ان لم يكن شيى من الاشياء ثابتا لكن المدعى ثابتا وان اتحد صورتها  
نظمت كان يكون على الضرب الاول من الشكل الاول مثلا مع اختلافهما في المادة فمعارضة بالمثل كما اذا قال  
المعلل العالم محتاج الى المؤثر وكل محتاج اليه حادث فهو حادث يقول المعارض العالم مستغن من  
المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم فهو قديم وان لم يتحد الا صورة ولا مادة فمعارضة بالغير كما لو قال المعارض  
في المثال المذكور لو كان العالم حادثا لما كان مستغنيا لكفه مستغن فليس بحادث كذا في الرشيدية •

### فصل الطاء المهملة \* العذوب بكسر العين وسكون الذال المعجمة وفتح المثناة التحتانية

وسكون الواو على وزن قرطعب هو الذي اذا جامع القى زبله عند الانزال ولم يملك مقعدته والعذبة  
بافتح مصدره يعني در جمع حدث كردن كذا في بحر الجواهر •

### فصل الفاء \* العرف بالضم وسكون الراء هو العادة كما في كثر اللغات وهو يشمل العرف العام

والخاص و غلب عند الاطلاق على العرف العام • وفي شرح المغني العادة ثلثة انواع العرفية العامة  
والعرفية الخاصة والعرفية الشرعية وقديرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال وقد سبق  
في فصل الدال المهملة وفي لفظ العجاز في وصل الراء المعجمة من باب الجيم والعرفية العامة عند المنطقيين  
قضية مرجبة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مادام ذات الموضوع متصفا بالوصف  
العنواني كقولنا في الموجبة كل كتب متحرك الاصابع دائما مادام كاتبها وفي السالبة لا شيى من الكاتب  
بساكن الاصابع دائما ما دام كاتبها سميت عرفية لان العرف يفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر  
الجهة حتى لو قيل لاشيى من الذئب بمسقط يفهم منه سائب الاستيقاظ عن الذئب ما دام ذئبا قيل وقوم  
فهموا هذا المعنى من الموجبة ايضا و عامه لانها اعم من العرفية الخاصة التي هي من الموجبات المركبة  
والعرفية الخاصة عندهم هي العرفية العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات موجبة كانت كتولذا كل كاتب  
متحرك الاصابع ما دام كاتبها لا دائما فتركيبها من موجبة عرفية عامة وهي الجزء الاول و سالبة مطلقة عامة  
وهي مفهوم اللادوام از سالبة نقولنا لا شيى من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبها لا دائما فالجزء الاول  
عرفية عامة سالبة والذائي موجبة مطابقة عامة كذا في شرح الشمسية •

### الاعراف بفتح همزة بربها ونوعي ازخرما وديوارى است ميان بهشت ودوزخ كذا في كشف

اللغات ودر اصطلاح صوفيه عبارات از اطاعت كه آن مقام شهودي حق است در هر شيى از اعيان ممكنات  
و اوصاف آن ممكنات در حالت بودن الله تعالى متجلي بصوات كه اين شيى مظهر آن صفات است  
و اين مقام اشرف است كذا في لطائف اللغات •

### المعرفة هي تطلق على معان منها العلم بمعنى الإدراك مطابقا تصورا كان او تصديقا ولهذا قيل

كل معرفة عام ناما تصور او تصديق ومنها التصور كما سبق وعلى هذا يسمى التصديق علما كما مر ايضا ومنها

أدراك البسيط سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها وادراك المركب سواء كان تصورا أو تصديقا على هذا الاصطلاح يخص بالعلم فبين المعرفة والعلم تباين بهذا المعنى وكلاهما اخص من العلم بمعنى الإدراك مطلقا وكذا الحال في المعنى الثاني للمعرفة والعلم وبهذا الاعتبار يقال عرفت الله دون عامته و مناسبة هذا الاصطلاح بما نسمعه من أئمة اللغة من حيث ان متعلق المعرفة في هذا الاصطلاح وهو البسيط واحد و متعلق العلم وهو المركب متعدد كما انهما كذلك عند اهل اللغة و ان اختلف وجه التعدد و الوحدة فان وجه التعدد و الوحدة في اللغوي يرجع الى تقييد الاسم الاول باسناد امر اليه و اطلاقه عنه سواء كان مدخوله مركبا او بسيطا و في الاصطلاح الى نفس المحكوم عليه فان كان مركبا فهو متعلق العلم و ان كان بسيطا فمتعلق المعرفة ومنها ادراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا او حكما جزئيا و ادراك الكلي مفهوما كليا كان او حكما كليا على هذا الاصطلاح يخص بالعلم و بالنظر الى هذا يقال ايضا عرفت الله دون علمته و المراد بالحكم التصديق و النسبة بينهما على هذا على قياس المعنى الثاني و الثالث و النسبة بين تلك المعاني الثلاثة للمعرفة هي العموم من وجه وكذا بين تلك المعاني الثلاثة للعلم وكذا بين المعرفة بالمعنى الثاني اي بمعنى التصور و بين العلم بالمعنى الثالث و الرابع وكذا بين المعرفة بالمعنى الرابع و العلم بالمعنى الثالث و الرابع وكذا بين المعرفة بالمعنى الرابع و العلم بالمعنى الثالث كما لا يخفى قيل الاصطلاح الثاني و الرابع متفرعان على الثالث لان الجزئي و التصور اشبه بالبسيط و الكلي و التصديق بالمركب هذا و الاقرب ان يجعل استعمال المعرفة في التصورات و العلم في التصديقات املا لانه عين المعنى اللغوي ثم يفرع عليه المعنيين الآخرين هكذا في شرح المطالع و حواشيه و حواشي المطول ومنها ادراك الجزئي عن دليل كما في التوضيح في تعريف الفقه و يسمى معرفة استدلالية ايضا ومنها الادراك الاخير من الإدراكين لسبب واحد اذا تخلل بينهما عدم بان ادرك اولاً ثم ذهب عنه ثم ادرك ثانياً فيل المراد بالذهول هو ما يقضي الى نصيبان محجوج الى كسب جديد و الا فالحاصل بعد الذهول التفات لا ادراك الا مجارا و الحق ان الذهول زوال الصورة عن المدركة فيكون الموجود بعده ادراكا و ان كان بلا كسب جديد ومنها الادراك الذي هو بعد الجهل و يعبر عنه ايضا بالادراك المسبوق بالعدم و العلم يقال للادراك المجرد من هذين الاعتبارين بمعنى انه لم يعتبر فيه شيىء من هذين القيدتين و بالنظر الى هذه المعاني الثلاثة يقال الله تعالى عالم و لا يقال عارف اذ ليس ادراكه تعالى استدلاليا و لا مسبوقا بالعدم و لا قابلا للذهول و النسبة بين المعرفة و العلم بهذين المعنيين هي العموم مطلقا هكذا في حواشي المطول في تعريف علم المعاني و باقى النسب يظهر باننى توجه ومنها ما هو مصطلح الصوفية قال في مجمع السلوك المعرفة لغة العلم و عرفنا العام الذي تقدمه فكرة \* و في عبارة الصوفية العلم الذي لا يقبل الشك اذا كان المعلوم ذات الله تعالى و صفاته و معرفة الذات ان يعلم انه تعالى موجود واحد فرد و ذات و شئىء و قائم و لا يشبه شيئا و لا يشبهه و اما معرفة الصفات

فان يعرف الله تعالى حياً عالماً سميعاً بصيراً مرئياً متكلماً الى غير ذلك من الصفات وانما لا تطلق المعرفة على الله تعالى لانها في الاصل اسم لعلم كان بعد ان لم يكن وعامه تعالى قديم • ثم المعرفة اما استدلالية وهو الاستدلال بالآيات على خالقها لان منهم من يرى الاشياء فيراه بالاشياء وهذه المعرفة على التحقيق انما تحصل لمن انكشف له شئ من امور الغيب حتى استدل على الله تعالى بالآيات الظاهرة والغائبة فمن اقتصر استدلاله بظاهر العالم دون باطنه فام يستدل بالدليلين فتعطل استدلاله بالباطن وهي درجة العناء الراسخين في العلم واما شهودية ضرورية وهو الاستدلال بذات الآيات على الآيات وهي درجة الصديقين وهم اصحاب المشاهدة قال بعض المشائخ رأيت الله قبل كل شئ وهو عرفان الايقان والاحسان فعرفوا كل شئ به لانهم عرفوه بشئ اثنى • ويعرب من هذا ما في شرح التصديفة الفارضية من ان المعرفة اخص من العلم لانها تطلق على معيدين كل منهما نوع من العلم احدهما العام بامر باطن يستدل عليه باثر ظاهر كما توسمت شخصاً فعلمت باطن امره بعلامة ظاهرة منه ومن ذلك ما خوطب به رسول الله صلى الله عليه وسلم في قومه تعالى فلعرفتم بسميهم ولتعرفتم في لحن القول وثابتها العلم بمشهود سبق به عهد كما رأيت شخصاً رأيت قبل ذلك بمدة فعلمت انه ذلك المعهود فقلت عرفته بعد كذا سنة هذه فالمعرف على الاول غائب وعلى الثاني شاهد وهل التفات البعيد بين عارف وعارف الا بعد التفات بين المعرفين ومن العارفين من ليس له طرق اى معرفة الله تعالى الا الاستدلال بفعله على صفته وبصفته على اسمه وباسمه على ذاته وانك يذرون من مكان بعيد • ومنهم من يحمله العذابة اللازمة متطوره الى حريم الشهود فيشهد المعرف تعالى جده بعد المشاهدة السابقة في معهد الست بربكم ويعرف به اسماء وصفاته على عكس ما يعرفه العارف الاول فبين العارفين بين ان الاول غيبية معروفة كذا يرى خيالا غير • طابق للواقع والثاني لسهود معروفة كمستقيظ يرى مشهودا حقيقيا مطابقا للواقع انتهى كلامه • قال في مجمع السلوك ارحى الله تعالى لداود عليه السلام يا داود اتدري ما معرفتي قال لا قال حيوة انقلب في مشاهدتي • وقال الواسطي المعرفة ما شاهدته حساً والعلم ما شاهدته خبراً اي بشجر الانبياء عليهم السلام • وقال البعض المعرفة اسم لعلم تقدمه نكرة وغفلة ولهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى • وقال الشبلي اذا كنت بالله تعالى متعلقاً لا باعمالك غير ناظر الى ما سواه فانت كامل المعرفة وقيل الرؤية في الآخرة كالمعرفة في الدنيا كما انه تعالى يعرف في الدنيا من غير ادراك كذلك يرى في العقبي من غير ادراك لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقالوا من لم يعرف الله تعالى فالكسوت عليه حتم ومن عرف الله تعالى فالصمت له جزم ولذالك قيل من عرف الله كَلَّ لسانه ولا يعارضه ما قيل من عرف الله ط ل لسانه ان المعنى من عرف الله باذات كَلَّ لسانه ومن عرف الله بالصفات طال لسانه چه كسيكه در معرفت صفاتست ودر مقام تلويح است و كسيكه در معرفت ذاتست مقام تمكين دارد.

حُرِّقَ صَوْنٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَقَامٍ تَلَوْنَ فِيهِ دَرَازَ كَرْدَةَ كَفَّتْ رِبَّ ارْتَبِي لِنَظَرِ الْبَيْكِ وَجَوَابِي  
 لَنْ تَرَانِي آمَدَ وَ جَوْنِ مَصْطَفَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَقَامٍ تَمَكِينِ بُوْدِ زَنَانِ دَرَازَ فِكْرُوْدِ وَ رُوِيَتْ لِنَحْوَاةِ لِهَذَا  
 بِرُوِيَتْ مِمْتَازِ آمَدَ أَوْ يُقَالُ الْمَعْنَى مِنْ عَرَفَ اللهُ بِمَعْرِفَتِهِ الشَّهَوِيَّةَ الضَّرُوْرِيَّةَ كُلَّ لِسَانِهِ وَ مِنْ عَرَفَ اللهُ  
 بِمَعْرِفَتِهِ الْاِسْتِدْلَالِيَّةَ طَالَ لِسَانُهُ اذْتَهَى • وَ فِي خَلَامَةِ السَّلُوْكِ الْمَعْرِفَةُ ظَهُوْرُ الشَّيْخِ لِلذَّنْسِ عَنْ ثِقَّةٍ قَالَتْ بِهِ عَلِيٌّ  
 بْنِ عِيْسَى وَ قَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ عِيْسَى اِذَا اَرَاكَ الْاَضْطْرَابَ مِنْ مَقَامِ الْعِلْمِ بِدَوَامِ الصَّحْبَةِ فَهُوَ مَعْرِفَةٌ • وَ قِيْلَ  
 الْمَعْرِفَةُ اِحَااطَةُ الْعِلْمِ بِالْاَشْيَاءِ قَالَتْ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ السَّلَامُ لَوْ عَرَفْتُمْ اللهُ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ لَزَالَتْ اُجْبَالُكُمْ عَنْ دَعَاةِكُمْ قَالَتْ  
 أَبُو يَزِيْدٍ حَقِيْقَةُ الْمَعْرِفَةِ الْحَيُّوْرَةُ بِذِكْرِ اللهِ وَ حَقِيْقَةُ الْجَهْلِ الْغَفْلَةُ عَنْ اللهِ حَكَى أَبُو عَلِيٍّ ثَمْرَةَ الْمَعْرِفَةِ اِذَا  
 اِبْتَلِيَتْ صَبْرًا وَ اِذَا اَعْطِيَتْ الذَّهْمَ شَكَرَ وَ اِذَا اَصَابَهُ الْمَكْرُوْرَةُ رَضِيَ • وَ قَالَ اَهْلُ الْاَشْرَاةِ الْعَارِفُ مَنْ لَا يَشْغَلُهُ  
 هَاوِلُ طَرْفَةِ عَيْنٍ قَالَ الْجَنِيْدُ الْعَارِفُ الَّذِي نَطَقَ الْحَقُّ مِنْ سِرِّهِ وَ هُوَ سَاكِنٌ • وَ قِيْلَ الَّذِي ضَامَتْ الدُّنْيَا  
 عَلَيْهِ بِمَعْنَاهَا • وَ قِيْلَ النَّاسُ عَلَى اَرْبَعَةِ اَصْنَافٍ الثَّابِتُ الَّذِي يَعْمَلُ لِلدَّرَجَاتِ وَ الْمَحَبِّ الَّذِي يَعْمَلُ  
 لِلزُّلْفَى الْقَرِيْبَةِ وَ الْعَارِفُ الَّذِي يَعْمَلُ لِرِضَاةِ رَبِّهِ مِنْ غَيْرِ حَفْظٍ لِنَفْسِهِ مِنْهَا مَا هُوَ مَصْطَلِحُ النِّجَاةِ  
 وَ هِيَ اِسْمٌ وَضَعُ لَشَيْخٍ بَعِيْذُهُ وَ قِيْلَ اِسْمٌ وَضَعُ لِيَسْتَعْمَلَ فِي شَيْخٍ بَعِيْذُهُ وَ يُقَابِلُهَا الْفِكْرَةُ اَعْلَمُ اَنْ التَّعْرِيفَ عِبْرَاةً  
 مِنْ جَعْلِ الْذَاتِ مَشَارَاةً بِهَا اِلَى خَارِجِ اِشْرَاةٍ وَضَعِيَّةٍ وَ يُقَابِلُهَا التَّنْكِيسُ وَ هُوَ جَعْلُ الْذَاتِ غَيْرَ مَشَارَبِهَا  
 اِلَى خَارِجِ فِي الْوَضْعِ وَ الْمَرَادُ بِالذَّاتِ الْمَعْنَى الْمَسْتَقْلِلَةَ بِالْمَفْهُوْمِيَّةِ الَّتِي يَصْلِحُ اَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ وَ بِهِ وَ هُوَ مَعْنَى  
 الْاِسْمِ فَقَطْ فَاِنْ مَعْنَى الْفِعْلِ وَ الْجُمْلَةِ لِدُخُوْلِ النِّسْبَةِ فِيهِ خَارِجًا عَنْ تِلْكَ الصَّلَاحِيَّةِ وَ كَذَا مَعْنَى الْعَرَفِ  
 ثُمَّ لَا يُطْفِئُ اِنْ الْمَشَارَبَةَ اِلَى خَارِجٍ اِنَّمَا هُوَ الْفِعْلُ الدَّالُّ عَلَى الْذَاتِ وَ اِنَّمَا نَسَبُ اِلَيْهَا مَجَازًا اَوْ اَرَادَ بِالذَّاتِ  
 مَا يَدُلُّ عَلَيْهَا مَجَازًا فَالتَّعْرِيفُ وَ التَّنْكِيسُ مِنْ عَوَارِضِ الْذَاتِ اَيَّ مِنْ عَوَارِضِ مَا يَكُوْنُ مَدْلُوْلَهُ الْذَاتِ  
 فَهِيَ يَجْرِيانِ فِي غَيْرِ الْاِسْمِ فَعَلَى هَذَا لَوْ بَدَلَ الْذَاتِ بِالْاِسْمِ لَكَانَ اِنْسَابُ وَ الْمَرَادُ بِالْخَارِجِ مَقَابِلُ الذَّهْنِ وَ اِنَّمَا  
 قِيْلَ اِلَى خَارِجٍ لَنْ كُلِّ اِسْمٍ مَوْضُوْعٌ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَا سَبَقَ فِي عِلْمِ الْمُخَاطَبِ يَكُوْنُ ذَلِكَ الْاِسْمُ دَالًّا عَلَيْهِ  
 وَ مِنْ ثَمِّهِ لَا يَحْتَمِنُ اِنْ يُخَاطَبُ بِلِسَانِ اِلَّا مِنْ سَبَقَ مَعْرِفَتَهُ بِذَلِكَ اللِّسَانِ فَعَلَى هَذَا كُلُّ لَفْظٍ فَهُوَ اِشْرَاةٌ اِلَى  
 مَا ثَبَتَ فِي ذَهْنِ الْمُخَاطَبِ اِنْ ذَلِكَ الْاِسْمُ مَوْضُوْعٌ لَهُ فَلَوْ لَمْ يَقُلْ اِلَى خَارِجٍ لِدُخُوْلِ فِي الْحَدِّ جَمِيْعِ  
 الْاِسْمَاءِ مَعَارِفِهَا وَ تَكَرُّرِهَا وَ تَوْضِيْحِهَا اِنْ الْمَعْرِفَةُ يَشَارُ بِهَا اِلَى مَا فِي الذَّهْنِ مِنْ حَيْثُ حَضُوْرُهُ فِيهِ وَ لِهَذَا قِيْلَ  
 الْمَعْرِفَةُ يَقْصَدُ بِهَا مَعِيْنٌ عِنْدَ السَّمَاعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعِيْنٌ كَاَنَّهُ اِشْرَاةٌ اِلَيْهِ بِذَلِكَ الْاِعْتِبَارِ • وَ اِمَّا الذِّكْرَةَ  
 فَيُقْصَدُ بِهَا التَّفَاتُ الذَّهْنِ اِلَى الْمَعِيْنِ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ وَ لَا يَلِيقُ حَفْظُهَا فِيهَا تَعْيِيْنُهُ وَ اِنْ كَانَ مَعِيْنًا فِي نَفْسِهِ لَكِنْ  
 يَبِيْنُ مَصَاحِبَةَ التَّعْيِيْنِ وَ مَلَاخِظَتَهُ نَرَقٌ جَائِيٌّ وَ لَا شَيْءٌ فِي اِنْ الْاَمْرَ الْحَاضِرَ فِي الذَّهْنِ وَ اِنْ كَانَ اَمْرًا ذَهْنِيًّا  
 الْاِرَاةُ مَعَ تَوْبِذِ الْحَضُوْرِ فِي الذَّهْنِ اَمْرًا خَارِجًا مِنَ الذَّهْنِ لَنْ الْمَوْجُوْدُ فِي الذَّهْنِ مَجْرُوْدٌ ذَاتُهُ لَا مَعَ تَوْبِذِ  
 الْحَضُوْرِ فِيهِ اَلْمَرَادُ بِالْخَارِجِ الْمَعِيْنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعِيْنٌ وَ قَدْ يَفْتِيْدُ الْخَارِجَ بِالْمَخْتَبِ وَ يَجْعَلُ فَائِدَتَهُ

المحذرات من الضمائر العائدة إلى ما لم يختص بشيء قبله نحو ارجل ناقم الوجة ورفعو اية رجلا ورجلنا نوجمل  
 واخيه ويا لها قصة فان هذه الضمائر نكرات اذ لم يسبق اختصاص المرجوع اليه بحكم ولو قلت رب رجل كريم  
 واخيه ورب شاة سوداء و سخلتها لم يجز لان الضمير معرفة لرجوعه الى نكرة مخصصة بالصفة وفيه بحسب  
 لانه ان كانت هذه الضمائر اشارة الى ما في الذهن من حيث حضوره فيه كان الظاهر كونها معرفة لانكرة  
 وان كانت اشارة اليه من حيث ذاته خرجت من قيد خارج فلم يحتج الى قيد مختص وايضا معنى  
 التعريف هو التعيين اي الاشارة الى معلوم حاضر في ذهن السامع من حيث هو معلوم وان كان صبيها  
 كما سبق وهذا المعنى موجود في الضمير العائد الى النكرة فلا وجه للحكم بكونه نكرة وايضا لما اعتبر مبرور  
 الاشارة الى الخارج فاعتبار التخصص عبر الواصل الى حد التعيين مستبعد جدا ولما كان الحق ادخال  
 تلك الضمائر في المعارف لم يقيد الخارج بالمختص • وانما قيل اشارة وضعية ليخرج عن الحد النكرات  
 المعينة عند المخاطب نحو اتيت رجلا اذا علمه المتكلم بعينه اذ ليس في رجلا اشارة لاوضعا ولا استعمالا الى  
 معين ويدخل في الحد تعريف الاعلام المشتركة اذ يشار بها الى معين بحسب الوضع بالمعرفة على هذا  
 ما اشير به الى خارج اشارة وضعية وعند من قيد الخارج بالمختص هي ما اشير به الى خارج مختص  
 اشارة وضعية و النكرة ما ليس كذلك ثم اعلم ان الجمهور على ان المعتد في المعرفة التعيين عند الاستعمال  
 دون الوضع معرّوا المعرفة بما وضع ليستعمل في شئ بعينه اي متابس بعينه اي في شئ معين من  
 حيث انه معين وحاصله الاشارة الى انه معهود ومعلوم بوجه ما وبهذا خرج النكرة لان معاني النكرات وان  
 اوجبت معلوميتها للسامع لكن ليس في اللفظ اشارة الى تلك المعلوماتية ولما اعتبر التعيين عند الاستعمال  
 دخل في الحد المضمرات والمبهمات وسائر المعارف فان لفظ انا لا يستعمل الا في الاشخاص المعينة اذ  
 لا يصح ان يقال انا و يراد به متكلم لا بعينه ولدت موضوعا لواحد منها والا لكانت في غيره مجازا  
 ولا لكل واحد منها والا لكانت مشتركة موضوعا اوضاعا بعدد الامراد وايضا لاقدرة على وضعها لامور متعينة  
 لا يمكن ضبطها وملاحظتها حين الوضع فوجب ان تكون موضوعا لمفهوم كلي شامل لكل الامراد ويكون الغرض  
 من وضعها له استعمالها في امراة المعينة دونه ما سوى العلم معارف استعمالية لا وضعية فالشئ المذكور  
 في التعريف اعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كالاعلام وما وضع لما يصدق عليه كما في سائر المعارف  
 وهذا هو الذي اختاره المحقق التفتازاني و قال في القاموس بانه الاحسن وذهب بعض المتأخرين الى ان  
 المعتبر التعيين عند الوضع وعرفوها بما وضع لشئ بعينه فالمرضوع له لابد ان يكون معينا سواء كان الوضع خاصا  
 كما في العلم او عاما كما في غيره من المعارف ولا يلزم المجاز ولا الاشتراك وتعدد الاوضاع وبرد على قولهم لاخطرة  
 على وضعها لامور اليه انه كيف صح منكم اشتراط ان لا يستعمل الا في واحد معين من طائفة من المعينات بحد  
 ضبط المستعمل فيه يمكن ان يضبط المرضوع له ويوضع له ولو صح ما ذكرتموه لكانت اعم ولنا بهذا

لا يفتقن لها الا لا تتعمل فيما وضعت هي لها من المفردات الكلية بل لا يصح استعمالها فيها اصلا وهذا مستبعد جدا كيف لا ولو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة و لما احتج في نفي الاستلزام ان يتمسك في ذلك بامثلة نادرة وهذا هو الذي اختاره السيد السند و صاحب الاطول وغيرهما و قالوا بانه هو الحق الحقيقي بالتحقيق و يجيب لذلك توضيح في لفظ الوضع هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه و الاطول في بيان مائدة تعريف المسند اليه اعلم ان المعارف بحسب الاستقراء ست المضمرات و الاعلام و المبهمات و ما عرف بالام و ما عرف بالذداد و المضاف الى احدى هذه الخمسة و لم يذكر المتقدمون ما عرف بالذداد لرجوعه الى ذى الام اذ اصل يا رجل يا ايها الرجل و يذكر هذا المعرف بالام و الاضافة فانول استهريما بينهم ان لام التعريف يكون للعهد الخارجي و لتعريف الجنس و للعهد الذهني و لاستغراق و كذلك المعرف بالاضافة و ذهب المحققون الى ان الام لتعريف العهد و الجنس لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل و جعلوه اربعة اقسام توضيحا و تسهيلا و جعلوا تعريف الاستغراق من اقسام تعريف الجنس و اختلفوا في المعهود الذهني فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجي و قال اذا ذكر بعض امراء الجنس خارجا او زهدا فحمل الفرد على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد و يسمى المعهود خارجيا او ذهنيا و الى هذا ذهب صاحب التوضيح كما صرح به الفاضل الجليلي في حاشية التلويح في بيان العاظم الموم و الى هذا يشير ايضا ما وقع في الاتعان حيث قال التعريف بالام نوعان عهدية و جنسية و كل منهما ثلاثة اقسام فالعهدية اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكرها نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول و ضابطته ان يحد الضمير مسدها مع مصحوبها او معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار او معهودا حضوريا نحو اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي قال ابن عصفور و كذا كل ما وقع بعد اسم لشارة نحو جاءني هذا الرجل و بعد اي في الذداد نحو يا ايها الرجل او اذا الفجائية نحو خرجت ماذا الاسد او بي اسم الزمان الحاضر نحو الآن انتهى نظرك و الجنسية اما لاستغراق الافراد و هي التي يخلفها لفظ كل حقيقة نحو خلق الانسان ضعيفا و من دلائلها محبة الاستثناء من مدخولها نحو ان الانسان لقي خسر الا الذين آمنوا و وصفه بالجمع نحو او الطعل الذين لم يظهروا و اما لاستغراق خصائص الافراد و هي التي يخلفها لفظ كل مجازا نحو ذلك الكتاب اي الكتاب الكامل في الهداية الجامع لصفات جميع الكتب المنزلة و خصائصها و اما لتعريف الماهية و الحقيقة و الجنس و هي التي لا يخلفها كل حقيقة و لا مجازا نحو جعلنا من الماء كل شئ حيا و مثل هذا في المعنى ايضا و بعضهم جعله اي المعهود الذهني من اقسام الجنس و لذا حقق صاحب المعتاد ان لام التعريف للاشارة الى تعيين حصة من مفهوم معنونه او تعيين نفس المفهوم و العهد الذهني و الاستغراق من اقسام لام تعريف الجنس و اعلم ان معنى التعريف مطلقا هو العبارة التي ان مهلول للفظ معهود اي معلوم حاضر في الذهن فلا فرق بين



لم الجنس والام العهد في الحقيقة لاذ كل منهما اشارة الى مفهوم فإنته ان المعهود في احدهما جنس وفي الآخر  
 حصة منه لتسمية احدهما بلام الجنس و الآخر بلام العهد اصطلاح عائد الى معروض اللعنين ابي التعريف  
 لا الى التعيين نفسه ولهذا قال ائمة الامول حقيقة التعريف العهد لا غير و الى هذا اشار السكاكي واختار  
 في اللام ان معناها العهد ابي اشارة الى ان مدلول اللفظ معهود ابي معلوم حاضر في ذهن السامع واذا كانت  
 اللام موضوعة لمعنى العهد مطلقا ابي سواء كان الحاضر ماهية او حصة منها كان تعريف الحقيقة تصا من  
 العهد كما ان ما سموة تعريف عهد قسم آخر منه وهذا كلام حق هكذا يستفاد من الاطول و حواشي المطول  
 وبهذا ظهر فساد ما في بعض شروح المغني ان الالف واللام عند السكاكي اما هي لتعريف العهد الذهني  
 خاصة و اما الجنسية و الاستغراقية و العهدية خارجيا مكلها داخلية في العهد الذهني انتهى واعلم ايضا  
 انه اذا دخلت اللام على اسم الجنس فاما ان يشار بها الى حصة معينة منه فردا كان او افرادا مذكورة  
 تحقيقا او تقديرا و يسمى لام العهد الخارجي و الاول و هو ما كان مذكورا تحقيقا بان يذكر سابقا في كلاسك  
 او كلام غيرك صريحا او غير صريح هو العهد الحقيقي و الثاني و هو ما كان مذكورا تقديرا بان يكون معلوما  
 حقيقة لو ادعاء لغرض و هو العهد التقديري و اما ان يشار بها الى الجنس نفسه و حينئذ اما ان يقصد  
 الجنس من حيث هو كما في التعريفات و في نحو قولنا الرجل خير من المرأة و يسمى لام الحقيقة و الطبيعة  
 و اما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن الافراد بقريئة الاحكام الجارية عليه الثابتة له في  
 ضمنها فاما بي جميعها كما في المقام الخطابي و هو الاستغراق او في بعضها و هو المعهود الذهني فان قلت  
 هلا جعلت العهد الخارجي كالذهني راجعا الى الجنس قلت لان معرفة الجنس غير كافية في تعيين  
 شي من افراده بل يحتاج اليه الى معرفة اخرى ثم الظاهر ان الاسم في المعهود الخارجي له وضع آخر بازاء  
 خصوصية كل معهود و مثله يسمى وضعا عاما و لا حاجة الى ذاك في العهد الذهني و الاستغراق و التعريف  
 ايجسي اذا جعل اجزاء الاجناس موضوعة للماهيات من حيث هي هذا خلاصة ما قال عضد الملة في الفوائد  
 الفيائية بهذا صريح في ان لام الحقيقة و لام الطبيعة بمعنى واحد و هو قسم من لام الجنس مقابل للمعهد  
 الذهني و الاستغراق و المفهوم من المطول و الايضاح ان لام الجنس و لام الحقيقة بمعنى واحد كذا في الاطول  
 \* فائدة \* توأم لام الجنس تشير الى نفس الحقيقة معناه ان لام الجنس تشير الى مطلق المفهوم ابي مفهوم  
 المسمى سواء كان حقيقيا او مجازيا فانها كما تدخل على الحقيقة تدخل على المعجز ايضا كقولك العهد  
 الذي يرمي خير من الاسد المقترس و سواء اقتصر الحكم على المفهوم او انضوي صفة الى الفرد و ليس مهناه  
 انها تشير الى نفس المفهوم من غير زيادة كما توهم و الا لم يصح جعل العهد الذهني و الاستغراق داخلين  
 تحته و قد تكون الإشارة الى نفس الحقيقة لدعوى تجاوزه مع شي و جعل منه قوله تعالى اولئك هم  
 المفلحون و هو الذي تصدده جار الملة حينئذ قال له معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المفلحون

هي الغريب ان جعلت صفة المفليجين و تحققوا بما هم فيه و تصوروا بصورتهم الحقيقية فهم لا يعدون تلك  
 الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل اليه من لمرط الاقدام ان زيدا هو هو وقد يشار بها الى  
 تعيين الجنس من حيث انتسابه الى المسند اليه فيرجع التعيين الى الانساب كما في بيت حسان ووالدك  
 العبد اي المعروف بالعبودية مظهر ان تعريف الجنس ليس تعريفا لعظايا لا يحكم به الا بضبط احكام اللفظ  
 من غير حفظ المعنى فيه كما قال بعض محققى النجاة كل لام تعريف سوى لام العهد لا معنى للتعريف  
 فيها فان الناظرين في المعاني لهم شرب آخر و لا يعتبرون التعريف اللفظي و لذلك تراهم طروا ذكر علم  
 الجنس باتسامه في مقام التعرض للعلم و احكامه فلام الجنس تشير الى نفس الحقيقة باعتبار حضورها  
 و تعيينها و عهديتها في الذهن و لذا قال السكاكي لابد في تعريف الجنس من تذييله منزلة المعهود بوجه  
 من الوجوه الخطابية اما لكون ذلك الشيء محتاجا اليه على طريق التحفيق او على طريق التحكم فهو  
 لذلك حاضر في الذهن او لانه عظيم الخطر معفود به اهمم لذلك على احد الطرفين او لانه لا يغيب عن  
 الجنس على احد الطرفين و اما لانه جار على الامس كذمر الدور في الكلام على احد الطرفين فان قلت  
 لم لم يجعل علم الجنس موضوعا بوجهه اما وضع له المعروف بلام الجنس قلت لان اعتبار التعيين الذهني  
 تكلف ان ليس نظر ارباب وضع اللفظ الا على الامور الخارجية و ذر اللام يدعو اليه لئلا يلغو اللام و لا داعي  
 اليه في نحو اسامة كذا في الاطول \* فائدة \* الاستعوان مطعنا بالام كان او غيره ضربا حقيقي نحو عالم  
 الغيب و الشهادة و عرفي نحو جمع الامير الصاعقة اي صاعقة بلدة او مملكة \* و هو المحقق التفنراني  
 الحقيقي بالشمول لكل ما يتناوله اللفظ بحسب اللغة و كانه اراد ام من التنازل بحسب المعنى المجازي او  
 الحقيقي و العرفي بالشمول لما يتناوله اللفظ بحسب منغاهم العرف و العرف - ا طار يراد به العرف العام  
 فينتجه انه يبقى الشمول شرعا و اصطلاحا واسطة و ان الظاهر لغوي و عرفي \* و فسرفي شرح المسدح السيد  
 السند ايضا الحقيقي بما كان شموله للامران على سبيل الحقيقة بل لا يخرج من العرفي مما يعد شمولا في  
 عرف الناس و ان خرج عنه كثير من افراد المفهوم هذا ولا يخفى عليك ان الاسم الى الحقيقي و العرفي  
 لا يختص الاستغراق بل هو تخصيص من غير مخصص ان المعروف بالام احدا او احد منها يكون عرفيا  
 و حقيقيا فنحو ادخل السوق عرفي ان المراك سوق من اسواق البلد لا اسواق الدنيا بل الإشارة الى  
 الحقيقة من حيث هي ايضا كذلك لانك ربما تقول في بلد البطيخ خبز من العنب لان بطيخه  
 خبز من عذبه فالاشارة في كل من ابطيخ و العنب الى جنس خاص منهما معودة العرف و لذا  
 قد يعكس ذلك في بلد آخر و هذه دقيقة و ادعها السكاكي و اتخذها من جاء بعده مذهبها و الحق ان  
 لا يستغراق الا حقيقيا و التصرف في امثال هذا المثال في الاسم المعروف حيث خص ببعض مفرداته بقرينة  
 التمييز فإريد بالصاعقة لحدس الصاعقين و ادخل اللام فاستفيد العموم كذا في الاطول \* فائدة \*

الفرق بين المعرفة بلام الحقيقة والطبيعة وبين اسماء الاجناس التي ليصحت فيها دلالة على البهائية والكلية نحو رجمي وذكرى ونحوهما من المصادر الى المصادر ليس فيها قصد الا الى الحقيقة المتحدة بالاجتماع هو ان المعرفة بلام الحقيقة يقصد فيه الاشارة الى الحقيقة باعتبار حضورها في الذهن وليس اسماء الاجناس المذكورة كذلك والفرق بينه وبين علم الجنس هو ان علم الجنس يدل بجوهره على حضور الماهية في الذهن بخلاف المعرفة باللام نانه يدل على الحضور بالآلة ومثل هذا الفرق بين المهور الخارجي و علم الشخص و ايضا المعرفة باللام كثيرا لا يدل على المهور بشخصه بخلاف علم الشخص والعرق بين المعرفة بلام الاستغراق وبين كل مضافا الى الفكرة ان المعرفة مستعمل في الماهية بخلاف كل مضافا الى الفكرة و ايضا في المعرفة باللام اشارة الى حضورها في الذهن دون كل مضافا الى الفكرة هكذا في المطول و ابي القاسم والعرق بين المهور الذهني وبين الفكرة هو ان الفكرة تفيد ان ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو ادخل سوقا سواء كانت موضوعة الحقيقة مع وحدة او كانت موضوعة للحقيقة المتحدة لانها مع التوحيث تفيد الماهية مع وحدة لا بعيدا فاطلاقها على الواحد حقيقة بخلاف المعرفة باللام نحو ادخل السوق فان المراد به نفس الحقيقة والبعضية مستفادة من القرينة فان الدخول اما ان الحقيقة المتحدة المرادة بالمعرفة باللام متحدة مع مهور فاطلاقه على الواحد مجاز و بالجملة قولك ادخل سوقا يأتي لوحد من حاق اللفظ فالفكرة اقوى في الاثبات لوحد و لذا قالوا المهور الذهني في المعنى كالنكرة و ان كان في اللفظ معرفة صرفة او وجود انلام و عدم التوحيث و لذا يجري عليه احكام المعارف تارة من وقوعه مبتدأ و ذا حال و وصفا للمعرفة و نحو ذلك و احكام النكرات تارة اخرى كتوصيفه بالجملة في قول الشاعر • ع • و لقد امر على اللئيم يسبني • و في قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا • هذا حاصل ما في الاطول لكن في المطول ان اطلاق المعرفة بلام الحقيقة و كذا علم الجنس على الواحد حقيقة ان لم يستعمل الا فيما وضع له و الفرق بين المعرفة و الفكرة ان ارادة البعض في الفكرة بنفس اللفظ و في المعرفة بالقرينة و اعترض عليه بان الموضوع له الماهية المطلقة و المستعمل فيه هو الماهية المخلوطة و لا شك في تفاهيرهما فينبغي ان يكون مجازا و اجيب بان الموضوع له هو الماهية لا بشرط شئ و هي تتحقق في ضمن المخلوطة المستعمل فيه ليس الا الماهية لا بشرط شئ و الفرد المنتشر انما فهم من القرينة و انما سمي مهورا باعتبار مطابقته للماهية المهورية فله عهد بهذا الاعتبار فسمي مهورا ذهنيا قال صاحب الاطول لا يخفى ان المعرفة في مقام الاستغراق ايضا كالنكرة لانه يأتي للوحدات من غير اشارة الى تعيينها غاية انه متحد مع الماهية المهورية كالمهور الذهني و المعرفة بلام الحقيقة من المصادر كالنكرة منها في المعنى فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بهذا القسم و يمكن ان يقال يراد ان هذا في المعنى كالنكرة في اعتبار البلاغ و ليس غيره كذاك و اذا لم يعامل معه صراحة النكرة و نظروهم في هذا التخصيص

محمود كن منطوق الافادة وهو الفرد في هذا القسم مهم فلم يحد بتعيين تعلق بالمفهوم بخلاف ما اذا اريد جميع الافراد فانها لتعينها بالعموم نائبة مناب المتعين \* فأئدة \* اعلم ان التعريف باللام و الغذاء وبالإضافة جاء لمدلول اللفظ من الخارج و اما تعريفه بانى المعارف فمن جوهر اللفظ و لوضعه الامر الماخوذ مع التعيين و ما ذكره السيد السند ناقلًا عن الرضي ان تعريف الموصول و اسم الاشارة و الضمير من الخارج كالمعرف باللام و الغذاء و الاضافة و الانقسام الى الخمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه مزيف لان الخارج في الموصول و نظيره قرينة المراد من اللفظ لا الاشارة الى تعيينه كما قال و لان تفاوت ما يستفاد منه ازيد من الخمسة كذا في الاطول •

العارف انت عاره بما سبق •

المعروف له معان منها ما سبق و منها ما ذكر في شرح نصاب الصبيان قال معروف در اصطلاح

لفظي كه بهر دو زبان عربي و عجمي موضوع باشد بي تغييرى چون مكه و مدينه و اكثر اسماى مواضع و اوديه و اعلام از بن قسم است چنانچه در آخر صراح مذكور است اما آنچه از مختصر ابن حاسب و شرواح مستفاد ميكرده اين نوع داخل معرب است و اتفاق لغتين بعيد است و اعلام موضوع نيسمت در لغت و ارنجاست كه اعلام را از قسم حقيقت و مجاز خارج گویند و منها ما هو مصطلح النحاة و يقال له المعلوم ايضا و يقابله المجهول و يجيى في لفظ الفعل في فصل اللام من باب الفاء و منها ما هو مصطلح الحديثين و هو قسم من المقبول مقابل للمنكر قالوا المعروف حديث رواه الضعيف مخالفا لمن هو اضعف منه و الحديث الذي رواه اضعف مخالفا لمن هو ضعيف يسمى منكر فرادى المعروف ضعيف و كذا راوى المنكر الا ان الضعف فيه اكثر هكذا في مقدمة شرح المشكوة و منهم من لم يشترط في المنكر قيد المخالفة و قال من فحس غلظه او كثرت غفلته ار ظهر دسقه فحديثه منكر كذا في شرح الخبذة و مال القسطلاني المنكر هو الذي لا يعرف متنه من غير جهة رايه و لا متاع له فيه و لا شان انتهى فلم يعتبر قيد المخالفة و لا الضعف و قال ابن الصلاح الصحيح التفصيل فما خالف فيه المنفرد من هو احفظ و اضبط نشان مردود و ان لم يخالف بل روى شيئا لم يرد غير و هو عدل ضابط فصحيح او غير ضابط و لا يبعد من درجة الضابط فحسن و ان بعد نشان منكر كذا ذكر القسطلاني و يطلق عندهم على ما يقابل المجهول ايضا كما مر في فصل اللام من باب الجيم •

التعريف عند اهل العربية هو جعل الذات مشارا بها الى خارج اشارة و ضعية و يقابلها التذكير

و قد سبق في لفظ المعرفة • وعند المنطقيين و المتكلمين هو الطريق الموصول الى المطلوب التصوري و يسمى معرّفا بكسر الراء المشددة و قولا شارحا ايضا و يسمى حدا ايضا عند الاصوليين و اهل العربية كما سبق في لفظ الحد و ذلك المطلوب التصوري يسمى معرّفا بفتح الراء المشددة و محدودا و الطريق ما يمكن التوصل

فيه بصحيح النظر الى المطلوب كما مر ايضا وبالجملة فالمعرف ما يكتسب به التصور فخرج ما يحصل بطريق الحدس و ما يحصل من الملزومات البيئية من العلم باللوازم فان الاكتساب انما هو بالنظر قال المنطقيون لابد في المعرفة من مميزات فان كان المميز ذاتيا سمي المعرفة حدا وان كان عرضيا سمي المعرفة رسما و اذا اجتمع المميزان سمي رسما اكمل من الحد وكل من الحد والرسم ان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب تمام والا فناقص فالمركب من الجنس والفصل القريدين حد تام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان والمركب من الخاصة والجنس الغريب رسم تام كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان والتعريف بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد حد ناقص والتعريف بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم رسم ناقص اعلم ان التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة هو بالحققة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرفة وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة التمييز فهي خاصة لذلك المعرفة فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخل في اقسام المعرفة الحقيقي والام يصح التعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر لكون الجزئي اول المدركات شاع في مخاطبات المتعلمين التعريف به واعلم ايضا ان التعريف يطلو بالاشتراك على معنيين احدهما التعريف الحقيقي وهو الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات وهو الذي ذكر سابقا وهو ينقسم الى قسمين الاول ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة او لا ويسمى تعريفا بحسب الاسم وتعريفا اسميا فاذا علم مفهوم الجنس مثلا احتمالا و اريد تصوره بوجه اكمل فان قصد نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما له اسميا والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة اي معلومة الوجود في الخارج بقربة المقابلة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما ثم الظاهر من عباراتهم ان المعتبر في كونه تعريفا بحسب الاسم او بحسب الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التي لها حقائق في نفس الامر كالوجود والوجوب والامكان يكون لها تعريفات بحسب الاسم فقط لكن لا شبهة في ان لها حقائق في نفس الامر والفاظها يجوز ان تكون موضوعة بازائها وان تكون موضوعة براء لوزامها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اما حددا او رسوما كالحقائق الخارجية فانصواب عدم التخصيص بالاموجودات الخارجية وان يراد بالوجود في الخارج الوجود في نفس الامر وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح فعلى هذا الماهيات الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة بخلاف الماهيات الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمدرجات والمفهوميات المصطاحفة فانها تعرف بحسب الاسم لا بحسب

الحقيقة وتأتيها التعريف اللفظي وهو الذي يقصد به الإشارة إلى صورة حاملة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليُعلم أن اللفظ المذكور موضوع بإزاء الصورة المشار إليها فمعنى قولنا الغضنفر الأسد أن ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الأسد فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني والعلم بوضعه له فمآله إلى التصديق أي التصديق بالوضع فهو في الحقيقة من مطالب هل المركبة وإن كان يسأل عنه بما نظرا إلى امتزاجه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الغضنفر وهو طرفة أهل اللغة وخارج من المعروف الحقيقي وأقسامه المذكورة فإن التعريف الحقيقي ما يكون صورة سببا لتصور شئ آخر وأما لم يكن في التعريف اللفظي المغايرة إلا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغابران بالذات أو بالاعتبار فضلا عن كون أحدهما سببا للآخر وما قيل من أن المفهوم من حيث أنه مدلول اللفظ الأول مغاير لنفسه من حيث أنه مدلول اللفظ الثاني فبالحيثية الثانية سبب وبالحيثية الأولى مسبب ففيه ان المفاد من التعريف اللفظي احضار ذات مفهوم اللفظ الأول بتوسط اللفظ الثاني لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الأول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثاني فظهر من هذا فساد ما ذهب إليه المحقق التفتازاني من أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية وبالذات إلى هذا ذهب صاحب السلم إلى أن الاشتراك بين المعنيين معنوي حيث فال معرف الشئ ما يحمل عليه تصورا وتحصيلا أو تفسيريا واللفظي والاول الحقيقي ففيه تحصيل صورة غير حاصلة فان علم وجودها فهو بحسب الحقيقة والا فبحسب الاسم ثم قال التعريف اللفظي من المطالب التصورية فانه جواب ما وكلمة هو جواب ما فهو تصور الاتري إذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر ففسره بالاسد وائس هناك حكم وهكذا ذكر المحقق الدواني حيث قال وانت خبير بانه اذا كان الغرض منه معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ أي احضاره فليس كذا كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع منه معنى ففسرناه بالاسد فيحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى وفيه ان هذا التفسير لاحضار صورة حاصلة للمحكم عليه بموجود وليس كل ما يفيد احضار صورة حاصلة تعريفنا لفظيا والا لكان جميع الالفاظ المعلومة ارضاعها تعريفات لفظية لكونها مفيدة لاحضار صورة حاصلة بل هو أي التعريف اللفظي ما يفيد احضار صورة حاصلة ويعلم بان اللفظ موضوع بارائها كقولنا الغضنفر الأسد على أنه يرد على قوله ففسرناه بالاسد ليحصل معناه انه ان اراد به ان التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فموضوع وان اراد انه يفيد بتوسط افادته العام بانه موضوع فمعلم لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى بتبعه فتدبر • فائدة • من حق التعريف اللفظي ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم توجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله ويجري في الحروف والاعمال أيضا • فائدة • يجب معرفة المعرف قبل معرفة المعرف قبلية

زمانية و ذاتية فان كونه طريقا لتلك المعرفة يثبت القبلية الزمانية و كونه سببا لها يثبت القبلية الذاتية فيكون غير المعروف و يكون ايضا اجلي منه و لابد ان يحاربه في العموم و الخصوص ليحصل به التمييز اذ لولا لدخل فيه غير المعروف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا مطردا او خرج عنه بعض امراة على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا و منعكسا و هذا مذهب المتأخرين و اما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره و منه نأتص يميزه عن بعض ما يغايره و صرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم و جوزوا الرسم بالاعم و الاخص و آيد ذلك بان المعروف لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار كما يقتضيه تعريفه للمعرف بما يستلزم معرفته معرفته فان المعرفة تقتضى التمييز في الجملة و اما التمييز عن جميعها فليس بشرط لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشئى اما ذاتي او عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا بالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان اوحما \* فائدة \* كل من تسمى التعريف الحقيقي لا يتجه عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذلك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم عليه بكونه حيوانا ناطقا و الا لكان مصدقا لا مصورا بل بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذلك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد و المحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لانسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له و نحو ذلك فان هذه الدعاوي صادرة عنه صمنا و قابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في المفهومات الحقيقية و ان سهل في المفهومات الاعتبارية و كذا لا يتجه على الحد النقض و المعارضة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق و اريد ان هذا مدلوله لة او املاحا كان هذا تعريفا لفظيا قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته لمولانا عبد الحكيم \* فائدة \* يحترز في التعريف عن الالفاظ الغريبة الوحشية و عن المشترك و المجاز بلا قرينة ظاهرة وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود \* فائدة \* المركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما او ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ ان لاجزله فان تركيب عنهما اي عن المركب و البسيط غيرهما و لا يكون ذلك الغير بديهي التصور حد بهما و الا فلا اذ لم يقعا جزا للشئى و كل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بيئة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم و الا فلا فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته و الا فالذائف ثم انه يقدم في التعريف الاعم ثم المشهور ان الشخص لا يحد بل طريق ادراكه الحواس انما الحد للكليات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المنطبعة في الآيات لان معرفة الشخص لا تحصل الا بتعيين شخصاته بالاشارة و نحوها و الحد لا يفيد ذلك لان تعريفه اعم التام

وهو لما يشتمل على معلومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين في العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير هكذا في المضدي وهماشيء \*

**العطف** بالفتح و سكون الطاء المهملة في اللفظة الامالة \* و عند النحاة يطلق على المعنى المصدرى

وهو ان يميل المعطوف الى المعطوف عليه في الاعراب او الحكم كما وقع في المكمل و على المعطوف وهو مشترك بين معنيين الاول العطف بالحرف و يسمى عطف النسق بفتح النون و السين ايضا لكونه مع متبوعه على نسق واحد و هو تابع يقصد مع متبوعه متوسطا بينهما احدى الحروف العشرة وهي الواو و الغاء و ثم و حتى و او و اما و ام و لا و بل و لكن و قد يجيء الا ايضا على قلة كما في المغني و المراد بكون المتبوع مقصودا ان لا يذكر لتوطية ذكر التابع فخرج جميع التوابع اما غير البديل فلعدم كونه مقصودا و اما البديل فلكونه مقصودا دون المتبوع و لا يخرج المعطوف بلا و بل و لكن و ام و اما او لعدم كون متبوعه مذكورا لتوطية و قيد التوسط لزيادة التوضيح لان الحد تام بدونه جمعا و منعا هكذا في شروح الكامية الا انهم زادوا قيد النسبة فانهم قالوا هو تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه لانهم ارادوا تعريف نوع منه و هو عطف الاسم على الاسم و اما نحن فاردنا تعريفه بحيث يشتمل غيره ايضا كعطف الجملة على الجملة التي لا محل لها من الاعراب لظهور ان التابع هناك غير مقصود بالنسبة مع متبوعه اذ لا نسبة هناك مع المتبوع كما وقع في الهداد **التقسيم** في المغني العطف ثلثة اقسام **الاول** العطف على اللفظ و هو الاصل نحو ليس زيد بقائم و لا قاعد بالجر و شرطه امكان توجه العامل الى المعطوف فلا يجوز في نحو ما جادني من امرأة و لا زيد الا الرفع عطفًا على الموضع لان من الزائدة لا تعمل في المعارف و **الثاني** العطف على المحل و يسمى بالعطف على الموضع ايضا نحو ليس زيد بقائم و لا قاعدا بالنصب و له عند المحققين شرط ثلثة اولها امكان ظهور ذلك المحل في الفصيح الا ترى انه يجوز في ليس زيد بقائم ان تسقط الباء فتنصب و على هذا فلا يجوز مررت بزيد و عمروا خلفا لابن جني لانه يجوز مررت زيدا تاديبها ان يكون الموضع بحق الامالة فلا يجوز هذا ضارب زيدا و اخيه خلفا للبعداديين لان الوصف المستوفي بشرط العمل الاصل اعماله لا الاضافة **ثالثها** وجود المحرز اي الطالب لذلك المحل خلفا للكوفييين و بعض البصريين و لذا امتنع ان زيدا و عمرو قائمان و ذلك لان الطالب لرفع زيد هو الابتداء اي التجرد عن العوامل اللفظية و قد زال بدخول ان و من الغريب قول ابي حيان ان من شرط العطف على الموضع ان يكون للمعطوف عليه لفظ و مرفوع فيعمل صورة المسئلة شرطا لها ثم انه اسقط الشرط الاول و لابد منه **الثالث** العطف على التوهم و يسمى في القرآن العطف على المعنى نحو ليس زيد قائما و لا قاعد بالخفض على توهم دخول الباء في الخبر



و شرط جواز صحة دخول ذلك العامل المتوهم و شرط حسنه كثرة دخواه هناك كما في المثال المذكور و يقع هذا في المجرور كما عرفت و في المجزوم نحو لولا آخرتني الى اجل قريب فاصدق و اكن لان معنى لولا آخرتني فاصدق و معنى ان آخرتني اصدق واحد و في المنصوب نحو قام القوم غير زيد و عمرو بالنصب فان غير زيد في موضع الا زيدا قال سيديويه ان من الناس من يغلطون فيقولون انهم اجمعون ذاهبون و انك و زيد ذاهبان و ذلك ان معناه معنى الابتداء و مراده بالغلط ما عبر عنه غيره بالتهوم و في المنصوب امما نحو قوله تعالى و من وراء اسحق يعقوب فيمن فتح الباء كانه قيل و هبنا له اسحق و من وراء اسحق يعقوب و فعلا كقراءة بعضهم و ذوا لو تدهن فيدهنوا حملا على معنى و ذوا ان تدهن و في المركبات كما قيل في قوله تعالى او كالذي مر على فرية انه على معنى ارأيت كالذي حاج او كالذي مر انتهى ما في المغني \* فائدة \* عطف الاسم على الفعلية و بالعكس فيه ثلثة مذاهب الجواز مطلقا و المنع مطلقا و الجواز في الواو و نظ \* فائدة \* عطف الخبر على الانشاء و بالعكس منهع البيانيون و ابن مالك و ابن عصفور و نقله عن الاكثريين و اجازة الصفار و جماعة و وفق الشيخ بهاء الدين السبكي بينهما و حاصله ان اهل البيان متفقون على المنع بلاغة و اكثر اللحاة قائلون بجواز لغة كذا في المغني و شرحه و في الارشاد عطف الفعل على الاسم جائز و يجوز عكسه و عطف الجملة على المفرد و يجوز عكسه و عطف الماضي على المضارع و عكسه ايضا و يحتاج كل الى تاويل بالرفاق \* فائدة \* عطف القصة على القصة هو ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون تلك الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط ان يكون المعطوف و المعطوف عليه جملا متعددا \* و قد يراد بها عطف حاصل مضمون احدهما على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى الانشائية و الخبرية هكذا ذكر المولوي عبد الحكام في حاشية الخيالي في الخطبة فقوله تعالى فان لم تفعلوا و لن تفعلوا الى قوله و بشر المؤمنين ليس من باب عطف الجملة على الجملة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الى جمل اخرى مسوقة لغرض آخر و المقصود بالعطف المجموع و يجوز ان يراد به عطف الحاصل على الحاصل يعني انه ليس المعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهى يعطف عليه بل المعتمد بالعطف هو الجملة من حيث انها وصف ثواب المؤمنين نهى معطوفة على الجملة من حيث انها وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقييد و الازهاق و بشر عمرو بالمعفو و الاطلاق ثم هذا المذال يمكن ان يجعل من عطف قصة على قصة بالمعنى الاول و ان لم يكن فيه جمل بل جملتان بان يقال فيه عطف قصة عمرو الدالة على احسن حاله على قصة زيد الدالة على اسوء حاله لكنه اقتصر من القصتين على ما هو العمدة فيهما اذ يفهم منه الباقي منها فكله قال زيد يعاقب بالقييد و الازهاق فما اسوء حاله و ما اخصر الى غير ذلك و بشر عمرو بالمعفو و الاطلاق

فما احسن حاله وما ارحمه هكذا في المطول وحواليه في باب الوصل والفصل • فائدة • عطف التاليفين وهو ان يلحق المخاطب المتكلم بالعطف كما تقول اكرمك فيقول المخاطب وزيدي اي قل وزيدي ايضا وعلى هذا قوله تعالى قال ومن ذريتي بعد قوله اني جاعلك للناس اماما اي قل ومن ذريتي قيل عليه تلقين القائل يقتضي ان يقال ومن ذريتك و اجاب عنه جدي رحمة الله عليه في حاشيته على البيضاوي بان معنى عطف التلقين ان يقول المخاطب للمتكلم قل وهذا ايضا عطف على ما قلت على وجه يبغي لك لا على وجه قلت انا مثل ان تقول ومن ذريتك لا ان تقول ومن ذريتي و انما قال المخاطب ومن ذريتي مناسبا لحاله • فائدة • عطف احد المترادفين على الآخر ويسمى بالعطف التسميوي ايضا انكر المبرد وقومه في القرآن • وفيل المخلص في هذا ان يعتقد ان مجموع المترادفين يحصل معنى لا يوجد عند انفرادهما فان التركيب يحدث اسرا زائدا و اذا كانت كثرة الحروف تفيد زيادة المعنى كذلك كثرة الالفاظ • وقد يعطف الشيعي على نفسه تاييدا كما في فتح الباري شرح صحيح البخاري • فائدة • عطف الخاص على العام النبوي على فضله حتى كانه ايس من جنس العام و سماه البعض بالنجريد كانه جرد من لجملة و افرد بالذكر تفصيلا ومنه حاصوا على الصلوات و الصلوة الوسطى • فائدة • عطف العام على الخاص انكر بعضهم وجوده فخطا و العادة فيه واضحة وهو التعميم و امراد الاول بالذكر اهتماما بشانه و منه ان صلوتي ونسكي و الفسك العبادة هو اعم كذا في الانقان • فائدة • جمعوا على جواز العطف على معمولي عامل واحد نحو ان زيدي ذاهب و عمرا جالس و على معمولات عامل واحد نحو اعلم زيدي عمرا بكرا جالسا و ابوبكر خالدا سعيدا منطلقا و اجمعوا على منع العطف على معمول اكثر من عاملين نحو ان زيدي ضارب ابوه لعمرو و اخالك غلامه بكر و اما معمولا عاملين مختلفين فان لم يكن احدهما جارا فنال ابن مالك هو ممتنع اجماعا نحو كان زيدي آكلا طعامك عمرو و تمرث بكر وليس كذلك بل نقل الفارسي الجواز مطلقا عن جماعة وقيل ان منهم الاخفش و ان كان احدهما جارا فان كان الجار مؤخرًا نحو زيدي في الدار و الحجرة عمرو او عمرو الحجرة فدل المهدوي انه ممتنع اجماعا و ليس كذلك بل هو جائز عند من ذكرناه و ان كان الجار مقدما نحو في الدار زيدي و الحجرة عمرو فالشهور عن سيدييه المنع وبه قال المبرد وابن السراج و من الاخفش الاجازة قال الكسائي و الفراء و الزجاج فصل قوم منهم الاعلم فقالوا ان ولي المخفوض العاطف كالمثال جاز لانه كذا سمع وان فيه تعادل المتعاطفات و الامتنع نحو في الدار زيدي وعمرو الحجرة و الثاني عطف البيان وهو تابع يوضح امر المتبوع من الدال عليه لا على معنى فيه ببقيد الايضاح خرج التاكيد و البدل و عطف النسق اعدم كونها موضحة للمتبوع و بقولنا من الدال عليه اي على المتبوع لا على معنى فيه اي في المتبوع خرج الصفة فان الصفة تدل على معنى في المتبوع بخلاف عطف البيان فانه يدل على نفس المتبوع نحو اقسم بالله ابو حفص عمرو لا يلزم من ذلك ان يكون عطف البيان

الواضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما على الانفراد فيوضح ان يكون الاول اوضح من الثاني كذا في العباب و الفوائد الضيائية ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ التوضيح ايضا \* فائدة \* يفترق عطف البيان و البدل في امور ثمانية الاول ان العطف لا يكون مضمرا ولا تابعا لمضمرا لانه في الجوامد نظير الذمت في المشتق و اما البدل فيكون تابعا لمضمير بالاتفاق نحو قوله تعالى ونرئه ما يقول وكذا يكون مضمرا تابعا لمضمر نحو رأيت اياه او لظاهر كرأيت زيدا اياه وخالف في ذلك ابن مالك و الصواب في الاول قول الكوفيين انه تأكيد كما في تمت انت الثاني ان البيان لا يخالف متبوعه في تعريفه و تذكيره ولا يختلف النحاة في جواز ذلك في البدل نحو بالناصية ناصية كاذبة الثالث انه لا يكون جملة بخلاف البدل نحو قوله تعالى ما يقال لك الا ما قد قيل للوسل من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم و هو اصح الاقوال في عرفت زيدا ايومن هو الرابع انه لا يكون تابعا لجملة بخلاف البدل نحو قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا الخامس انه لا يكون فعلا تابعا لفعل بخلاف البدل نحو قوله تعالى و من يفعل ذلك يلق آتاما يضاعف له العذاب السادس انه لا يكون بلفظ الاول و يجوز ذلك في البدل بشرط ان يكون مع الثاني زيادة بيان كقراءة يعقوب و ترى كل امة جاثية كل امة تدعى الى كتابها بنصب كل الثاني فاه ابن الطرارة و تبعه علي ذاك ابن مالك و ابنه و حجتهم ان الشيعي لا يبين بنفسه و الحق جواز ذلك في عطف البيان ايضا السابع انه ليس في الذية احلاله محل الاول بخلاف البدل فانه في حكم تكرير العامل ولذا تعين البدل في نحو انا الضارب الرجل زيد الثامن انه ليس في التقدير من جملة اخرى بخلاف البدل و اذا تعين البدل في نحو هذ قام عمرو اخوها ونحو مررت برجل قام عمرو اخوه ونحو زيدا ضربت عمروا اخاه و ان شئت الزيادة على هذا فارح الى المغني \*

**ايراد المعطوفات** نزد بلغاء آست كه چند لفظ در يك مصراع ويايك بيت معطوف آرد مثاله

- بيت • جمال و كمال و جلال توناد • چو احسان و اكرام و جود تو دائم • كذا في جامع الصنائع •

**العفة** بالمس و تشديد الفاء هي هيئة للقوة الشهوية متممطة بين الفجور و الخمر كما مر في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة • و في مجمع السلوك العفة هو ترك الشهوات اي شهوات كل شيعي •

**العفيفة** كاللطيفة ذات لها صفة بها تغلب على الشهوة و حاصله امرأة ذات عفة و شرعا امرأة برئة عن الوطي الحرام و التهمة به و هذه هي التي يجب بقذفها اللعان كذا في جامع الرموز في فصل اللعان •

**الاعتكاف** هو افتعال من عكف اذا دام و عكفه حبسه فهو في اللغة اللبس و الدوام و في الشرع لبس رجل في مسجد جماعة او امرأة في بيتها بنيتها اي بيعة اللبس و المراد اللبس للعبادة على ان يكون الاضاعة للعهد ولذا عرف بانه مكث في مسجد بذية عبادة و المراد بمسجد الجماعة هنا يقوم فيه

جماعة ولو مرة في يوم و عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يصح الا في ما تقوم خمس مرات و الصحيح انه يصح فيما اذن و اقيم • ثم الاعتكاف واجب في المنذور و سنة في العشر الاخير من رمضان و مستحب فيما سواه • و قيل هو حنة مؤكدة مطلقا و اما الصوم فشرط في الواجب لا المستحب و قيل للمستحب ايضا كذا في جامع الرموز و غيره •

**العلق** فزد صوفيه عبارتهست از شهوات و آرزوهاي نفس كذا في بعض الرسائل •

**العيافة** بالكسر وفتح الياء التحية از مرغ قال گرفتار يعني بذا او يا آواز او يا بخاصيت او و اين حرام است و اگر اعتقاد كند كافر گردد كذا في كشف اللغات و قد سبق بيانها في لفظ الطيرة في مصل الراء من باب الطاء المهملتين •

**فصل العقاف • العتق** بالفتح و سكون المثناة الفوقانية لغة الخروج عن الرق و كذا العتاق و العتامة

بالفتح و العتق بالكسر اسم منه كذا في جامع الرموز • و في الشرع قوة حكومية تظهر في حق آدمي بانقطاع حق الاغيار عنه و حاصله الخروج عن المماوكية فمناسبته للمعنى اللغوي ظاهرة كذا في جامع الرموز و غيره •

**الاعتاق** لغة اثبات القوة و شرعا اثبات القوة الشرعية بازالة الملك او ازالة الملك مطلقا اي القوة التي

بها يصير المعتق اهلا للشهادة و الولاية قادرا على التصرف في الاغيار و على دفع تصرف الاغيار - من نفسه لا مطلقا بل بازالة الملك الذي هو ضعف حكمي او ازالة الملك مطلقا اي غير مقيد بكونه ملكه و حاصله جعله غير مملوك لاحد فيخرج به البيع و الهبة و يانزم اثبات القوة الشرعية هكذا في الدرر و البرجندي •

**العرق** بفتح العين و الراء في اللغة خوي و هو فضلة مائية للدم خالطها صديد مراري مذمومة من المسام لحرارة جاذبة او لضعف الماسكة اولاستيلاء الطبيعة على مادة البدن او لمرض كما في البحارن • و يطلق العرق ايضا على شبيبي يتخذ من الشراب او ثقله و درديته بطريق القرع و الانبيدق •

**عرق النسا** بكسر العين و سكون الراء هو رجح من اوجاع المفاصل يبتدى من مفصل الورك و ينزل الى خلف على العخذ و يمتد الى الركبة و ربما يداخ الكعب و النسا بالفتح و القصر اهم عرق مخصوص و هو وريد يمتد على العخذ من الوحشي الى الكعب فالقياس ان يقال وجع النسا لكن العادة جرت بتصمية رجح النسا بعرق النسا و تقدير الكلام وجع العرق الذي هو النسا فالاضافة بيدنية هكذا في شرح القانونجة و بحر الجواهر • و در وافية گوید آنچه از مرين فرود آيد سوي پس شتالنگ و انگشت خورد آنرا عرق النسا گویند و نسا نام رگیست که از سرين تا انگشت خورد فرود آمده •

**العرق المدني** هو ان يحدث على البدن بثرة فينتفخ ثم يتنفط ثم يتنقب فيخرج منها شبيبي شبيه بالعرق لا يزال يطول وربما كان له حركة كدورة تحت الجلد قال الفرشي هذا في الحقيقة ليس بعرق و انما هو

حيوان يتولد في البدن كما يتولد باقي اصناف الدود وغارسيه رسته •

**العشق** بالكسر والفتح وسكون الشين المعجمة حده عند اهل السلوك بذل مالك وتحمل ما عليك وقيل هو آخر مرتبة المحبة والمحبة اول درجة العشق كذا في خلاصة السلوك وقيل هو عبارة عن انقراط المحبة وشدتها وقيل نار تقع في القلب فتحرق ما سوى المحبوب وقيل هو بحر البلاء وقيل هو احراق وقتل وبعده بعطاء الله تعالى حيوية لا فناء له وقيل جنون الهوى رفض بنساء العقل وقيل قيام القلب مع المعشوق بلا واسطة • شيخ مينا ميغرمبايد عشق ماخوذ اصبت از عشقه و آن گياهيست كه برتفه هردرختى كه به پيچيد آنرا خشك سازد و خود تر و تازه باشد پس عشق بر هر تني كه در آيد غير محبوب را خشك كند و محو گرداند و آن تن را ضعيف سازد و دل و روح را منور گرداند كذا في مجمع السلوك و في الامعان الكامل في باب الارادة و في مقام العشق يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه كما روي عن مجنون ليلى انها مرت به ذات يوم فدعته اليها لتحدثه فقال لها دعني عنك فاني مشغول عنك بليلى وهذا آخر مقامات الوصول والتقرب فيها ينكر العارف معروبه فلا يبغى عارفا ولا معروفا ولا عاشقا ولا معشوقا ولا يبقى الا العشق وحده فالعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت رسم ولا اسم ولا نعت ولا وصف فالعشق في ابتداء ظهوره بغنى العاشق حتى لا يبقى له اسم ولا وصف ولا رسم فاذا امتدق العاشق وطمس اخذ العشق في نداء المعشوق فلا يزال يغني منه الامم ثم الوصف ثم الذات فلا يبقى عاشقا ولا معشوقا وحينئذ يظهر العشق بالصورتين ويتصف بالصفتين فيسمى بالعاشق ويسمى بالمعشوق • و در صحائف در صحيفه نوزدهم گوید عشق كه عبارت است از امراط صحبت پنج درجه دارد اول فقدان دل و من ليس بمفقود القلب ليس بعاشق دوم تاسف عاشق درين مقام بى معشوق خريش هر دم از حيات متاسف بود سوم وجد چهارم بى صبري گوید • شعر • الصبر عنك مذموم عواقبه • والصبر في سائر الاثياء محمود • پنج صبايت است عاشق درين مقام مدهوش بود و از غلبه عشق بى هوش • و در كشف اللغات گوید عشق جمعيت كمالات را گویند و اين جز حق را نبود و شيخ فخر الدين عراقى عشق را اشارت بذات احديت مطلقه كرده است و اختيار جمل متاخرين همين است و عاشق آنرا گویند كه اثر عقل درو نباشد و خبر از سر و پا ندارد و خواب و خور بر خود حرام گرداند زبان بذكر و دل بفكر و جان بمشاهده او مشغول دارد •

**العلاقة** بالفتح رابطه باز بستن معني بمعنى و بالكسر رابطه بار بستن جسم بجسم كما في كنف اللغات فهي بالفتح يستعمل في المعاني و بالكسر في الامور المحسوسة كما قيل في بعض رسائل الاستعارة قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية العلاقة بالفتح في اصطلاح المنطقيين شين بسببه يستصحب شين شينا استصحبه دماه الى الصحبة كما في القاموس فالمعنى ان العلاقة شين بسببه يطالب الشين

الاول ان يكون الشيء الثاني مصاحباً له وهي قد تكون موجبة ومقتضية لذلك الاستصحاب كما في القضايا الشرطية المتصلة للزمومية وقد لا تكون كما في الشرطيات المتصلة الاتفاقية فالعلاقة بين اللزوميات هي ما يقتضي الاتصال بين طرفيها في نفس الامر كالعلية والتضاييف والتضاييف كقولنا ان كان زيد اباً عمه كان عمرو ابنه واما العلية فبان يكون المقدم علة موجبة للتالي سواء كانت علة ناقصة او تامة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلول له فان وجود المعلول يستلزم وجود العلة كقولنا ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة لا كيف ما اتفق واللاذات الموجودات بأسرها متلازمة لكونها معلولة للواجب تعالى بل لابد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة ارتباطاً احدهما بالآخر بحيث يمنع الانفكاك بينهما لتلازمهما بل لا يكون مجرد مصاحبة كما في معلولي العقل الاول اي الفلك الاول والعقل الثاني فانه لا تلازم ولا ارتباط بينهما بل مجرد مصاحبة والسرفيد انه موجب لكل واحد بجهة غير ما هو جهة ايجاب الآخر فلا يمنع الانفكاك بينهما بخلاف قولنا ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيئ فان وجود النهار وازادة العالم معلولان لطلوع الشمس وطلوع الشمس مقتضى لعدم الانفكاك بينهما والعلاقة بين الاتفاقيات ما به مجرد المصاحبة والتوافق بين الطرفين من غير اقتضائه ايها اي تلك المصاحبة \* والعلاقة بين الشرطيات المنفصلة العنادية هي ما يقتضي العناد بين طرفيها وفي المنفصلات الاتفاذية هي ما لا يقتضي العناد والتنافي بل مجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بين طرفيها مناماة انتهى ما قاله المولوي عبد الحكيم وعلاقة المجاز عندهم وعند الاصويدين واهل العربية هي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له اي تعلق ما للمعنى المجازي بالحققيقي اعم من ان يكون اتصالاً في المجاورة او في غيرها والعمدة في حصر انواعها الاستقراء و يرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الاولى الاشتراك في الشكل كالانسان للصورة المعقوشة على الجدار \* الثانية الاشتراك في الوصف و يجب ان يكون الصفة ظاهرة ليثقل الذهن اليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له كاطلاق الاسد على اشجاع بخلاف اطلاق الاسد على الابل \* والثالثة انه كائن عليه مثل العبد للمعتق لانه كان عبداً \* والرابعة انه آدل اليه كالخمر للعصير لانه في المال يصير خمراً \* والخامسة المجاورة مثل جري الميزاب والمراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما \* تلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك \* وصاحب التوضيح ضبطه في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلاً بالفعل للمعنى المجازي في بعض الزمان خاصة اولاً فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه ان لو كان حاصلاً في ذلك الزمان لو في جميع الازمنة لم يكن صحيحاً بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلاً بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال

في العقل بوجهها فلا علاقة و ان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن و هو المقابلة او متضمنا الى الخارج و حينئذ ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية و الكلية و الا فان كان اللازم صفة للملزم فهو الوصفية له اعنى المشابهة و الا فاللزم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر و هو الحالية و المحالية او سببا له و هو السببية و المسببية او شرطاً له و هو الشرطية كذا في التلويح •

**التعلق** هو عند اهل العربية نسبة الفعل الى غير الفاعل و يجيى في تعريف المتعدي في فصل

الياء من هذا الباب • و عند المتكلمين هو الاضافة بين العالم و المعلوم و يجيى في فصل الميم •

**التعليق** هو عند النحاة ابطال عمل افعال القلوب لفظا لا محلا وجوبا نحو علمت ازيد عندك ام عمرو بخلاف الالف فانه ابطاله لفظا و محلا جوازا كذا في الموشح شرح الكلية و هكذا في الفوائد الضيائية و عند اهل البديع يطلق على قسم من التصريح كما مر في فصل العين من باب الصاد المهملة • و عند المحدثين حذف راو واحد او اكثر من اوائل اسناد الحديث فالحديث الذي حذف من اوائل اسناده راو واحد فاكثرو يسمى معلقا كقول الشافعي رحمه الله مثلا قال نافع او قال ابن عمر او قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ما حذف من واسط اسناده فقط فانه منقطع و لا ما حذف من اواخره فقط فانه مرسل كذا في خلاصة الخلاصة • و قد يحذف تمام الاسناد كما هو عادة المصنفين حيث يقول قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم و قد يحذف تمام الاسناد الا الصحابي او الا التابعي و الصحابي معا • و قد يحذف من حديثه و يضيفه الى من فوقه فان كان من فوقه شيئا لذاك المصنف فقد اختلف فيه هل يسمى تعليقا ام لا و الصحيح التفصيل فان عرف بالنص او الاستقراء ان فاعل ذلك مدلس فتدليس و الا فتعليق •

**العمق** بالضم و سكون الميم يطلق على معان الادل الامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الامتدادين الاولين اي الطول و العرض على زوايا و هو ثالث الابعاد الجسمية • الثاني الثخن مطلقا نازلا كان او صاعها و يسمى بالجسم التعليمي ايضا و بهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق • الثالث الثخن الغازل اي المقيد باعتبار نزوله و الصاعد حينئذ يسمى سكا كما مر في لفظ الثخن • الرابع الامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره و من ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح الموافف في منجذ الكم •

**المعانقة** بالنون عند القراء هي المراقبة و قد عرفت في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

**العنقاء** بالفتح في اللغة سيمرغ و عند الصوفية كناية عن الهولوى زبواكه هيلوى ديدنه نميشود جفانقه

عنقاء كذا في كشف اللغات •

**فصل اللام • العبادلة** قد مر في لفظ العبد في فصل الدال المهملة •

**العدالة** بالفتح و تخفيف الدال في اللغة الاستقامة و عند اهل الشرع هي الانزجار من مسظورات

دينية و هي متفارقة و اقصاها ان يستقيم كما امر و هي لا توجد الا في النبي صلى الله عليه وآله وسلم

فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة فهذا التفسير عام شامل للمسلم والكافر ايضا لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد كافر منذ طعن الخصم على مذهب ابي حنيفة رحمه الله نعم لا يشتمل الكافر اذا فسرت بانها الاتصاف بالبلوغ والاسلام والعقل والصلاح من اسباب الفسق ونواقض المروءة كما وقع في خلاصة الخلاصة . وقيل بالعدالة ان يجتنب عن الكبائر ولا يصير على الصفات ويكون ملاحه اكثر من فساده وان يستعمل الصدق ويجتنب عن الكذب ديانة ومروءة وهذا لا يشتمل الكافر لان الكافر من اعظم الكبائر . وفي العضدي العدالة محافظة دينية تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة نقولنا دينية ليخرج الكافر وقولنا على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق وقولنا من غير بدعة ليحسج المبتدع وهذه لما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها وانما تتحقق باجتذاب امور اربعة الكبائر والاصرار على الصفات وبعض الصفات وهو ما يدل على خسة النفس ودنائة الهمة كسرقة لقمة والتطيف في الوزن بحبة وكالكل في الطريق والبول في الطريق وبعض المباح وهو ما يكون مثل ذلك كاللعب بالخمارة والاجتماع مع الاراذل في الحرف الدينية كالديانة والحجامة والحياكة مما لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك انتهى . وفي حاشية للتفتازاني في كون البدعة مخالفة بالعدالة نظر ولهذا لم يتعرض له الامام وقال هي هيئة راسخة في النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا انتهى . ويقرب منه ما قيل هي ملكة في النفس تمنعها عن اقتران الكبائر والاصرار على الصفات وعن الرذائل المباحة ويقرب منه ايضا ما قال الحكماء هي التوسط بين الافراط والتفريط وهي مركبة من الحكمة والعفة والشجاعة وقد مر في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة . اعلم ان العدالة المعتمدة في رواية الحديث اعم من العدالة المعتمدة في الشهادة فانها تشتمل الحر والعبد بخلاف عدالة الشهادة فانها لا تشتمل العبد كذا في مقدمة شرح المشكوة . واعلم ايضا انهم اختلفوا في تفسير عدالة الوصف اي العلة فقال الحنفية هي كونه بحيث يظهر تأثيره في جنس الحكم المعلل به في موضع آخر نصا او جماعا فهي عندهم تبنت بالتأثير كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب الشافعي هي كونه بحيث يخيل فهي عندهم تبنت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تبنت بالعرض فان لم يرد اصل مناقض ولا معارض صار معدلا والا فلا هكذا يستفاد من المفيد شرح الحسامي وغيره .

العدل بالفتح والسكون عند اهل الشرع نعت من العدالة وسمى عادلا ايضا وقد عرفت العدالة وهذه الهيئة هو تزييه البارئ تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب قالوا هو يفعل لغرض الاحتزام



لغوي النقص العيب وهو قبيح وهو منزّه عنه ويجب عليه اللطف ويجب عليه عوض الآلام الصادرة عنه ان  
 عدم الوجوب يستلزم القبح على ما بين في كتبهم • وعند النحاة هو خروج الاسم عن صيغته الاصلية تحليفا  
 او تقديرا الى صيغة اخرى كذا ذكر ابن الحاجب في الكافية فالعدل مصدر مبني للمجهول اي كون الاسم معدولا  
 ولذا فسر بالخروج دون الاخراج والمواد بالخروج الخروج الحاصل بسبب الاخراج اي كونه مخرجا و بقيد الاسم  
 خرج خروج الفعل ان لا يسمى عدلا والمراد خروج مادة الاسم ان لا يتصور خروج الكل اي الاسم الذي هو عبارة  
 عن المادة والصيغة عن جزئه الذي هو الصيغة والمراد بالصيغة الصورة حقيقة او حكما بان تكون لازمة للكلمة  
 كالصورة فان احد الامور الثلاثة لازم لان فعل التفضيل فكان لازم بمنزلة الصورة للثلاثة فلا يخرج نحو آخر فانه  
 معدول عن الآخر اُخر من بمعنى الجماعة وكذا سحرة انه معدول عن السحران الالف والام في المفرد الذي  
 صار علما بالغلبة لازمة له بمنزلة الصورة و لا يراد مطلق الصورة بل الصورة الاصلية اي التي يقتضى الاصل  
 والقاعدة ان يكون ذلك الاحم عليها ثم المراد بالخروج الخروج النحوي اي ما يبحث عنه في النحو بدليل  
 ان العدل من مصطلحات النحاة فخرج المشتقات كلها و لا يراد المصدر الميمي ايضا بل خرج التغيرات  
 التصريفية باسرها قياسية او شاذة لكنه بقي الترخيم والتقدير ونحوه لعدم دخول المقدر في الصيغة فلا يصدق عليه خروجه  
 تغير المادة لا خروجها عن الصيغة وخروج التقدير ونحوه لعدم دخول المقدر في الصيغة فلا يصدق عليه خروجه  
 عن صيغته الاصلية او المراد الخروج التصريفي لا المعنى ولا للتخفيف فلا يرد التغيرات التصريفية باسرها قياسية  
 او شاذة وكذلك التصغير ونحوهما • واما نحو يرم الجمعة في صمت يوم الجمعة فليس بمعدول لعدم  
 كون في داخله في الصيغة لجواز الفصل بالحرف الزائد بخلاف لام التعريف و لا متضمن لان معنى في يفهم  
 بتقديرها لا بنفس قوله يوم الجمعة ونحوه لا رجل متضمن للحرف لا معدول واخر معدول لا متضمن وامس معدول  
 و متضمن لدخول اللام في الصيغة وبقاء معنى التعريف بعد العدل فبين العدل والعدل والتضمن عموم من وجه  
 ثم انا نعلم قطعا اهم اما وجدوا ثلث و مثلت و آخر و جمع و عمر غير منصرفات و ام يجدوا فيها سببا ظاهرا غير  
 الوصفية او العلامية احتاجوا الى اعتبار سبب آخر و لم يصح للاعتبار الا العدل فاعتبروا و جعلوها غير منصرفات  
 للعدل و سبب آخر ولكن لا بد في اعتبار العدل من امرين احدهما وجود اصل الاسم المعدول و ثانيهما  
 اعتبار اخراجه عن ذلك الاصل ان لا يتحقق الفرعية بدون اعتبار ذلك الاخراج ففي بعض تلك الامثلة يوجد  
 دليل غير منع الصرف على وجود الاصل المعدول عنه فوجده محقق بلا شك وفي بعضها لا دليل يوجد  
 عليه الا منع الصرف فيفرض له اصل ليتحقق العدل باخراجه عن ذلك الاصل فانقسم العدل الى الحقيقي  
 و التقديري فقوله تحقيقا معناه خروجا كائنا عن اصل محقق يدل عليه دليل غير منع الصرف و قوله تقديرا  
 معناه خروجا كائنا عن اصل مقدر مفروض يكون الداعي الى تقديره منع الصرف لا غير فاشار بهذا القول  
 الى تقسيم العدل الى هذين القسمين وليس هذا القول داخلا في التعريف مثال الحقيقي ثلث و

مثلت و الدليل على ان اصلها ثلثة ثلثة مدلا عنه هو ان في معناها تكرارا دون لفظها و الاصل انه اذا كان المعنى مكررا كان اللفظ ايضا مكررا كما في جاءني القوم ثلثة ثلثة و مثال التقديري عمرو زور عدلا عن عامر و زافر فانهما لما وجدوا غير منصرفين و لم يوجد سبب منع صرفهما ظاهرا الا العلمية اعتبر العدل و لما كان اعتبارا موقوفا على وجود اصل و لم يكن فيهما دليل على وجوده غير منع الصرف قدر ان اصلهما عامر و زافر هكذا يستفاد من شرح الكافية •

**المعدول** هو عند النحاة الاسم المضرج عن صيغته الاصلية كما عرفت في العدل •

**المعدولة** عند الشعراء هي حرف عطل و حرف عطل آتت كه در وزن در نيدايد و ليكن فبشته شود چنانكه راو خود و خورد و هامي چه و كه و سه كما وقع في جامع الصنائع • و عند المنطقيين قضية حملية موضوعها او محمولها عدمي او كلاهما عدميان و تسمى مغيرة و غير محصلة ايضا و المراد بالعدمي ما يكون السلب جزوا من مفهومه و الاولى ابي ما يكون موضوعه عدميا معدولة الموضوع نحو اللاحى جماد و الذاذية معدولة المحمول نحو الجماد لا عالم و الذاذية معدولة الطرفين نحو اللاحى لا عالم و هذا اولى مما قيل بالعدمي ما يكون حرف السلب جزوا من طرف لعدم شموله للفظ غير و كذا لا يشتمل المعدولة المعقولة نحو زيد اعمى فانها معدولة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ و لشموله للفحو للاجماد حي اذا سمي بالاجماد شخص فانها محصلة و ان كان حرف السلب جزوا منه بخلاف ما اذا فسر العدمي بما يكون السلب جزوا من مفهومه بانه يشتمل الصورتين الالديين و لا يشتمل الصورة الثالثة و لا يرد سالبه المحمول لان السلب فيها ليس جزوا لشيى من طرفيها بل خارجا عنهما و يقابل المعدولة المحصلة و هي قضية حملية موضوعها و محمولها كلاهما وجوديان نحو زيد قائم و كل منهما موجبة و سالبة - و قيل الحملية التي موضوعها و محمولها وجوديان ان كانت موجبة صويت محصلة و ان كانت سالبة صويت بسيطة و العبرة في ايجاب القضية و سلبها بايقاع النسبة و رفعها لا بطرفيها سامتى كانت النسبة واقعة كانت القضية موجبة و ان كان طرفاها عدميين و متى كانت مرفوعة كانت سالبة و ان كان طرفاها وجوديين و الفرق بين الموجبة المعدولة و السالبة المحصلة ان القضية ان كانت ثنائية و تقدمت الرابطة على حرف السلب كانت موجبة معدولة و ان تاخرت كانت سالبة محصلة و ان كانت ثنائية فلا فارق الا الذية او الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب المعدول و بعضها بالسلب المحصل كتخصيص لفظ غير بالمعدول و ليس للسلب • و قيل الفرق بين الايجاب المعدول و السلب المحصل ان الايجاب المعدول عدم شىى عما من شأنه ان يكون له ذلك الشىى وقت الحكم و السلب المحصل عدم شىى عما ليس من شأنه ذلك الشىى في ذلك الوقت لعدم اللحمة من الطفل سلب و عن غيره ايجاب • و منهم من فسر باءم من هذا و قال الايجاب المعدول عدم شىى عما من شأنه ذلك الشىى في الجملة سواء كان وقت الحكم او قبله او بعده و السلب المحصل عدم شىى عما ليس من

شانه ذلك الشيء اِلا فعدم اللحية من الطفل اِجابها وعن المرأة سلب • ومنهم من فسروا باسم منه وقالوا  
اِجاب المعتدل عدم شيء مما من شانه او شان نوعه او جنسه القريب ان يتصف بذلك الشيء فعدم  
اللحية من الحمار اِجاب وعن الشجر سلب • ومنهم من بلغ الغاية في التعميم وقالوا اِجاب المعتدل عدم  
شيء مما من شانه او شان نوعه او جنسه القريب او البعيد ان يكون له ذلك الشيء فعدم اللحية  
عن الشجر اِجاب و عدم الموضوع للجوهر سلب اذ ليس ذلك من شانه ولا من شان نوعه ولا جنسه اذ  
لا جنس له هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حاشية الحاشية الجالدية وغيرها •

**الاعتدال** هو عند اهل العروض الزحاف الذي يقع في جميع البيت كما مر في فصل الغاء من  
باب الزاء المعجمة في لفظ الزحاف • وَاَعْتَدَالَ المزاج عند الاطباء مع اقسامه مجيء في لفظ المزاج في فصل  
الجيم من باب الميم • و الاعتدال الربيعي و الخريفي مر ذكرهما في بيان دائرة البروج في فصل الزاء  
من باب الدال المهملتين •

**المعتدل** كسر الدال المهملة عند الشعراء هو البيت الذي يحتمل في دائرة كما سبق في فصل التاء المثناة  
الفرقانية من باب الباء الموحدة و عدد المحاسبين هو العدد المساري و قد سبق في فصل الدال المهملة •  
**المتعادلان** من الاعداد المتساويان و قد يطلق على عددين يكون مجموع اجزاء احدهما المفردة  
مساويا لمجموع اجزاء الآخر منهما و قد سبق في فصل الدال من هذا الباب •

**التعديل** في اللغة التسوية و تعديل الاركان عند اهل الشرع تصكين الجوارح في الركوع و السجود  
و القومة و الجلسة قدر تسوية و يطلق على كل فانه صار كاسم جنس كذا في جامع الرموز في فصل صفة  
الصلوة • و التعديل عند الرياضيين يطلق على معان منها ما ذكره بعض المحاسبين كما مر في لفظ الجبر في  
فصل الزاء المهملة من باب الجيم و افظ الرد في فصل الدال من باب الزاء المهملتين و منها التعديل الاول و يسمى  
بالاختلاف الاول ايضا لانه اول تفاوت وجد و يسمى بالتعديل المفرد ايضا لانفراد عن غيره بخلاف  
التعديل الثاني فانه مخلوط بالاول هذا عند اهل الهيئة و اهل العمل منهم ابي اصحاب الزيجات يسمونه  
بالتعديل الثاني لتاخره بحسب العمل عن التعديل الثالث الذي يسمونه تعديلا اول و هو قوس بين الوسط  
و التقويم قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجغيني هذا في الشمس و القمر صحيح و اما في المتكيرة فلما بين  
الوسط المعدل و التقويم هو التعديل الاول و اما ما بين الوسط الغير المعدل و التقويم فلا يسمى عندهم باسم فالظاهر  
اِذ اراد المصنف بالوسط الوسط المعدل اى المعدل بالتعديل الثالث • و زاوية التعديل و قد تسمى بالتعديل  
ليضا كما استفاد من شرح التذكرة للعلي البرجندي هي الحادثة على مركز العالم بين خطين خارجين  
منه احدهما سطحي و الآخر تقويمي و هذا هو قول المحققين منهم و مقدار هذه الزاوية هو قوس التعديل لكن  
مقدار الزاوية قوس فيما بين ضلعها موترة لها من دائرة مركزها رأس الزاوية و هذا هو الحق • و قيل القوس

الواقعة من فلك البروج بين طرفي الخطين أي الخط الخارج من مركز الخارج و الخط الخارج من مركز العالم المارين بمركز الشمس المنتهيين إلى دائرة البروج هي تعديل الشمس و لما كان الخطان المذكوران متقاطعين عند مركز الشمس كان هناك زاويتان متقابلتان متساويتان احدهما فوق مركز الشمس و تسمى زاوية تعديلية و الاخرى تحت مركز الشمس و تسمى ايضا بزاوية تعديلية لكونها مساوية للاولى و هذا القول ليس بصحيح و ان شئت وجهه فارجع إلى كتب علم الهيئة أعلم ان الشمس اذا كانت صاعدة أي متوجهة من الحضيض إلى الارج يزداد هذا التعديل على وسطها فالمجموع هو التقويم و اذا كانت هابطة أي متوجهة من الارج إلى الحضيض ينقص هذا التعديل من الوسط فالباقي هو التقويم و ليس في الشمس سوى هذا تعديل آخر • و اما الخمسة المتغيرة فيزداد فيها التعديل على الوسط اذا كانت هابطة و ينقص عنه اذا كانت صاعدة فالمجموع او الباقي هو التقويم و الحال في القمر بالعمس و دلائل هذه المقدمات تطلب من كتب الهيئة و غاية هذا التعديل بقدر نصف قطر التدوير و منها التعديل الثاني و يسمى بالاختلاف الثاني ايضا و هو القوس المذكورة أي التعديل الاول باعتبار اختلافها في الروية صغرا و كبرا بحسب بعد مركز التدوير عن مركز العالم و قربه منه و ذلك لان مركز التدوير اذا كان في حضيض الحاصل فنصف قطره بسبب قربه من مركز العالم يرى اكبر و اذا كان في اوج الحاصل فنصف قطره بسبب بعده عنه يرى اصغر فذلك تختلف القوس المذكورة و هذا الاختلاف يلحق الاختلاف الاول بقدر ذلك الاختلاف في نصف القطر فينقص منه اذا كان مركز التدوير ابعد من البعد الاوسط و يزداد عليه اذا كان اقرب منه و يكون بعد ذلك أي بعد نقصه عن الاختلاف الاول او زيادته عليه تابعا له أي للاختلاف الاول في الزيادة و النقصان على الوسط و هذا عند من وضع مراكز تدوير المتغيرة في البعد الاوسط و استخراج الاختلاف الاول منها فيه فان الاختلاف الثاني فيها قد يكون بحسب البعد الابعد فيكون ناقصا عن الاختلاف الاول و قد يكون بحسب البعد الاقرب فيكون زائدا عليه • و اما عند من وضع مراكز تدويرها في الارج و استخراج الاختلاف الاول منها فيه فلا محالة يزيد الاختلاف الثاني دائما على الاول و هكذا الحال في القمر فان اختلاف الاول للقمر انما وضع في الارج الذي هو البعد الابعد ثم ان ما حصل من زيادة الاختلاف الثاني على الاول او ما بقي بعد نقصه منه يسمى تعديلا معدلا أعلم ان هذا الاختلاف في المتغيرة يسمى ايضا اختلاف البعد الابعد و الاقرب لاشتماله عليهما فهو اما على سبيل التغليب و اما على انه اختلاف بعد هو ابعد من البعد الاوسط او اقرب منه و هذا بخلاف ما في القمر فانه يسمى اختلاف البعد الاقرب فقط اما لتغليب اقرب الابعاد اعني الحضيضية على سائرهما و اما لانه اختلاف بعد هو اقرب من البعد الارجي و قيل غاية الاختلاف الثاني اختلاف البعد الاقرب و هو الموافق لما ذهب اليه صاحب المجسطي و من تبعه من اصحاب الزيجات من تسمية الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض باختلاف البعد

الاقرب وقد يسمونها بالاختلاف المطلق ايضا هذا • وقد قيل ان اهل الهيئة يسمون الاختلاف الثاني مطلقاً  
 سواء كان مركز التدوير في الحضيض او لم يكن اختلاف البعد الاقرب لمادل البرهان على وجوده و ان لم يعرفوا  
 مقداره و اما اهل العمل اي اصحاب الزيجات فيسمون الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض  
 اختلاف البعد الاقرب لانه معلوم عندهم موضوع في الجدول و اما في سائر المنازل فهو غير معلوم لهم  
 و لا بموضوع في الجدول لجزء جزء الاغايته فانها مستخرجة لسهولة تظهر في العمل فلهذا لم يسموه في سائر المنازل  
 باسم و توضيح السهولة التي ذكرناها انهم استخرجوا الاختلافات الثانية لنقطة التماس بحسب كون مركز التدوير  
 في الابعاد المختلفة ونقلوها الى اجزاء يكون الاختلاف الثاني لنقطة التماس عند كون مركز التدوير في  
 الحضيض اعني غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس بتلك الاجزاء ستين دقيقة و سموها دقائق الحضيض  
 و وضعوها بازاء اجزاء المركز كما انهم وضعوا الاختلاف الاول و غاية الاختلاف الثاني لاجزاء التدوير معا بازاء اجزاء  
 الخاصة المعدة و قد تقرر ان نسبة غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس الى غاية الاختلاف الثاني لجزء  
 مفروض كنسبة الاختلاف الثاني لنقطة التماس عند كون التدوير في بعد غير الحضيض اعني كنسبة دقائق  
 الحضيض الى الاختلاف الثاني لذلك الجزء في ذلك البعد و لما كان المقدم في النسبة الاولى واحدا اعني  
 ستين دقيقة و قسمة المضروب عليه و عددها سواء بقاعدة الاربعة المتناسبة اذا ضرب غاية الاختلاف الثاني  
 للجزء المفروض في دقائق الحضيض و هما معلومان من الجدول و يكون الحاصل الاختلاف الثاني لذلك الجزء  
 بحسب البعد المفروض فيحصل بهذا العمل الاختلافات الثانية لاجزاء التدوير بحسب كونها في الابعاد  
 المختلفة من غير ان يحتاج الى وضع جميعها في الجدول \* فائدة \* قد فسّر صاحب التذكرة و شارحوها  
 الاختلاف الاول و الثاني بالزوايا الحاملة عند مركز العالم لا بالقوس و الامر في ذلك سهل فان الزوايا انما  
 تقدر بالقوسي المتوترة لها فيجوز ان يفسر الاختلاف الاول بقوس بين الوسط و التقويم و ان يفسر  
 بزوايا حادثة على مركز العالم بين خطين الخ فان المال واحد كما لا يخفى \* فائدة \* هذا الاختلاف  
 هو الاختلاف الاول بعينه في الحقيقة سواء كان مركز التدوير في البعد الابعد او لم يكن الا انهم لما ارادوا وضع  
 التعديل في الجدول فرضوا مركز التدوير في بعد معين و استخرجوا مقادير زوايا التعديل بحسب  
 ذلك البعد و وضعوها في جدول و استخرجوا ايضا تفاسير التعديلات بحسب وقوع مركز التدوير  
 في ابعاد آخر بقاعدة مذكورة سابقا و يجمعون هذا التفاسير مع التعديل المذكور او ينقصونه منه ليحصل  
 التعديل بحسب ما هو الواقع في البعد المفروض بفرض بطليموس و من تابعه مركز التدوير القمري ثابتا  
 في الارج و سموها تلك الزوايا عند كونه في الارج بالاختلاف الاول و الزيادات عليها في سائر المنازل بالاختلافات  
 الثانية • و بعض اصحاب الزيجات فرض مركز تدويره ثابتا في الحضيض و استخرج مقادير الزوايا و يسمى  
 النقصانات عنها في سائر المنازل بالاختلافات الثانية • و بعضهم فرضه ثابتا في البعد الاوسط و يسمى الزيادات

فى النصف الحضيضي والنقصانات فى النصف الاربعي بالاختلافات الثانية ولا مشاحة فى الاصطلاحات والغرض من جميع ذلك تسهيل الامر على اهل العمل والا فالخلاف بحسب الواقع واحد والايق بعلم الهيئة انما هو ذكر هذا الاختلاف واما تشقيصه الى الاختلاف الاول والثاني فلائق بكتب العمل ابي الزيجات كما لا يخفى لكن جميع اهل الهيئة ذكروا هذين الاختلافين هكذا ذكر العلي البرجندي فى شرح التذكرة و حاشية الجعفي ومَنها التعديل الثالث و يسمى بالاختلاف الثالث ايضا و اهل العمل يسمونه بالتعديل الاول سواء كان فى القمر او فى غيره لتقدمه على الاولين بحسب العمل كذا فى شرح التذكرة و هو يطلق على معنيين احدهما تعديل المركز لتعديله به و الثاني تعديل الخاصة لتعديله به و يسمى ايضا فضل ما بين الخاصتين كذا فى شرح التذكرة ايضا فتعديل المركز هو قوس من الممثل فى المتحيرة و من المائل فى القمر محصورة بين طرف خط وسطى و خط المركز المعدل ابي المخرج من مركز العالم المار بمركز التدوير الى الممثل او المائل و تعديل الخاصة هو قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية والوسطية \* و توضيح ذلك انه اذا اخرج خطان احدهما من مركز العالم الى مركز التدوير و الآخر من مركز معدل المسير اليه فبعد اخراجهما يحصل عند مركز التدوير اربع زوايا اثنتان منها حادتان متساويتان فالتى فى جانب الفوق يعتبر مقدارها من منطقة التدوير و هو قوس منها ما بين الذروتين من الجانب الاقرب و تسمى تعديل الخاصة و التى فى جانب السفلى يعتبر مقدارها من منطقة الممثل و ذلك بان يخرج من مركز العالم خط مواز للخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و يخرجان الى سطح الممثل فالقوس الواقعة من الممثل بين طرفي هذين الخطين من الجانب الاقرب هي مقدار تلك الزاوية و تسمى تعديل المركز فاذا كان مركز التدوير فى النصف الهابط كانت الزاوية الحاصلة عند مركز معدل المسير من الخيطان من احدهما الى الارج و الآخر الى مركز التدوير اعظم من الزاوية الحاصلة عند مركز العالم بقدر تعديل المركز و فى النصف الصاعد الامر بالعكس فلذلك ينقص عن المركز ابي عن مركز التدوير فى النصف الهابط و يزداد عليه فى النصف الصاعد ليحصل المركز المعدل ثم نقول ان تقاطع الخط المار بمركز التدوير مع اعلى منطقتة كان اقرب الى الارج ان كان خارجا عن مركز العالم و ابعد عنه ان كان خارجا عن مركز معدل المسير فان كان مركز التدوير هابطا يزداد عليه تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية التى هي معلومة فى كل حال لان حركات التدوير معلومة لكونها على وتيرة واحدة و فى النصف الاخر ينقص منها لتحصل الخاصة المعدلة المسماة بالخاصة المرئية التى بها يعلم التعديل الاول والثاني \* و لما كان ما بين الذروتين فى المتحيرة مساويا لما بين الخط الوسطى و خط المركز المعدل لتساوي الزاويتين الحادتين الحاصلتين عند مركز التدوير من اخراج هذين الخطين كما عرفت لم يحتج فى استخراج تقويمها الى تعديل ازيد من الثلاثة ابي تعديل المركز و التعديل الاول والثاني وكان تعديل المركز و الخاصة فيها واحدا \* و لما كان خط الوسط و خط المركز

المعدل في القمر ينطبق احدهما على الآخر ابدا لكون حركة تدوير القمر متشابهة حول مركز العالم لم يحتاج في القمر الى تعديل المركز بل الى تعديل الخاصة والتعديلين الاولين هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي وانه لهذا التساوي والانطباق قال صاحب التذكرة في بيان التعديل الثالث للقمر وسمى هذا التعديل تعديل الخاصة وقال في بيان التعديل الثالث للمتغيرة وسمى هذا التعديل تعديل المركز والخاصة وقال شارحه اي العلي البرجندي انما سمي بتعديل المركز والخاصة لتعديلهما به \* فائدة \* حال هذا التعديل في القمر في زيادته على الخاصة الومطية ونقصه منها كحال المتغيرة لان حركة اعلى تدوير القمر وان كانت مخالفة لحركة اعلى تدوير المتغيرة لكن مركز معدل المصير في المتغيرة فوق مركز العالم ونقطة المحاذاة في القمر تحت مركز العالم بالنسبة الى الوجة ومنها تعديل الخقل وهو التفاوت بين بعد موضعي القمر من منطقتي الممثل والمائل عن العقدتين وسمى الاختلاف لرباع ايضا واهل العمل يسمونه التعديل الثالث ايضا وذلك لانهم سمو الاختلاف الثالث والاول بالتعديل الاول والتعديل الثاني فسموا هذا والتعديل الثالث ويعتبر ذاك التفاوت اذا اريد تحويل موضعه اي موضع القمر من المائل الى موضعه من الممثل ولما يحتاج الى عكسه ولهذا اي لكون الاحتياج الى عكسه قليلا يسمى هذا التحويل في كتب العمل نقل القمر من المائل الى البروج هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة \* وقال في حاشية الجفميني توضيحه ان وسط القمر ماخوذ من منطقة المائل لانه اذا اخذ ذلك من منطقة البروج لا يكون متشابهة وان اتحد مركزا هما لاختلاف منطقتيهما فاذا مرت دائرة عرض بمركز التدوير تقاطع منطقة البروج على قوائم فيحدث من قوس العرض ومن القوسين الكائنتين من المائل والممثل اللتين مبدأهما العقدة ومنتاهما دائرة العرض المذكورة مثلث زاوية تقاطع العرضية مع الممثل فيه قائمة وزاوية تقاطعها مع المائل حادة والقوس من المائل التي هي الوسط اعظم من القوس التي هي من الممثل اعني التقويم والتفاوت بينهما يسمى تعديل النقل ان به ينقل مقدار القوس من المائل الى القوس من الممثل فان كان الوسط من الربع الاول والثالث اعني مؤخرا عن احدي العقدتين ينقص تعديل النقل منه وان كان من الربعين الآخرين يزداد عليه لتحصل القوس من الممثل وهذا التفاوت ليس شيا واحدا دائما بل اذا صار مركز التدوير الى بعد ثمن من العقدة تقريبا صار هذا التفاوت في الغاية وبعد ذلك يتناقص الى ان يباغ مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين وحينئذ يزعم التفاوت وقال في شرح التذكرة اعلم انه ذكر المحقق الشريف تبعا لصاحب التحفة ان تعديل النقل هو القوس الواقعة من الممثل بين تقاطعي الممثل مع الدائرتين المارتين بمركز القمر احدهما تمر بقطبي الممثل والاخرى بقطبي المائل وهو محور منها تعديل النهار وهو قوس بين مطالع جزء من اجزاء فللك البروج بخط الاستواء وبين مطالعه بالبلد وذلك لان اجزاء فللك البروج مطالع في خط الاستواء وكذا لها مطالع في

الإفاق المائلة و بين المطالعين تفاوت و هذا التفاوت يسمى تعديل النهار و تعديل نهار نقطة الانقلاب يسمى بتعديل النهار الكلي أعلم أن قوس فضل مطالع الامتواء على مطالع البلد و قوس فضل مغارب البلد على مغارب الاستواء في الأفاق الشمالية متساويتان فإذا زيدتا على نهار الاستواء حصل نهار البلد و إذا نقصنا عن نهار البلد كان الباقي نهار الامتواء و كذا الحال في الأفاق الجنوبية إلا أن الأمر فيها على عكس ذلك في الزيادة و النقصان كما يظهر بادننى تأمل فتعديل النهار في الحقيقة هو مجموع القوسين و احدهما التي هي قوس فضل المطالع على المطالع لكن القوم اطلقوا تعديل النهار عليها ان بها يعرف التعديل و توضيحه يطلب من شرح الملخص للسيد السند و منها تعديل الايام بلياليها و هو التفاوت بين اليوم الحقيقي و اليوم الوسطي كما يجيء في فصل الميم من باب اياء المثناة التحتانية و منها اسم عمل مخصوص يعلم به التعديلات و غيرها المجهولة ابي غير المسطورة في حداول الزيجات • در سراج الاستخراج گوید اگر از جدول تعديل حصه تعديل عددی خواهند که در سطر عدد موجود نباشد دو عدد متوالی در سطر عدد بجویند بر وجهی که عدد اول کمتر از عدد مطلوب الحصة بود و دوم بیشتر پس تفاضل میان دو حصه عدد آن دو عدد بگیرند و در تفاضل میان عدد اول و عدد مفروض ضرب کنند و حاصل را بر تفاضل میان هر دو عدد قسمت کنند و خارج قسمت را بر حصه عدد اقل افزایشند تا مطلوب حاصل شود و این عمل را تعديل خوانند و اگر حصه معلوم باشد و عدد آن مجهول دو حصه متوالی طلبیم یکی از عدد معلوم کمتر باشد و دیگری بیشتر پس تفاضل ما بین هر دو عدد را در تفاضل میان حصه مقدم و حصه معلوم ضرب کنیم و حاصل را بر تفاضل که نهاده باشد میان هر دو حصه معلوم قسمت کنیم و خارج را بر عدد اقل افزایشیم تا عدد مجهول معلوم گردد و این عمل را تقویس گویند چراکه ازین عمل قوس آن حصه معلوم شود و این طریق در استخراج طوابع از مطالع بکار آید انتهى • و قریبست باین عمل عمل تعديل که در اسطرلاب میکنند و مبني هر دو عمل بر اربعة متخاسبه است و تحقیق این عمل از بدست باب و شرح آن معلوم باید کرد •

**المعدل بفتح الدال المشددة عند اهل الهيئة هو ما وقع فيه التعديل يعال وسط معدل و تعديل**

معدل وخاصة معدلة •

**والمعدل بكسر الدال المشددة يطلق عندهم على منطقة الفلك الاعظم و يسمى معدل النهار والفلك**

المستقيم ايضا كما مر في لفظ الدائرة في فصل الراد من باب الدال المهملتين • و معدل المسير عندهم هو الدائرة التي تشابه حركات المتحيرة بالقياس اليها بيانه ان مركز كرة اذا كان متحركا على محيط دائرة حركة بسيطة غير مختلفة فلا بد هناك من امور ثلاثة الاول تساري ابعاد مركز تلك الكرة عن مركز تلك الدائرة والثاني تشابه الحركة حول مركز تلك الدائرة على معنى ان المتحرك بتلك الحركة يقطع في ازمنة متسارية قسما متساوية من محيط تلك الدائرة و تحدث عند مركزها زوايا متساوية والثالث محاذاة قطر من انطار الكرة



المتحركة بمركز الدائرة بان يكون ذلك القطر دائما منطبقا على الخط الخارج من مركز الدائرة الواصل الى محيط تلك الكرة بعد مروره بمركزها كان ذلك الخط يدبر الكرة حول مركز الدائرة فنقول مراكز تدوير المتحيرة والقمر متحركة على مناطق الحوامل و ابعاد تلك المراكز عن مراكز الحوامل متساوية دائما و اما محاذاة القطر و تشابه الحركة فليس شبيها منهما بالقياس الى مراكز الحوامل فان مراكز التدوير اذا كانت على الارج او الحضيض فهناك اقطار منها تنطبق على الخط المار بمركز العالم و الحامل و التدوير و هذه الاقطار لا تبقى منطبقا على هذا الخط اذا زابت عن الارج او الحضيض و لا تبقى على صوب مركز العالم و لا على صوب مركز الحامل بل هي على صوب نقطة اخرى من ذلك الخط المار بمركز العالم و الحامل و البعد الابد و الاقرب و تلك النقطة التي يحاذيها القطر بعد المزيلة بل دائما تسمى في القمر نقطة المحاذاة و في المتحيرة مركز الخط المدير و مركز الفلك المعدل للمسير و قد يطلق عليه نقطة المحاذاة ايضا فعلى هذا هذه النقطة تسمى في الجميع باسم واحد الا انها في المتحيرة تختص باسم آخر فهذه النقطة المذكورة يحاذيها القطر اي يسامتها دائما كيف ما دارت التدوير اعني انه لو اخرج من هذه النقطة خطوط الى مراكز التدوير منتهية الى محيطاتها يكون كل خط منها منطبقا على القطر المذكور للتدوير لا ينفك ذلك الخط عن ذلك القطر و انطباقه عليه كيف ما دار التدوير و على اي وضع كان فكان خط خرج من كل واحدة من هذه النقط الى مركز تدوير من هذه التدوير و ادارة حول تلك النقطة و هذا الخط في المتحيرة يسمى الخط المدير لادارته مركز التدوير حول النقطة المذكورة و الدائرة التي ترسم من دوران هذا الخط مع مركز التدوير تسمى الفلك المعدل للمسير اما تسميتها بالفلك فمجاز و اما تسميتها بالمعدل للمسير فلانه يعدل مسير المتحيرة بالقياس اليها بمعنى ان المتحيرة تقطع مراكز تدويرها من محيط هذه الدائرة قسما متساوية في ازمدة متساوية و انت تعلم ان الخط المدير يفصر و يطول باعتبار بعد مركز التدوير عن مركز معدل المسير و قرب منه فلا يرسم منه دائرة مركزها تلك النقطة و الحق ان يقال تتوهم دائرة حول تلك النقطة متساوية لمنطقة الحامل في سطحها فهذه الدائرة تسمى بالمعدل للمسير لتشابه الحركة بالقياس الى مركزها و محيطها و ان كان مركز التدوير يقرب من مركزها و يبعد عنه و لم يكن ايضا على محيطها دائما ان تشابه الحركة حول مركز دائرة لا يوجب كون المتحرك على محيطها بل يكفي في ذلك محاذاة لمحيطها و فرض التساوي امر استحسانى ان لو ترهمت اصغر من الحامل او اكبر منه لم يتفارت المقصود و يذمغي ان تكون هذه الدائرة في سطح منطقة الحامل و الاصدق على دوائر غير متناهية و لم يعتبر مثل هذه الدائرة في القمر ان لا يعتبر مسير مركز تدويره بالنسبة الى هذه الدائرة لتشابه حركة مركز تدويره عند مركز العالم و بعضهم اعتبر دائرة يكون مركزها نقطة المحاذاة على قياس المتحيرة و سماها فلك المحاذاة و بالجملة فقد اتمرت الامور الثلاثة في المتحيرة الى نقطتين فالتساوي اي تساوي الابعاد

بالنسبة الى مركز الحامل و محاذاة القطر و تشابه الحركة كلاهما بالقياس الى معدل المسير و في القمر الى ثلثي نقط فتمساوي البعد مع مركز الحامل و محاذاة القطر مع نقطة المحاذاة و تشابه الحركة عند مركز العالم و هذه من غوامض علم الهيئة اعلم ان نقطة المحاذاة في القمر مما يلي الحضيض بعدها عن مركز العالم كبعد مركز الحامل مما يلي الارجح عن مركز العالم و مركز المعدل للمسير في المتكيرة سوى عطارن فوق مركز الحامل بعده عن مركز الحامل كبعد مركز الحامل عن مركز العالم و مركز معدل المسير لعطارن في منتصف ما بين مركز العالم و مركز المدبر هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في شرح الملخص و عبد العلي البرجندي في حاشية الجعدي •

**العزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة** در لغت بیکار کردن کسی را و جدا کردن و انزال کردن خارج فرج • و نزد بعضی بلفظ آنست که کلام درخواندن بزبان نرمد مثاله • شعر • هان ای امام امین هان ای همام مهبین • صائیم و آن مه ما با ما بیا و نه بین • و این از مخترعات امیر خسرو دهلویست کذا فی جامع الصنائع •

**العزلة** سبق تفسيرها في لفظ الخلوة في فصل الواو من باب الخاء المعجمة •

**المعزلة** فرقة من كبار الفرق الاسلامية و هم اصحاب واصل بن عطاء الغزالي اعتزل عن مجلس الحسن البصري و ذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج و جماعة اخرى يروجون الكبائر و يقولون لانصر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لذا ان نعتقد ذلك فتفكر الحسن و قبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا و لا كافر مطلقا فاثبت المعزلة بين المذلتين و قال اذا مات متركب الكبيرة بلا توبة خلد في النار ان ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة و فريق في السعير لكن يخفف عليه و يكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عدنا واصل فلذلك متي هو و اصحابه معزلة و يلقبون ايضا بالقدريّة لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم و انكارهم القدر فيها و المعزلة لعبوا انفسهم باصحاب العدل و التوحيد لانهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده و يجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا و جعلوا هذا عدلا و قالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة و جعلوا هذا توحيدا و قالوا جميعا بان القدم اخص وصف الله تعالى و بنفي الصفات الزائدة على الذات و بان كلامه مخلوق محدث مركب من الحروف و الاصوات و بانه لا يرى في الآخرة و بان الحسن و القبيح عقليان و بانه يجب عليه تعالى رعاية الحكمة و المصلحة في افعاله و ثواب المطيع و عقاب العاصي ثم انهم بعد اتفانهم على هذه الامور اندرخوا عشيرين فرقة يكفر بعضهم بعضا الواسلية و العمروية و الهذيلية و النظامية و الاسكانية و الجعفرية و البشرية و المزدانية

وآهشامية و الصالحية و الحابلية و الحديبية و المعمرية و الثمامية و الخياطية و الجاحظية و الكعبية و الجبائية و البهشية و الامارية هكذا في شرح المواقف •

**العضلة** بفتح العين و الضاد المعجمة هي كل عضو معها لحم كذا في القاموس • و في المقامد هي عضو مركب من العصب و من جسم شبيه بالعصب ينبت في اطراف العظام و يسمى رباطا انتهى • و في العلمي حاشية هداية الحكمة هي جسم مركب من العصب و الرباط و اللحم • و في بحر الجواهر هي جسم مركب من العصب و الرباط و اللحم الاحمر و الغشاء و عظامه مكرره دو عضلة كج اند كه بآن دهان كشاده شود و عضلتا الظهر دو عضله است كه پشت را بجاذب خلف دو تا ميگذد و عضلتان عريضتان دو عضله است بر رخساره از هر جانب يكي بعضي از حرکتهاي لب باين دو عضله است • صاحب ذخيره گويد عدد عضلهای بدن آدمي بقول امح پانصد و پانزده است و شيخ گويد كه پانصد و بيست و نه است •

**المعضل** اسم مفعول من أعضله اي أعتى و هو عند المحدثين حديث سقط من سنده اثنان فصاعدا كقول مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سواء سقط الصحابة و التابعي او التابعي و تبعه او غيرها و سواء كان السقوط من موضع واحد او اكثر على ما قال ابن الصلاح كذا في خلاصة الخلاصة وهكذا في التلويح حيث قال ان ترك الراوي واسطة فوق الواحد فمعضل انتهى و منه قول المصنفين قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا و منه حذف لفظ النبي عليه الصلوة والسلام و الصحابي معا و وقف المتن على التابعي كقول الامش عن الشعبي يقال للرجل يوم القيمة عمات كذا و كذا الحديث فعلى هذا لا يشترط في المعضل التوالي ولا السقوط من وسطه او آخرة او اوله و صاحب النخبة اعتبر قيد التوالي و قال المعضل ما سقط من سنده اثنان فصاعدا على التوالي من اي موضع كان • و ذكر في مقدمة شرح المشكوة قيد التوالي و السقوط من وسط الامتداد قال اكر سقوط از انشاء اسناد است پس اكر ساقط باشد دو راوي متوالي و يبي هم آنرا معضل خوانند و قال القسطلاني المعضل ما سقط من رواه قبل الصحابي اثنان فاكثر مع التوالي كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا •

**التمطيل** باطاء المهملة نزل بلغاء تسمى امت از حذف و آن آنست كه منشي يا شاعر نثري يا نظمي نويسد كه تمام حروف او معطل بود يعني هيچ از حروف او نقطه دار نباشد مثاله • شعر • محمد احمد و محمود عالم • محمد سرور و سردار عالم • كذا في مجمع الصنائع • و معطل ذو القوافي را نيز گویند كما يجيى في نصل الواو من باب القاف و حرف عطل آنست كه در وزن در نيايد و ليكن نبشته شود و آنرا معدوله نيز گویند چنانكه گذشت و معطل نزل اهل شرع كافر ي را گویند كه اعتقاد بوجود باري تعالى نداشته باشد و يجيى في لفظ الكفر في فصل الرء المهملة من باب الكاف •

**العقل** بالفتح و سکون القاف يطلق على معان منها اسقاط الخامس المحرك كذا في عنوان

العرضة \* وفي رسالة قطب الدين العرخصي العقل اسقاط الخامس بعد العصب انتهى و المآل واحد الا ان الاول لقلة عمله اولى \* و در منتخب اللغات گوید عقل ساقط کردن تاست از مفاعلتن و على هذا اصطلاح اهل العروض ومنها الشكل المعنى بالطريق في علم الرمل و منها عنصر الهواء اهل رمل باد را عقل نامند و باد اول را عقل اول نامند تا باد عتبة داخل را عقل هفتم نامند بترتيب وضع جدول ادوار در طالب و مطلوب چنانکه گذشت و اين اصطلاح اهل رمل امت و منها العقل صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشيته للشرح للمواقف في تعريف النظر و هو ادراك شئ لم يعرضه العوارض الجزئية الملحقة بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم و الكيف و الاين و الوضع و غير ذلك و حاصله ادراك شئ كلي او جزئي مجرد عن اللواحق الخارجية و ان كان التجرد حصل بالتجريد فان المجرات كلية كانت او جزئية معقولة بلا احتياج الى الانتزاع و التجريد و الماديات الكلية ايضا معقولة لكنها محتاجة الى الانتزاع و التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل و اما الماديات الجزئية فلا تعقل بل ان كانت صوراً تدرك بالحواس و ان كانت معاني فبالوهم التابع للحس الظاهري هكذا حقق السيد السند في حواشي شرح حكمة العين و مديها مطلق المدرك نفسا كان او عقلا او غيرهما كما يجيء في لفظ العلم و منها موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه و لا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن عن آلات جسمانية \* و بعبارة اخرى هو الجوهر المجرد في ذاته و فاعله اي لا يكون جسما و لا جسمانيا و لا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم \* و بعبارة اخرى هو جوهر مجرد غير متعلق بالجسم تعلق التدبير و التصرف و ان كان متعلقا بالجسم على سبيل التأثير فبقيد الجوهر خرج العرض و الجسم و بقيد المجرد خرج الهيولى و الصورة و بالقيد الاخير خرج النفس الناطقة و العقل بهذا المعنى اثبتته الحكماء و قال المتكلمون لم يثبت وجود المجرد عندنا بدليل فجاز ان يكون موجودا و ان لا يكون موجودا مواد كان ممكنا او ممتنعا لكن قال الغزالي و الراغب في النفس انه الجوهر المجرد عن المادة و منهم من جزم امتناع الجوهر المجرد و في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة هذا الجوهر يسميه الحكماء عقلا و يسميه اهل الشرع ملكا و في بعض حواشي شرح الهداية القول بان العقول المجردة هي الملائكة تسدر بالاسلام لان الملائكة في الاسلام اجسام لطيفة نورانية قادرة على افعال شانه متشكلة باشكل مختلفة و لهم اجنحة و حواس \* و العقول عندهم مجردة عن المادة و كان هذا تشبيهه يعني كما ان عندكم المؤثر في العالم اجسام لطيفة فكذلك عندنا المؤثر فيه عقول مجردة انتهى \* فأئدة \* قال الحكماء الصادر الاول من البارئ تعالى هو العقل الكل وله ثلاثة اعتبارات وجوده في نفسه و وجوبه بالغير و امكانه لذاته فيصدر عنه اي عن العقل الكل بكل اعتبار امر باعتبار وجوده يصدر منه عقل ثان و باعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس و باعتبار امكانه يصدر جسم و هو فاك الانلاك و انما قلنا ان صدرها عنه على هذا الوجه استنادا لاشرف الى الجهة الاشرف و الاخس الى

الاجس فانه احرى و اخلق و كذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث و نفس ثمانية و فلنك ثلث هكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة النامع من الاملاك اعني فلنك القمر و يسمى هذا العقل بالعقل الفعال و يسمى في لسان اهل الشرع بجبرئيل عليه السلام كما في شرح هداية الحكمة وهو المؤثر في هيرولي العالم السفلي المفيض للصور و النفوس و الاعراض على العناصر و المركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة من الحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية و ارضاءها و في الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في الاول جهتين و جودة و جعلوا علة التعقل و امكانه و جعلوا علة الفلك و منهم من اعتبر بدلها تعلقه بوجوده و امكانه علة تعقل و فلك و تارة اعتبروا فيه كثرة من وجوه ثلثة كما مر و تارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير و جعلوا امكانه علة لهيرولي الفلك و علمه علة لصورته و بالجملة فالحق ان العقول عاجزة عن درك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر • فائدة • قالوا العقول لها سبعة احكام الاول انها ليست حادثة لان الحدوث يستدعي مادة الثاني ليست كائنة و لافسدة اذ ذاك عبارة عن ترك صورة و لبس صورة اخرى فلا يتصور ذلك الا في المركب المشتمل على جهتي قبول و فعل الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته و الا لكان من المادة هذا خلف الرابع ذاتها جامعة لكلماتها اي ما يمكن ان يحصل لها فهو حاصل بالفعل دائما و ما ليس حاصلها فهو غير ممكن الخامس انها عاقلة لذواتها السادس انها تعقل الكلبيات و كذا كل مجرد فانه يعقل الكلبيات السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لان تعقل الجزئيات يحتاج الى آلات جسمانية و ان شئت ان يرسم خبطهم في ذهنك فارجع الى شرح المواقف • فائدة • قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد به نص الحديث قال بعضهم وجه الجمع بينه و بين الحديثين الآخرين اول ما خلق الله الفلم و اول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته و مبداءه يسمى عقلا و من حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات في نقوش العلوم يسمى قلما و من حيث توسطه في اضاءة انوار النبوة كان نورا اسيد الانبياء عليه و عليهم السلام كذا في شرح المواقف • قال في كشف اللغات العقل الاول في لسان الصوفية هو مرتبة الوحدة • و در لطائف اللغات ميكويد عقل عبادت از نور محمد صلي الله عليه و آله و سلم • و في الانسان الكامل العقل الاول هو محل تشكيل العلم الالهي في الوجود لانه العلم الاعلى ثم ينزل منه العلم الى اللوح المحفوظ فهو اجمال اللوح و اللوح تفصيله بل هو تفصيل علم الاجمال الالهي و اللوح محل تنزله ثم العقل الاول من الاسرار الالهية ما لا يسهه اللوح كما ان اللوح من العلم الالهي ما لا يكون العقل الاول محلا له فالعلم الالهي هو ام الكتاب و العقل الاول هو الاسم المبين و اللوح هو الكتاب المبين فاللوح مأموم بالقام تابع له و القام الذي هو العقل الاول حاكم على اللوح مفصل للقضايا المجملة في دراة العلم الالهي المعبر عنها بالنون • و الفرق بين العقل الاول و العقل الكل و عقل المعاش ان العقل الاول بعد علم الهي ظهر في اول تنزلاته التعيينية الخلقية و ان شئت قلت اول تفصيل

الجمال الألهي ولذا قال عليه الصلوة والسلام ان اول ما خلق الله تعالى العقل فهو اقرب الحقائق الخلقية الى الحقائق الالهية و العقل الكل هو القسطاس المستقيم وهو ميزان العدل في قبة الروح الفصل وبالجمله فالعقل الكل هو العاقلة اي المدركة الذورية التي ظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الاول \* ثم ان عقل المعاش هو الذور الموزون بالقانون الفكري فهو لا يدرك الا بآلة العكر ثم ادراكه بوجه من وجوه العقل الكل فقط لا طريق له الى العقل الاول لان العقل الاول منزه عن القيد بالقياس و عن الحصر بالقسطاس بل هو محل صدور الوحي القدسي الى نوع النفس و العقل الكل هو الميزان العدل الامر الفصلي وهو منزه عن الحصر بقانون دون غيره بل وزنه لاشياء على معيار وليس لعقل المعاش الا معيار واحد وهو الفكر وكفة واحدة وهي العادة و طرف واحد و هو المعلوم و شوكة واحدة وهو الطبيعة بخلاف العقل الكل فان له كفتان الحكمة والقدرة و طرفان الاقتضاءات الالهية والقوايل الطبيعية وشوكتان الارادة الالهية والمقتضيات الخلقية وله معائر شتى ولذا كان العقل الكل هو القسطاس المستقيم لانه لا يحيف و لا يظلم و لا يفوته شئ بخلاف عقل المعاش فانه قد يحيف و يفوته اشياء كثيرة لانه على كفة واحدة و طرف واحد فسد العقل الاول مثلا نسبة الشمس و نسبة العقل الكل نسبة الماء الذي وقع فيه نور الشمس و نسبة عقل المعاش نسبة شعاع ذلك الماء اذا باغ على جدار فالناظر في الماء يأخذ هيئة الشمس على صحته و يعرف نوره على حالته كما لو رأى الشمس لا يكاد يظهر الفرق بينهما الا ان الناظر الى الشمس يرفع راسه الى العلو و الناظر الى الماء ينكس راسه الى السفل فكذلك آخذ علمه من العقل الاول يوقع بذور قلبه الى العلم الالهى و آخذ علمه من العقل الكل ينكس بذور قلبه الى المحل الكتاب فيأخذ منه العلوم المتعاقبة بالانوار وهو الحد الذي اودعه الله في اللوح المحفوظ اما يأخذ بقوانين الحكمة و اما بمعيار القدرة على قانون وغير قانون فهذا الاستقراء منه انتكاس لانه من اللوازم الخلقية الكلية لا يكاد يخطي الا فيما استأثر الله به بخلاف العقل الاول وانه يتلقى من الحق بنفسه \* اعلم ان العقل الكل قد يستدرج به اهل الشقاوة فيقع عليهم اهويتهم فيظفرون على اسرار القدرة من تحت سجف الاكوان كاطبائع و الاولاد و الذور والضياء و امثالها فيذهبون الى عبادة هذه الاشياء و ذلك بمكر الله لهم و النكته فيه ان الله سبحانه يتجلى لهم في لباس هذه الاشياء فيدركها هؤلاء بالعقل فيقروا بانها هي الفعالة و الآلهة لان العقل الكل لا يتعدى الكون فلا يعرفون الله به لان العقل لا يعرف الا بنور الايمان و الا فلا يمكن ان يعرفه العقل من نظيره و قياسه سواء كان العقل معاشا او عقلا كلا على انه قد ذهب اؤمتنا الى ان العقل من اسباب المعرفة و هذا من طريق التوسع لاقامة الحجج و كذلك عقل المعاش فانه ليس له الا جهة واحدة وهي النظر و الفكر فصاحبه اذا اخذ في معرفة الله به فانه يخطي ولهذا اذا قلنا بان الله لا يدرك بالعقل اردنا به عقل المعاش و متى قلنا انه يعرف بالعقل اردنا به العقل الاول اعلم ان علم العقول الأول و القلم الاعلى نور واحد فبنسبته الى العبد

يسمى العقل الاول و بنسبته الى الحق يسمى القلم الاعلى • ثم ان العقل الاول المنسوب الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم خلق الله جبرئيل عليه السلام منه في الاول فكان محمد صلى الله عليه وآله وسلم ابا لجبرئيل و اصلا لجميع العالم فاعلم ان كذبت ممن يعلم انه لهذا وقف عنده جبرئيل في اسرته و تقدم وحده و يسمى العقل الاول بالروح الامين لانه خزانة علم الله و امينه و يسمى بهذا الاسم جبرئيل من تسمية الفرع باصله انتهى ما في الانسان الكامل • ودركشف اللغات ميگويد عقل اول و عقل كل جبرئيل عليه السلام را گویند و در فرهنگ است كه عرش را نامند و نیز اصل و حقیقت انسان را گویند از انكه صفيض و واسطه ظهور نفس كل است و آنرا بچهار نام نامیده اند یکی عقل دوم قلم اول سوم روح اعظم چهارم ام الكتاب و از روي حقیقت آدم صورت عقل كل است و حوا صورت نفس كل انتهى كلامه • و منها النفس الناطقة باعتبار مراتبها في استكمالها علما و عملا و اطلاق العقل على النفس بدون هذا الاعتبار ايضا شائع كما في بدیع الميزان من ان العقل جوهر مجرد عن المادة لذاته مقارن لها في فعله و هو النفس الناطقة التي يشير اليها كل واحد بقوله انا و منها نفس تلك المراتب و منها قواها في تلك المراتب قال الحكماء بيان ذاك ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب و هي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متأثرة مستفيضة عما فوقها من المبادئ العالية و جهة الى عالم الشهادة و هي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان و لا بد لها بحسب كل جهة قوة ينظم بها حالها هناك فالقوة التي بها تتأثر و تستفيض من المبادئ العالية لتكميل جوهرها من التعلقات تسمى قوة نظرية و عقلا نظريا و التي بها تؤثر في البدن و تنصرف فيه لتكميل جوهره تسمى قوة عملية و عقلا عمليا و ان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم و العمل • و لكل من القوتين اربع مراتب فمراتب القوة النظرية اولها العقل الهولاني و هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات و هو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم في حال الطفولية و ابتداء الخلق استعدادا محضا و الا امتنع اتصاف النفس بالعلوم و كما يكون النفس في بعض الاوقات خالية عن مبادي نظري من النظريات فهذه الحالة عقل هولاني اذ لك النفس بالاعتبار الى هذا النظري و ليس هذا الاستعداد حاصل لسائر الحيوانات و انما نسب الى الهولاني لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهولاني الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها و تسمى النفس و كذا قوة النفس في هذه المرتبة بالعقل الهولاني ايضا و اعلى هذا نفس سائر المراتب و في كون هذه المرتبة من مراتب القوة النظرية نظر لان النفس ليس لها ههنا تأثير بل استعداد تأثر فينبغي ان تفسر القوة النظرية بالتالي يتأثر بها النفس او تستعد بها لذلك و يمكن ان يقال استعداد الشيع من جملته فمبنى هذا على المساهلة و انما بني على المساهلة تنبيها على ان المراد هو الاستعداد القريب من الفعل اذ لو كان مطلق الاستعداد لما انحصرت المراتب في الارباع اذ ليس لها باعتبار الاستعداد البعيد

مرتبة اخرى فوق الهولاني وهي المرتبة الحاصلة لها قبل تعلق النفس بالبدن وثانيتها العقل بالملكة و هو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وهذا العلم حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين وما هو الا الاحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباذات فان النفس اذا احتست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلتها الجسمانية و لاحظت نسبة بعضها الى بعض امتعدت لان تفيض عليها من المبدأ صور كلية ذ احكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية ولا نريد بها العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد اما بفقد التصور كحس البصر للاكمه و قوة المجامعة للعنين او بفقد شرط التصديق فان ما قد الحس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس وبالجملة فالمراد بالضروريات اوائل العلوم و بالنظريات توانيها سميت به لان المراد بالملكة اما ما يقابل الكمال ولا شك ان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بذاء على قرنه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل لان قوته قريبة من الفعل جدا قال شارح هداية الحكمة العقل بالملكة ان كان في الغاية بان يكون حصول كل نظري بأحدس من غير حاجة الى فكر يسمى قوة فدية وثالثتها العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات وهذه الحالة انما تحصل اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه وفيدل العقل بالملكة هو حصول النظريات و صيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث استحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضرها متى اراد من غير مكر وهذا هو المشهور والمذكور في اكثر الكتب وبالجملة العقل بالفعل على القول الاول ملكة الاستنباط والاستحصال وعلى القول الثاني ملكة الاستحضر ورابعها العقل المستفاد وهو ان يحصل النظريات مشاهدة سميت به لاستفادتها من العقل الفعال و صاحب هداية الحكمة سماها عقلا مطلقا وسمي معقولاتها عقلا مستفادا و قال شارحها لا يخفى ان تسمية معقولات تلك المرتبة بالعقل المستفاد خلاف اصطلاح القوم اعلم ان العقل الهولاني و العقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء و العقل بالفعل بالمعنى الثاني المشهور استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متأخر في الحدوث من العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة و متقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة و تبقى ملكة الاستحضر مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فبالنظر الى الاعتبار الثاني يجوز تقديم العقل بالفعل على العقل المستفاد و بالنظر الى الاعتبار الاول يجوز العكس اما العقل بالفعل بالمعنى الاول فالظاهر انه مقدم على العقل المستفاد واعلم ايضا ان هذه المراتب تعتبر بالقياس الى كل نظري على المشهور فيختلف الحال اذ قد تكون النفس بالنسبة الى بعض النظريات



في المرتبة الأولى وبالنسبة إلى بعضها في الثانية وإلى بعضها في الثالثة وإلى بعضها في الرابعة فما قال صاحب المواقف من أن العقل المستفاد هو أن يصير النفس مشاهدة لجميع النظريات التي أدركتها بحيث لا يغيب عنها شيء لزمه أن لا يوجد العقل المستفاد لأحد في الدنيا بل في الآخرة ومنهم من جوز ذلك لنفوس نبوية لا يشغلها شأن عن شأن وهم في جلايب من أبدانهم قد نضروها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما \* فأئدة \* وجه الحصر في الأربع أن القوة النظرية إنما هي لاستكمال الناطقة بالأدراكات إلا أن البديهيات ليست كالمعتاد به يشاركه الحيوانات العجم لها فيها بل كمالها المعتد به الإدراكات الكسبية ومراتب النفس في الاستكمال بهذا الكمال منحصرة في نفس الكمال وامتدادها لان الخارج عنهما لا يتعلق بذلك الاستكمال فالكمال هو العقل المستفاد أعني مشاهدة النظريات وامتدادها أما قريب وهو العقل بالفعل أو بعيد وهو الهولوني أو متوسط وهو العقل بالملكة \* وأما مراتب القوة العملية فأولها تهذيب الظاهر أي كون الشخص بحيث يصير استعمال الشرائع النبوية والاجتهاد عما نكر عادة له ولا يتصور منه خلافه عادة وتأنيتها تهذيب الباطن من الملكات الرديئة ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وتأنيتها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية فان النفس إذ هذبت ظاهرها وباطنها عن رذائل الأعمال والأخلاق وقطعت عوائقها عن التوجه إلى مركزها ومستقرها الأصلي الذي هو عالم الغيب بمقتضى طباعها إذ هي مجردة في حد ذاتها وعالم الغيب أيضا كذلك وطبيعة المجرد تقتضي عالمها كما أن طبيعة المادي تقتضي عالم الماديات الذي هو عالم الشهادة اتصلت بعالم الغيب للجسدية اتصالا معنويا لاصوريا فيعكس إليها بما ارتسمت فيه من الذقوش العلمية فتتجلى النفس حينئذ بالصور الإدراكية القدسية أي الخالصة عن شوائب الشكوك والأوهام إذ الشكوك والشبهات إنما تحصل من طرق الحواس وفي هذه لا يحصل العلم من تلك الطرق وفي بعض حواشي شرح المطالع بيانه أن حقائق الأشياء مصطورة في المبدأ المسمى في لسان الشرع باللوح المحفوظ فان الله تعالى كتب نسخة العالم من أوامره إلى آخرة في المبدأ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته تتأدى منه صورة أخرى إلى الحواس والخيال وباخذ منها الواهمة معاني ثم يتأدى من الخيال أثر إلى النفس فيحصل فيها حقائق الأشياء التي دخلت في الحس والخيال فأحصل في النفس موافق للعالم الحاصل في الخيال وهو موافق للعالم الموجود في نفسه خارجا من خيال الإنسان ونفسه والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في المبدأ فكان للعالم أربع درجات في الوجود وجود في المبدأ وهو سابق على وجود الجسماني ويتبعه وجود الجسماني الحقيقي ويتبع وجوده الحقيقي وجود الخيالي ويتبع وجود الخيالي وجود العقلي وبعض هذه الوجودات روحانية وبعضها جسمانية والروحانية بعضها أشد روحانية من بعض إذا عرفت هذا فنقول النفس

يتصور ان يحصل فيها حقيقة العالم و صورته تارة من الحواس و تارة من المبدأ فمهما ارتفع حجاب التعلقات بينهما وبين المبدأ حصل لها العلم من المبدأ فاستغنت عن الاقتباس من مداخل الحواس وهناك لا مدخل للوهم التابع للحواس و مهما اقتبلت على الخيالات الحاملة من المحسوسات كان ذلك حجابا لها من مطالع المبدأ فهناك تتصور الواهمة و تعرض للنفس من الغلط ما يعرض نادا للنفس بابان باب مفتوح الى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ و عالم الملائكة و المجردات و باب مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الشهادة و الملك و هذا الباب مفتوح للمجرد و غيره و الباب الاول لا يفتح الا للمتجردين من العلائق و العوائق و رابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال و الانفصال عن نفسه بالكلية و هو ملاحظة جمال الله ابي صفاته التبروتية و جلاله ابي صفاته السلبية و قصر النظر على كنهه في ذاته و صفاته و افعاله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة و كل علم مستغرقا في علمه الشامل بل يرى ان كل كمال و وجود انما هو فائض من جنابه تعالى شانه فان قيل بعد الاتصال بعالم الغيب يذبغي ان يحصل له الملاحظة المذكورة و حينئذ لا تكون مرتبة اخرى غير الثالثة بل هي مندرجة فيها قلت المراد الملاحظة على وجه الاستغراق و قصر النظر على كماله بحيث لا يلتفت الى غيره فعلى هذا الغاية القصوى هي هذه المرتبة كما ان الغاية القصوى من مراتب النظري هو الثالثة ابي العقل بالفعل \* اعلم ان المرتبتين الاخيرتين اثنان للاوليين اللتين هما من مراتب العملية. قطعا فصيح عددهما من مراتب العملية و ان لم تكونا من قبيل تاثير النفس فيما تحتها هذا كله هو المستفاد من شرح التجريد و شرح الموافف في مبحث العلم و شرح المطالع و حواشيه في الخطبة اعلم ان العقل الذي هو مناط التكليف الشرعية اختلف اهل الشرع في تفسيره فقال الاشعري هو العلم ببعض الضروريات الذي سميذاه بالعقل بالملكة و ما قال القاضي هو العلم بوجود الواجبات العقلية و استحالة المستحيلات و جواز الجائزات و مجارى العادات ابي الضروريات التي يحكم بها بجران العادة من ان الجبل لا ينقلب زهبا فلا يبعد ان يكون تفسيرها لما قال الاشعري و احتج عليه بان العقل ليس غير العلم و الا جاز تصور انفكاهما و هو محال اذ يمتنع ان يقال عاقل لا علم له اصلا و عالم لا عقل له اصلا و ليس العقل العلم بالنظريات لانه مشروط بالنظر و النظر مشروط بكمال العقل فيكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فيكون العقل هو العلم بالضروريات و ليس علما بكلها فان العاقل قد يفقد بعضها لفقد شرطه كما مر فهو العام ببعضها وهو المطلوب \* و جوابه اذا لا نسلم انه لو كان غير العقل جاز الانفكالك بينهما لجواز تلازمهما و قال الامام الرازي و الظاهر ان العقل صفة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند علامة الآلات و هي الحواس الظاهرة و الباطنة و انما اعتبر قيد سلامة الآلات لان الذائم لم يزل عقله عنده و ان لم يكن عالما بحالة النوم لاختلال وقع في الآلات و كذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهش ورد عليه فظهر ان العقل ليس العلم بالضروريات و لا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآلات

المتعلقة كان مدركا لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوّم وهذا معنى ما قيل قوة للنفس بها تتمكن من ادراك الحقائق و محل تلك القوة قيل الراس وقيل القلب وما قيل هو الاثر الفائض على النفس من العقل الفعال \* والمعززة القائلون بان الحسن والقبح للعقل فسورة بما يعرف به حسن المستحسنات و قبح المستقبكات و لا يبعد ان يقرب منه ما قيل هو قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة \* وقيل هو ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح و الاغراض وهذا معنى ما قيل هو ما يحصل به الوقوف على العواقب وقيل هو هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته \* وقيل هو نور يضيئ به طريق وبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدأ المطلوب للطالب فيدركه القلب بتامله و بتوفيق الله تعالى ومعنى هذا انه قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات و يحتمل ان يراد به الاثر الفائض من العقل الفعال كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس و يعدها لادراك و حال نفوسنا بالنسبة اليه كحال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقولہ نور اي قوة شبيهة بالنور في انها يحصل به الادراك و يضيئ اي يصير ذا ضوء اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به اي بالطريق الافكار و ترتيب المبادئ الموصلة الى المطلوب ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها و يتمكن من ترتيبها و ملوكها توصل الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بقوله يبتدأ و ضمير اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبدأ اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه و التوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامة لابتأثير النفس او توكيدها فان الامكار معدت للنفس و فيضان المطلوب انما هو بهام الله سبحانه فبداية درك الحواس هو ارتسام المحسوسات في احدى الحواس الخمس الظاهرة و نهاية دركها ارتسامها في الحواس الباطنة و من ههنا بداية درك العقل و نهاية درك العقل ظهور المطلوب كما عرف في الفكر بمعنى الحركتين هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد و شرح المواقف و التاويل و في خلاصة السلوك قال اهل العلم العقل جوهر مضيئ خلقه الله في الدماغ و جعل نوره في القلب و قال اهل اللسان العقل ما يلجى صاحبه من ملامة الدنيا و ندامة العقبي و قال حكيم العقل حيوة الروح و الروح حيوة الجسد و قال حكيم ركب الله في الملائكة العقل بلا شهوة و ركب في البهائم الشهوة بلا عقل و في ابن ادم كليهما فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة و من غاب شهوته عقله فهو شر من البهائم و قال اهل المعرنة العاقل من اتقى ربه و حامى نفسه و قيل من يبصر مواضع خطواته قبل ان يضعها و قيل الذي ذهب دنياه لآخرته و قيل الذي يتواضع لمن فوقه و لا يستنكر لمن دونه و يمسك الفضل من منطقته و يخالط الناس باختلافهم و قيل الذي يترك الدنيا قبل ان تتركه و يعمر القبر قبل ان يدخله و ارضى الله قبل ان يلغاه و قيل اذا اجتمع للرجل العلم والعمل و الذهب

يسمى عاقلًا و إذا علم و لم يعمل او عمل بغير ادب او عمل بادب و لم يعلم لم يكن عاقلًا •

**العقل الكلي** قد عرنت معنساء و عند اهل الرمل اسم للطريق طريق را اهل رمل عقل

و عقل كل نامند •

**العاقل** هو المدرك بالكسر و قد عرنت قبيل هذا •

**المعقول** هو المدرك بالفتح و ما يعقل في الدرجة الاولى سواء كان موجودا او معدوما

بسيطا او مركبا و كذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها يسمى معقولا اولًا و ما لا يكون معقولا في الدرجة الاولى بل بحيث ان يعقل عارضا لمعقول آخر و لا يكون في الخارج ما يطابقه يسمى معقولا ثانيا • و قيل المعقولات الثانية هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني فان العوارض ثلثة اقسام ما للوجود الخارجي بخصوصه مدخل فيه كالحركة والسكون فلا يوصف الشيء به حال وجوده في الذهن و ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل فيه كالكلية و الجزئية فلا يوصف به الشيء حال وجوده في الخارج و هذه هي المسماة بالمعقولات الثانية و ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل في وجوده و يسمى لوازم الماهية و يجيء ما يوضح ذاك في بيان الازم في فصل الميم من باب اللام و المعنى الاول يصدق على الوجوب و الوجود دون المعنى الثاني ثم من المعقولات الثانية بالمعنى الاول ما لا مدخل له في الايصال الى المجهولات كالوجوب و الامكان و الامتناع فان الماهيات اذا حصلت في الازهان و قيدت الى الوجود الخارجي عرضت لها هذه العوارض هناك بحيث لا يحاذي بها و لا يطابقها امر في الخارج فهي معقولات ثانية و اذا حكم عليها بان يقال الواجب كذا و الممكن كذا الى غير ذلك من الاحكام لم يكن لتلك الاحكام دخل في الايصال و ان كانت متعددة منها الى المعقولات الاولى و منها الى المعقولات الثانية ماله تعلق بالايصال وهي على قسمين احدهما معقولات ثانية لتطبيق على المعقولات الاولى و لانصري احكامها اليها كمعرفات الوجوب و الامكان و الامتناع فانها معقولات ثانية موصاة لكن احكامها لا تتعدى منها الى المعقولات الاولى و ثانيهما معقولات ثانية لتطبيق على المعقولات الاولى و تسري احكامها اليها كالتي يبحث عن احوالها في المنطق فانا اذا علمنا ان الكلي منحصر في خمسة عرفنا ان الحيوان لا بد ان يكون احدها و اذا حكمنا على الجنس و الفصل باحكام كان الحيوان و الناطق مندرجين في تلك الاحكام و كذا اذا علمنا ان السالبة الدائمة تنعكس كنفها عرفنا ان قولنا لا شيء من الانسان بحجر دائما ينعكس الى قولنا لا شيء من الحجر بانسان دائما و على هذا قياس سائر مسائل المنطق فانها احكام على المعقولات الثانية سارية منها الى المعقولات الاولى و قد يكون الشيء معقولا في الدرجة الثالثة و الرابعة و يسمى معقولا ثالثا و رابعا و هكذا بالغا ما بلغ و منهم من يسمي وراء المرتبة الاولى معقولا ثانيا سواء وقع في المرتبة الثالثة او ما بعدها من المراتب و قد سبق ما يوضح هذا في بيان موضوع المنطق في المقدمة •

العقلي هو ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل هذا هو المشهور وقد يطلق على ما لا يدرك هو لا مادته بتمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا وقد سبق في لفظ الحسي في فصل السين من باب الحاء المهملتين •

العقله بالضم نزل اهل رمل اسم شكلى است بدى بصورت  $\equiv$  •

التعلل قسم من الادراك وهو ادراك الشئ مجردا عن اللواحق المادية و يسمى بالعقل ايضا وقد يسمى بالعلم ايضا عند بعض وقد يطلق على الادراك مطلقا سواء كان المدرك مجردا او ماديا كما وقع في العلمي في تعريف الحكمة النظرية •

الاصقال بكسر الهمزة عند الاطباء عبارة عن فتور يحدث في اللسان بحيث لا يقدر على التلفظ

فارسيه زبان بستن و اذا يضيفونه الى الطبيعة يربدون به حبس البطن كذا في حدود الامراض •

العلة بالكسر وتشديد اللام لغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوه لا عن اختيار ولهذا سمي المرض علة وقيل هي مستعملة فيما يؤثر في امر سواء كان المؤثر صفة او ذاتا • وفي اصطلاح العلماء تطلق على معان منها ما يسمى علة حقيقية وشرعية ووصفا و علة اسما ومعنى وحكما وهي الخارجة عن الشئ المؤثرة فيه والمراد بتاثيرها في الشئ اعتبار الشارع اياها بحسب نوعها او جنسها القريب في الشئ الآخر لا اليجاد كما في العلل العقلية ولهذا قالوا العلل الشرعية كلها معونات و امارات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى فبقولهم الخارجة خرج الركن و بقولهم المؤثرة خرج السبب و الشرط والعلامة ان المتبادر بالتاثير ما هو الكامل منه و هو التاثير ابتداء بلا واسطة و لهذا قيل العلة في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء فالمراد بالاضافة الاضافة من كل وجه بان كان موضوعا لذلك الحكم بان اضيف الحكم اليه ومؤثرا فيه اي في ذلك الحكم ويتصل الحكم به واحترز به عن العلامة و السبب الحقيقي و بقيد وجوب الحكم احتراز عن الشرط و القيد الاخير احتراز عن المصعب في معنى العلة و علة العلة و بالجملة المعتبر في العلة الحقيقية امور ثلاثة اضافة الحكم اليها و تاثيرها فيه و حصول الحكم معها في الزمان وهي تسمان العلة الموضوعية كالبيع المطلق للملك و النكاح لملك المتعة و تسمى بالمنصورة ايضا و العلة المستنبطة بالاجتهاد و ايضا هي اما متعدية وهي التي تتعدى الاصل فتوجد في غيره و تسمى مؤثرة ايضا لانها وصف ظهر اثرها في جنس الحكم المعلل به كاطراف علة لسقوط نجامة سور سواكن البيوت و اما قاصرة وهي بخلافها اي التي لا تتعدى الاصل و منها ما يسمى بالعلة اسما وهي ما يضاف الحكم اليه و لا يكون مؤثرا فيه و يتراخى الحكم عنه بان لا يترتب عليه و معنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي و منق بالشرب و هلك بالجرح و المراد بالاضافة بلا واسطة لانها المفهومة عند الاطلاق و ما قيل العلة اسما ما تكن موضوعا في الشرع لاجل الحكم او مشروعة انما يصح في العلل الشرعية لاني مثل الرمي و الجرح مثله

المعلق بالشرط فان وقوع الطلاق بعد دخول الدار مثلا ثبت بالتطبيق السابق و مضاف اليه فيكون علة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه ومنها ما يسمى بالعلة معنى وهو ما يكون مؤثرا في الحكم بلا اضافة الحكم اليه ولا ترتب له عليه كالجزم الاول من العلة المركبة من الجزئين وكذا احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس لحرمة النساء فان مثل ذلك الجزء مؤثر في الحكم ولا يضاف اليه الحكم بل الى المجموع ولا يترتب عليه ايضا وهي عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخير وذهب فخر الاسلام الى انها وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول ومنها ما يسمى بالعلة حكما وهي ما يترتب عليه الحكم بلا اضافة له اليه ولا تاثير فيه كالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار في قولنا ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير واذا كانت العلة اسما و حكما فالجزء الاخير علة حكما فقط وكذا الجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم ومنها ما يسمى بالعلة اسما ومعنى وهي ما يضاف اليه الحكم ويكون مؤثرا فيه بلا ترتب للحكم عليه كالبيع الموقوف و البيع بالخيار للملك فانه علة للملك اسما لاضافة الملك اليه ومعنى لتاثيره فيه لا حكما لعدم الترتب ومنها ما يسمى بالعلة اسما و حكما وهي ما يضاف اليه الحكم و يترتب عليه بلا تاثيره فيه كالسفر فانه علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع و حكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة ومنها ما يسمى بالعلة معنى و حكما وهي ما يؤثر في الحكم و يترتب الحكم عليه بلا اضافة له اليه كالجزم الاخير من العلة المركبة فانه مؤثر في الحكم و عنده يوجد الحكم ولكنه لا يضاف الحكم اليه فان القرابة و الملك علة للمعتق فايهما تاخر وجودا فهو علة معنى و حكما فهذه المعاني الصعبة من مصطلحات الصويين يطلق عليها لفظ العلة بالاشتراك او الحقيقة او المجاز فما قيل العلة سببة اقسام علة اسما و معنى و حكما وهو الحقيقة في الباب و علة اسما فقط وهو المجاز و علة معنى فقط و علة حكما فقط و علة اسما و معنى فقط و علة اسما و حكما فقط و علة معنى و حكما فقط اريد به تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى التجارية و الباصرة و غيرها والامد الى الشجاع و السبع

• فائدة • لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها و يسمى التقدم بالذات و بالعلية و لا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف و اما في العلة الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحيثئذ يبطل فرض الشارع من وضع العلة للاحكام و قد فرق بعض المشايخ كابن بكر محمد بن الفضل و غيره بين الشرعية و العقلية فجوز في الشرعية تاخير الحكم عنها و تخلف الحكم من العلة جائز في العلة الشرعية

لأنها إمارات وليست موجبة بنفسها فجاز أن تجعل إماراة في محل خبرين محل هذا كله خلاصة ما في التلويح والخصامي ونور الأنوار وغيرها ومنها ما اصطليح عليه المحدثون وهو سبب خفي قادح غامض طره على الحديث وقدح في صحته مع أن الظاهر السلامة منه والحديث الذي وقع فيه أو في أسناده أو فيهما جميعا علة يسمى معللا بصيغة اسم المفعول من التعليل ولا يقال له المعلول كذا قال ابن الصلاح \* وقال العراقي الأجود في تسميته المعلل وقد وقع في عبارة كثير من المحدثين كالترمذي والبخاري وابن عدي والدارقطني وكذا في عبارة الأصوليين والمتكلمين تسميته بالمعلول وقد يسمى أيضا بالمعلل والعليل وإنما عم الوقوع إذ العلة قد تقع في المتن وهي تسري إلى الأسناد مطابقا لأنه الأصل وقد تقع في الأسناد وهي لا تسري إلى المتن إلا بهذا الأسناد وقد تقع فيهما ولابد للمحدث من تفحص ذلك وطريقه أن ينظر إلى الراي هل هو منفرد وبخالفه غيره أم لا ويعين في القرائن المذيبة للعارف على إرسال في الموصول أو وقف في المرفوع أو دخول حديث في حديث كما في المدرج أو وهم وخط من الراي في أسماء الرواة والتمتن كما في المصحف نظرا بليغا بحيث يغلب على ظنه ذلك فيحكم بمقتضاه أو يتردد فيتوقف وكل ذلك قادح في صحة ما وقع فيه قال علي بن المديني الباب إذا لم يجمع طريقه لم يتبين خطأه وبالجملة فهو من أعمى أنواع علوم الحديث وأدقها ولا يقوم به إلا من رزقه الله فهما ثابرا وحفظا وأسماء ومعرفة تامة بمراتب الرواة وملكة قوية بالأسانيد والتمتن ولهذا لم يتكلم فيه إلا قليل من أهل هذا الشأن كعلي بن المديني وأحمد بن حنبل والبخاري والدارقطني ويعقوب ونحوهم وقد يقصر عبارة المعلل عن إقامة الحججة على دعواه كصيرفي فقد الدراهم والذئير حتى قال البعض أنه الهام لو قلت له من أين فلت هذا لم يكن له حجة \* وقد تطاق العلة عندهم على غير المعنى المذكور ككذب الراي ونسقه وغفلته وسوء حفظه ونحوها من أسباب ضعف الحديث كالتدليس والترمذي يسمى النسخ علة قال أسخاري فكله أراد علة مانعة من العمل لا اصطلاحية وإطاق بعضهم على مخالفة لا تقدح في الصحة كإرسال ما وصله الثقة حتى قال من الصحيح ما هو معلل كما قال آخر من الصحيح ما هو شأن هذا خلاصة ما في شرح المنجبة وشرحه وخلاصة الخلاصة ومنها ما يسمى علة عقلية وهي في اصطلاح الحكماء ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته كالمادة والصورة أو في وجوده كالأغاية والفاعل والموضوع وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا وهذا الرأي مما قيل العلة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده لعدم توهم خروج علة الماهية عنه وإنما فلنا الرأي لأن علة الماهية لا تخرج من هذا التعريف أيضا لأن المعلول المركب من المادة والصورة يتوقف وجوده أيضا عليهما وتوقف الماهية عليهما لا ينافي ذلك أن قيل يخرج من التعريفين علة عدم قلت العلية في عدم مجرد اعتبار عقلي مرجعه عدم غاية الوجود للوجود ثم المحتاج إليه إم من أن يكون محتاجا إليه بنفسه أو باعتبار أجزائه فيشتمل التعريف العلية التامة

المركبة من المادة والصورة والفاعل فإنه محتاج اليه باعتبار الفاعل واما ذاته اعني المجموع فهو محتساج الى مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول احتساج الكل الى جزئه ثم العلة على قسمين علة تامة وتسمى علة مستقلة ايضا وعلة غير تامة وتسمى علة ناقصة وغير مستقلة فالعلة التامة عبارة عن جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته وجوده اذ في وجوده فقط كما في المعلول المحيط والناقصة ما لا يكون كذلك ومعناه ان لا يبقى هذا امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة وذلك لان العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وهدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن تتمه فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علمته فكأنه قيل العلة ما يحتاج اليه الشيء الممكن الخ فلا يعتبر في جانب العلة \* واما القائير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على ذاته تعالى والوجوب السابق فليس شيعي منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي امور اضافية ينتزعا العقل من استنباع وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بانه امكن فاحتاج فأتريه الفاعل فوجب وجوده فوجد انما هو في الملاحظة العقلية وليس في الخارج الا المعلول الممكن والعلة الموجبة لوجوده فتدبر واما مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار \* وقد تكون مجتمعة من الامور الاربعة او الثلاثة كما في المركب الصادر عن المختار والمركب الصادر عن الموجب \* وقد تطلق العلة التامة على الفاعل المستجمع لشروط التائير اعلم ان العلة مطلقا متقدمة على المعلول تقدا ذاتيا الا العلة التامة المركبة من اربع اذ تلك فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليها واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر ان مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين اليهما وهما الفاعل والغاية واجيب بان المعلول من الماهية المركبة من المادة والصورة انما هو التركيب والانضمام فاللزم تقدم المادة والصورة تلى التركيب والانضمام فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها ثم العلة الناقصة اربعة اسام لانها اما حزم الشيعي او خارج عنه والاول ان كان به شيعي بالفعل فهو الصورة وان كان به الشيعي بالقوة فهو المادة فالعلة الصورية ما به الشيعي بالفعل اي ما يقارن لوجوده وجود الشيعي بمعنى ان لا يتوقف بعد وجوده على شيعي آخر فالجاء في به للملابسة فخرج مادة الادراك والاجزاء الصورية والجزء الصوري لمادة المركب كصورة الخشب للمسير فانها اجزاء مادية بالنسبة الى المركب فان العلة الصورية للمسير هي الهيئة السريرية وحمل الجاء على السببية القريبة يحتاج الى القول بان العلة التامة والفاعل حبيبان بعيدان بوحاطة الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاملا بالفعل لعدم ترتب آثار السيف عليه لانا نقول الصورة السيفية. المحيطة الحاملة في الحديد المعين اذا حصلت شخصها حصل السيف بالفعل قطعاً



وليصح الحملية في الخشب حين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها به يتحقق بالفعل ما يشهد السيف  
وأيضا الآثار المترتبة على السيف الحديدي ليست آثارا لنوع السيف بل لصفه وهو السيف الحديدي  
فتدبر والملة المادية ما به الشيعي بالقوة كالخشب للسرير وليس المراد بالملة الصورية و المادية في عباراتهم  
ما يختص بالجواهر من المادة و الصورة الجوهريتين بل ما يعمهما و غيرهما من اجزاء الاعراض التي لا يوجد بها  
الا الاعراض اما بالفعل او بالقوة فاطلاق المادة و الصورة على الملة المادية و الصورية مبني على التسامح وهاتان  
العلتان اي المادة و الصورة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا فتختصلي باسم  
ملة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين اي العاعل و الغاية المتشاركين لهما في علة الوجود و باسم الركن ايضا و في  
الرشيدية الملة ما يحتاج اليه الشيعي في ماهيته بان لا يتصور ذلك الشيعي بدون كالتقيام و الركوع في الصلوة  
و تسمى ركنا او في وجوده بان كان مؤثرا فيه فلا يوجد بدون كالمصلي لها اي الصلوة انتهى و الثاني  
اي ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيعي وهو الفاعل و المؤثر فالفاعل هو المعطي لوجود الشيعي فللباء  
للسببية كالنجار للسرير و المجموع من الواجب و الممكن و ان كان فاعله جزءا منه لكن ليس فاعليته الا باعتبار  
فاعليته للممكن فيكون خارجا عن المعلول و اما ما لاجاه الشيعي وهو الغاية اي العلة الغائية كالجلوس على  
السرير للسرير و هاتان العلتان تختصان باسم علة الوجود لترتفع عليهما دون الماهية ثم الاولى لا توجد الا للمركب  
وهو ظاهر و الثانية لا تكون الا للفاعل المختار و ان كان الفاعل المختار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الاشعرية  
فالموجب لا يكون لفعله غاية و ان جاز ان يكون لفعله حكمة و فائدة و قد تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا  
تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي نهاية للفعل و غرض مقصود للفاعل و الغاية علة لعلية العلة الفاعلية اي انها  
تفيد فاعلية الفاعل اذ هي الباعثة للفاعل على الابتداء و متأخرة وجودا عن المعلول في الخارج اذ الجلوس  
على السرير انما يكون بعد وجود السرير في الخارج لكن يتقدم عليه في العقل ان قلت حصر العلة الناقصة  
في الاربع منقوض بالشرط مثل الموضوع كالثوب المصانع و الآلة كالقدوم للنجار و المعادن كالمعين للمنشار  
و الوقت كالصيف لصبغ الاديم و الداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل و عدم المانع مثل زوال الرطوبة  
للاحراق و بالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه  
و خارج عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيعي و لا ما لاجله الشيعي قلت انها بالحقيقة من تنمة الفاعل  
لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية و التأثير سواء كان مستقلا بنفسه او بمدخيلة امر آخر و لا يكون  
كذلك الا باستجماع الشروط و ارتفاع الموانع فالمراد بما به الشيعي ما يستقل بالسببية و التأثير كما هو المتعارف  
هواء كان بنفسه او بانضمام امر آخر اليه فيكون ذكره هذا القسم مشتملا على امور الفاعل المستقل بنفسه  
و ذات الفاعل و الشروط و على ان كل واحد منها مما يحتاج اليه المعلول و على انها ناقصة انما المتريكة  
بتفصيله و بيان اشتماله على تلك الامور و قد تجعل من تنمة المارة لان القابل انما يكون قابلا بالفعال

مُحْصُولِ الشَّرَاطِطِ وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ الْأَدْرَاتِ مِنْ تَمَتُّعِ الْفَاعِلِ وَمَا عَدَاهَا مِنْ تَمَتُّعِ الْمَادَةِ وَتَقْرِيرِ ذَلِكَ عَلَى طَوْرٍ مَا سَبَقَ وَعَلَى هَذَا فَلَا يَرَدُ مَا قِيلَ سَلَمْنَا أَنَّ الْمَوَادَّ بِالْفَاعِلِ هِيَ الْمَسْتَقِلَّةُ بِالْفَاعِلِيَّةِ وَبِالْمَادَةِ هِيَ الْقَابِلَةُ بِالْفِعْلِ لَكِنْ كَلَّمَا ذَكَرْنَا مِنَ الشَّرْطِ وَالْآلَاتِ وَرَفْعِ الْمَانِعِ وَالْمَعْدِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْمَعْلُولُ وَلَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَحَدُ تِلْكَ الْأَقْسَامِ وَلَا نَعْنِي بِعَدَمِ الْحَصْرِ الْوَجُودَ شَيْئاً يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْمَقْسَمُ وَلَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ شَيْئٌ مِنَ الْأَقْسَامِ أَنْ قُلْتُمْ عَدَمَ الْمَانِعِ قَيْدٌ عَدَمِيٌّ فَلَا يَكُونُ جِزْأً مِنَ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ وَالْأَلَا تَكُونُ الْعِلَّةُ التَّامَّةُ مَوْجُودَةً فَاتَّ الْعِلَّةُ التَّامَّةُ لَا تَجِبُ أَنْ تَكُونَ وَجُودِيَّةً بِجَمِيعِ أَجْزَائِهَا بَلِ الْوَاجِبُ وَجُودَ الْعِلَّةِ الْمَوْجُودَةِ مِنْهَا لِكَوْنِهَا مَفِيدَةً لِلْوَجُودِ وَلَا امْتِنَاعَ فِي تَوْفِيقِ الْإِتْجَادِ دَلِيلٌ قَيْدٌ عَدَمِيٌّ وَمِنْهُمْ مَنْ خَمَسَ الْقِسْمَةَ وَجَعَلَ هَذِهِ الْمَذْكُورَاتِ شَرْطاً وَقَالَ الْعِلَّةُ الْمَانِعَةُ أَنْ كَادَتْ دَاخِلَةً فِي الْمَعْلُولِ فَمَادِيَّةٌ أَنْ كَانَ بِهَا وَجُودُ الشَّيْءِ بِالْقُوَّةِ وَالْإِفْصُولِيَّةُ وَأَنْ كَانَتْ خَارِجَةً ففَاعِلِيَّةٌ أَنْ كَانَ مِنْهَا وَجُودُ الشَّيْءِ وَغَائِيَّةٌ أَنْ كَانَ لِأَجْلِهَا الشَّيْءِ وَشَرْطٌ أَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْهَا وَجُودُ الشَّيْءِ وَلَا لِأَجْلِهَا وَلَا يَضُرُّ خَرْجُ الْجِنْسِ وَالْفَصْلُ مَا نَهَمَا وَأَنْ كَانَا مِنَ الْعِلَلِ الدَّاخِلَةِ لِكُتْمِهِمَا لَيْسَا مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْوَجُودُ الْخَارِجِيُّ وَالْكَلَامُ فِيهِ رَلَّتْ أَنْ تَقُولَ فِي تَفْصِيلِ أَقْسَامِ الْعِلَّةِ الْفَائِضَةِ بِحَيْثُ لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِثْلُ تِلْكَ التَّكَلُّفَاتِ بَلِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشَّيْءُ أَمَّا جِزْأً لَهُ أَوْ خَارِجٌ عَنْهُ وَالذَّائِي أَمَّا مَحَلٌّ لِلْمَقْبُولِ فَهُوَ الْمَوْضِعُ بِالتَّقْيِاسِ إِلَى الْعَرَضِ وَالْمَحَلُّ الْقَابِلُ بِالتَّقْيِاسِ إِلَى الصُّورَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ الْمَعِينَةُ فَانْهَا مَحْتَاجَةٌ فِي وَجُودِهَا إِلَى الْمَادَةِ وَأَنْ كَانَتْ مَطْلُوقَةً عِلَّةً لَوْجُودِ الْمَادَةِ وَأَمَّا غَيْرُ مَحَلٍّ لَهُ فَمَا مِنْهُ الْوَجُودُ وَأَمَّا لِأَجْلِ الْوَجُودِ أَوْ هَذَا وَلَا ذَلِكَ وَحِينَئِذٍ أَمَّا أَنْ يَكُونَ وَجُودِيًّا وَهُوَ الشَّرْطُ أَوْ عَدَمِيًّا وَهُوَ عَدَمُ الْمَانِعِ وَأَمَّا الْمَعْدُ وَهُوَ مَا يَكُونُ مَحْتَاجًا إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ وَجُودُهُ وَعَدَمُهُ مَعَا فِدَاخُلُ فِي الشَّرْطِ بِاعْتِبَارِ وَفِي عَدَمِ الْمَانِعِ دَاعْتِبَارِ وَالْأَوَّلُ اعْنِي مَا يَكُونُ جِزْأً أَمَّا أَنْ يَكُونَ جِزْأً عَقْلِيًّا وَهُوَ الْجِنْسُ وَالْفَصْلُ أَوْ خَارِجِيًّا وَهُوَ الْمَادَّةُ وَالصُّورَةُ

**\* فَائِدَةٌ \*** حَيْثُ يَذْكَرُ لَفْظُ الْعِلَّةِ مَطْلُوقًا يَرَادُ بِهِ الْفَاعِلِيَّةُ وَيَذْكَرُ الْبَرَوَاقِي بِأَرْصَانِهَا وَبِأَسْمَاءِ أُخْرَى وَكَمَا يُقَالُ لِعِلَّةِ الْمَاهِيَّةِ جِزْأً وَرُكْنٌ يُقَالُ لِلْمَادِيَّةِ مَادَّةً وَطَيِّزَةٌ بِاعْتِبَارِ وَرُودِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ عَلَيْهَا وَقَابِلٌ وَهَيُولِيٌّ مِنْ جِهَةِ اسْتِعْدَادِهَا لِلصُّورِ وَعَنْصَرٌ أَنْ مِنْهَا يَبْتَدَأُ التَّرَكُّبُ وَاسْتَقْسَمُ أَنْ إِلَيْهَا يَنْتَهِي التَّحْلِيلُ وَيُقَالُ لِلْغَائِيَّةِ غَايَةٌ وَغَرَضٌ • تَقْسِيمَاتٌ أُخْرَى • الْعِلَّةُ مَطْلُوقًا فَاعِلِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ صَوْرِيَّةً أَوْ مَادِيَّةً أَوْ غَائِيَّةً قَدْ تَكُونُ بَسِيطَةً فَالْفَاعِلِيَّةُ كَطَبَائِعِ الْبَسَائِطِ الْعَذْصَرِيَّةِ وَالْمَادِيَّةِ كَهَيُولَاتِهَا وَالصُّورِيَّةِ كَصُورِهَا وَالْغَائِيَّةُ كَوَسْوَاحِهَا إِلَى مَكَانِهِ الطَّبِيعِيِّ وَقَدْ تَكُونُ مَرْكَبَةً فَالْفَاعِلِيَّةُ كَمَجْمُوعِ الْفِعْلِ وَالصُّورَةُ بِالذَّبْجَةِ إِلَى الْهَيُولِيِّ عَلَى مَا تَقَرَّرَ مِنْ أَنَّ الصُّورَةَ شَرِكَةٌ لِغَايَةِ الْهَيُولِيِّ وَالْمَادِيَّةُ كَالْعُنَاوِرِ الْارْبَعَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى صُورِ الْمَرْكَبَاتِ وَالصُّورِيَّةُ كَالصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْمَرْكَبَةُ مِنْ صُورِ أَعْضَائِهَا الْإِلِيَّةِ وَالْغَائِيَّةُ كَمَجْمُوعِ شَرَى الْمَتَاعِ وَلِقَاءِ الْحَبِيبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الصُّورَةِ الشُّوقِيَّةِ وَإِضًا كَلَوَاكِدِ مِنَ الْعِلَلِ أَمَّا بِالْقُوَّةِ فَالْفَاعِلِيَّةُ كَالطَّبِيعَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَرَكَةِ حَالِ حُصُولِ الْجِسْمِ فِي مَكَانِهِ الطَّبِيعِيِّ وَالْمَادِيَّةُ كَالنَّاطِقَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِيَّةِ وَالصُّورِيَّةُ كَصُورَةِ الْمَاءِ حَالِ كَوْنِ هَيُولَاهَا مَلَابَسَةً لَصُّورَةِ الْهَوَاءِ وَالْغَائِيَّةُ

كلقاء الحديد قبل حصوله واما بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي وعلى هذا القياس • و ايضا كلواحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت و الجزئية كهذا البناء له وعلى هذا القياس • و ايضا كلواحد منها اما ذاتية او عرضية فالعلة الذاتية تطلق على ما هو معلول حقيقة و العلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتراح شئى بما هو علة حقيقة فان الشئى اذا اقترب بالعلة الحقيقية اقتربا صحيحا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية و ثانيهما اقتراح شئى ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشئى المقترن بالمعلول تسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالتقريب بالنسبة الى البرودة فان التقريب من السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة عن تبريد البرودة التي في البدن اياه فلما زال المنع عنه برده بطبيعتها فالعمل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقربها و يزيل مانعها و هو السقمونيا و المادة العرضية كالخشب للسريز اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية و ما يقربها اعني الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية مع صفة البياض و الصورية العرضية كصورة السريز اذا اخذت مع بعض عوارضها و الغائية العرضية كشرى المتاع ايضا مثلا بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحديد و حصل بتدبيره شراء المتاع ايضا و ايضا كلواحد من العلة اما عامة او خاصة فالعامة تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء و الخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء و كذلك سائر العلة و ايضا كلواحد منها قريبة او بعيدة فالقريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى و البعيدة كالاختقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى و ايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة و الخاصة كبناء واحد لبيت واحد و على هذا القياس • **فائدة •** و من العلة المعدة ما يودي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المودية الى الحركة الى صحتها او الى خلاف الحركة الى البرودة المودية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة لها او الى ضد الحركة الى فوق المودية الى الحركة الى الاسفل و الاعداد قريبة كاعداد الجذنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها و من العلة العرضية ما هو علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة • **فائدة •** الفرق بين جزء العلة المؤثرة الى الفاعلية و شرطها في التأثير هو ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر ذاته كهبوسة الحطب للاحراق ان النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا و الجزء يتوقف عليه ذات المؤثر فيتوقف عليه تأثيره ايضا لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقفة على جزءه و عدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك بل هو كاشف عن شرط وجودي كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو الشرط في تجفيف الثياب و علة من جملة الشروط نوع من التجوز و هي اصطلاح مثبتتي الاحوال من المتكلمين صفة توجب جعلها حكما و امران بالحقيقة

الموجودة بناء على عدم تجويز تمليل الحال بالحال كما هو رأي الاكثريين او الثابتة ليشتمل ما ذهب اليه ابونعاشم من تمليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس ومعنى الاجاب ما يصح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفناء عليها دون العكس وليس المراد مجرد التعقيب فخرج بقيد الصفة الجواهر فانها لا تكون علا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانها علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه والمعنى ان العلة صفة قديمة كانت او محدثة توجب تلك الصفة اي قياسها بمحلها حكما اي اثرا يترتب على قيامها بان يتصف ذلك المحل به ويجري عليه وفي قولهم لمحلها اشعار بان حكم الصفة لا يتعدى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتيه وهو محال واعلم ان هذا التعريف انما كان على اصطلاح مثبتي الاحوال دون نفايتها لان المثبتين كلهم قائلون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام ونفاة الاحوال من الاشاعة لا يقولون بذلك ان عندهم لا علية ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى فضلا عن ان يكون بطريق الاجاب والمزوم العقلي لا للموجود ولا للحال اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال واما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها عندهم اليه تعالى ابتداء والمعلول على هذا التعريف هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها وهذا التعريف هو الاقرب واما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او العلة ما كان المعتل به معللا وهو اي كون المعتل به معللا قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فدوري<sup>٤</sup> اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة ان معناه ماله علة فيتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعتل والمعتل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة وقوام العلة ما يغير حكم محلها اي يذقله من حال الى حال او العلة هي التي يتجدد بها اي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة ان لا تغدير ولا تجدن فيها مع انها من العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ولك ان تاخذ من كل هذه التعريفات المذبذبة للعلة تعريفات للمعلول فتقول المعلول ما اوجبه العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتل بالمعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة اذ ما يتجدد من الاحكام بالعلة \* فائدة \* الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتي الاحوال من وجوه الازل العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم والشرط قد لا يطرد كالحيوة للعلم مانها شرط للعلم وقد لا يوجد معها العلم الثاني العلة وجودية اي موجودة في الخارج باتفاقهم والشرط قد يكون عدميا كاتفاد اعداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف عليه المشروط في وجوده لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى ينتج ان يكون عدميا وقيل الشرط لابد ان يكون وجوديا ايضا الثالث قد يكون الشرط متعددا كالحيوة وانتفاء

الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم بخلاف العلة اي محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا فيه بل المؤثر فيه فذلك المحل الذي هي العلة لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث انه يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تعاكس اي لا تكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه ان قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي وعنى بالتوقف الماخوذ في تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه و به قال ايضا المحققون من الاشاعرة و منعه بعضهم و الحق الجواز ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من البيئتين المتساندتين بالآخرى فان قيام كل منهما يمتنع بدون قيام الاخرى و مثل ذلك يصحى دور معية و لاستحالة فيه السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف عليه المشروط في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التأثير فانه شرط الوجود ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق السابع الصفة التي هي علة كالعلم مثلا له شرط كالمحل و الكيفية و ليس له علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلق بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها بخلاف الشرط فانه قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للكيفية التامس العلة مصححة لمعلولها اتفاقا بخلاف الشرط ان فيه خلاف التامس الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرط بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية له تعالى فانها مشروطة بكونه حيا و قد يختلف في كون الحكم الواجب معلولا بعلة فان منتهى الاحوال من الاشاعرة يعلونه بصفات موجودة و من المعتزلة يفرقه مرمى البهشية فانهم يعلون الاحمال بالمال و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف •

المعول يطلق على معان عرفتها قبيل هذا •

الليل المريض وعند المحدثين هو المعول و قد مر في لفظ العلة •

الاعلال بكسر الهمزة عند الصرفيين تغيير حرف العلة بالقلب او الاسكان او الحذف للتخفيف

و يسمى تعلية و اعتلا ايضا و حروف العلة الالف و الواو و الياء فلا يقال لتغيير الهمزة باحد الثلاثة اي بالقلب او الحذف او الاسكان اعلال بل تخفيف همزة و لا لا بدال غير حروف العلة و لا الحذف و لا لسكته اعلال و لا يقال ايضا لتغيير حروف العلة للاعراب لا للتخفيف اعلال كمساكين و ابيده و قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذي يكون لعلة موجبة على تبديل الاطواد كحذف الف عا و ياء قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لا لعلة للحذف غير المطرد كحذف لام يد ردم و ان كان ايضا حذفاً للتخفيف و لفظ القلب مختص في اصطلاحهم بابدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض و المشهور في غير الربعة لفظ الابدال هكذا في الرضي شرح الشافية و غيره •

الإعتدال عند الصرفيين هو الاعتلال كما يستفاد من الضروري •

**المعتل** عند المحدثين هو المعلول كما عرفت في لفظ العلة وعند الصرفيين اسم او فعل فيه حرف علة اصلية فمثل مضروب صحيح ان الواو فيه زائدة فان كان حرف العلة فاء يسمى معتلا فاء و معتلا بالفاء و مثالا كوعد و يسر و ان كان عيناً يسمى معتلا العين و معتلا بالعين و اجوف و ذا الثلاثة كقال و باع و ان كان لاماً يسمى معتلا اللام و معتلا باللام و ناقصاً و منقوصاً و ذا الاربعة كدعا و رمى و ان كان فاء و لاماً يسمى لقيفاً مفروقاً كوقى و ان كان فاء و عيناً كيوم و ويح او عيناً و لاماً كطوى يسمى اقيفاً مقروناً فان كانا من جنس نحوحي فلفيف باعتبار و مضاعف باعتبار و ما فيه الواو يسمى معتلاً و اوباً و ما فيه الياء يسمى معتلاً يائياً و المعتل عند النحاة كلمة في لامها حرف علة فا اجوف و المثال من الصحيح عندهم كما في الفوائد الضيائية و قد سبق ايضاً في لفظ الصحيح •

**التعليل** في اللغة مصدر علل اي سقى سقياً بعد سقى و عند اهل المناظرة تبين علة الشيء كذا في شرح آداب المسعودي و يطلق ايضاً على ما يستدل فيه من العلة على المعلول و يسمى برهاناً لعمى ايضاً كما في شرح المواقف • و في الرشيدية و الشارح في الدليل اللامي يسمى معللاً بالكسر انتهى و التعليل عند الصرفيين هو الاعتلال • و حسن التعليل عند اهل البديع هو ان يدعى اوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير مطابق لما في نفس الامر و في لفظ الحسن سبق بيانه مستوفى •

**المعلل** بالفتح عند المحدثين هو الحديث الذي ظهر فيه علة كما عرفت في لفظ العلة •

**العملي** بفتح العين و الحميم المنسوب الى العمل و هو كل فعل يكون من الحيوان بقصد و هو اخص من الفعل لانه قد ينسب الى الجمادات كما في جامع الرموز في الخطبة • و في عرف العلماء يطلق على ما يقابل النظري و قد سبق في اول المقدمة معانيهما •

**العامل** هو عند النحاة ما ارجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب • قد اشتهر فيما بينهم ان الاسم هو الاصل في الاعراب و ان المضارع قد تطلق عليه بسبب المضارعة فان لم يرتبط الفعل و ما اشبهه من الحروف و الاسماء و غيرها بالاسم المتمكن سبب لذبوت وصف فيه كالفاعلية و المفعولية و الاضافة و هذه معان معقولة تستدعي نصب علامة يستدل بها على جعل الاعراب الذي هو الرفع و النصب و الجر و الاثبات عليها و سمو تلك المعاني مقتضيات للاعراب و سمو الاشياء التي تعلقها بالاسم المتمكن سبب لذبوت هذه المعاني عوامل و كذلك مضارعة الفعل المضارع بالاسم تستدعي اجراء حكم الاسم عليه في الاعراب و سمو مضارعة الاسم مقتضية لاعرابه و سمو المعنى الذي هو به او فرحظاً من المضارعة اعني وقوعه بوقوع الاسم عامل الرفع و الحرف الذي هو معه في تقدير الاسم او ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل النصب و الحرف الذي جزمه اي قطعه عن تقدير الاسمية و ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل الجزم اذا صرحت

هذا وقد عرفت معنى التعريف فان العامل بسببه يحدث المعنى المقتضي لكون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب كذا في الضوء • ثم العوامل قسمان لفظية وهي ما يتلفظ بها حقيقة او حكما ومعنوية وهي ما لا يكون له اثر في اللفظ اصلا لا حقيقة ولا حكما كرائع المبتدأ والخبر والفعل المضارع وقد يطلق العامل المعنوي على ما لا يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام ومنطوقه بل باعتبار معنى خارج عنه يفهم من نحوى الكلام كعنى الاشارة او التمدية في ما ئما في قولنا هذا زيد قائما ويقابله العامل اللفظي بمعنى ما يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام ومنطوقه سواء كان ملفوظا حقيقة او حكما كعامل الظرف فانه مقدر بفعل او اسم فاعل و توضيحه يطلب من شرح الكافية في بحث الحال •

**الاستعمال** قيل مرادف العادة وميل لا وقد سبق في فصل الدال المهملة وفي تعريف الحقيقة اللغوية • واما الماء المستعمل فعند الفقهاء كل ماء ازيل به حدث او استعمل في البدن على وجه القرية كما وقع في كتب الفقه •

**المعاملة** هي عند الفقهاء عبارة عن العقد على العمل ببعض الخارج مع سائر شرائط جوازها كذا في متاوى العالمة كبرية وتطلق المعاملات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار بقاء الشخص كالبيع والشراء والاجارة ونحوها وقد سبق في المقدمة في تفسير علم الفقه •

**العول** بالفتح وسكون الواو عند اهل الفرائض هو ضد الرد كما سبق في فصل الدال من باب الراد المهملتين •

**فصل الميم • العجمة** بالضم وسكون الجيم هي كون الكلمة من غير اوضاع العربية كفوح ولوط ولا يعرف ذلك الا بالسمع وهي من احد ابواب منع الصرف كما في الارشاد وهي اعم من التعريب كما مر في فصل الباء الموحدة •

**المعجم** اسم مفعول امت از تعجيم وتعجيم در لغت كلمة را كه عجمي نيست عجمي ساخن ومعجم در اصطلاح لفظي كه عجم از كلام عرب بكلام خود نقل كرده باشند باندك تغييرى اصلي بود يا معرب يا مولد كذا في شرح نصاب الصبيان •

**العدم** بالضم وسكون الدال المهملة وضممتين وفتحتين ايضا بمعنى نيست كما في المنتخب فالعدم يقابل الوجود كما ان العدمي يقابل الوجودي كما يجيى في فصل الدال من باب الواو ودر كشف اللغات ميگويد در اصطلاح متصوه عدم اعيان ثابتة را گویند يعنى صور علميه و حكماء ماهيات ممكنه را گویند و المعدوم يقابل الموجود كما يجيى في لفظ المعلوم •

**العزم** بالفتح والضم وسكون الزاء المعجمة هو جزم الارادة اى الميل بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبغثة من الراء العقلية والشهوات والغزوات النفسانية فان لم يترجم احد الطرفين حصل

التخيُّر أن ترجح حصل العزم وهو من الكيفيات النفسانية كذا في شرح المواقب في خاتمة القدرة وفي التارخية حاشية شرح الوفاية الذية والعزم متحدان معنى انتهى • وقيل من لم يوطن نفسه على المعصية وإنما مر ذلك بفكرة من غير امتقرار يسمى هذا هما ويفرق بيده وبين العزم بان في العزم يوطن نفسه على المعصية ولذا يأنم بالعزم على المعصية قال القاضي والى هذا ذهب جماعة السلف وأهل العلم من الفقهاء والمحدثين •

العزم قد سبق في لفظ الإرادة في فصل الدال من باب الراد المهملتين •

العزيمة عند الأصوليين مقابلة للرخصة كما مر في فصل الصاد من باب الراد المهملتين وهي تشتمل الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه - وقيل هي الفرض والواجب والحرام والمكروه لا غير إذا السنة شرعت تكميلاً للفرائض وتبعاً لها وكذا النفل شرع جبراً لنقصان تمكن في العزيمة وهي الفرض كذا في معدن الغرائب •

العصمة بالكسر وسكون الصاد هي عند الأشاعرة أن لا يخلق الله في العبد ذنباً بناء على ما ذهبوا إليه من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء - وقيل العصمة عند الأشاعرة هي خلق قدرة الطاعة ويجيء في لفظ اللطف أيضاً • وعند الحكماء ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور أي المعاصي بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب واعتبار استعداد القوابل وتوقف على العلم بمعائب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة لان الهيئة المانعة من الفجور إذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المذافع تصير راسخة فيطامع ولا يعصي وتتأكد هذه الملكة في الأنبياء بتتابع الوحي اليهم بالأوامر والنواهي والاعتراض عليهم على ما يصدر عنهم من الصفات سهوا أو عمداً عند من يجوز تعمدتها ومن ترك الأولى والأفضل مان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها أحوالاً أي غير راسخة ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها بالتدريب • وقيل العصمة خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ورد ذلك بالعقل والنقل أما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولا تمتنع تكليفه وبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب وأما النقل فلنقله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم يوحي اليّ فان الآية تدل على أن النبي مثل الأمة في جواز صدور المعصية منه \* فأئدة \* اختلف في عصمة الملائكة فللناتبي وجوه منها قوله تعالى (أجعل منها من يفسد فيها آية إذ في هذا القول منهم غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه العجب وتزكية النفس وللمثبت أيضاً وجوه منها قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا قاطع فيه أي في هذا المبحث والغاية الظن \* فأئدة \* أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الأنبياء من تعدد الكذب فينادل المحجزة على صدقهم فيه كدعوى الرماله وما يدلغونه من الله إلى الخلق



وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر سهوا ونسيانا خلاف منعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة وجوزة لقاضي واما ما سوى الكذب في التبليغ من الكفر وغيره فالكفر اجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك الا ان الازرقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب و كل ذنب عندهم كفر علزيم لهم تجوز الكفر بل يحكى عنهم بجواز بعثة نبي عام الله تعالى انه يكفر بعد نبوته نعوذ بالله من هذا القول الباطل واما غير الكفر فاما كبائر الصغائر وكل منهما اما عمدا او سهوا اما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة الا الحشوية والاكثر على امتناعه سمعا وقالت المعتزلة بل عقلا واما سهوا فجوزة الاكثرون والمختار خلافا واما الصغائر عمدا فجوزة الجمهور الا الجبائي فانه لم يجوز ظهور صغيرة الا سهوا وهذا فيما ليس من الصغائر الخسبية وهي ما يلحق بها فاعلها بالاراذل والسفلة ويحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا من اكثر الاشاعرة واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسبية وقال الجاحظ يجوز صدور غير الصغائر الخسبية سهوا بشرط ان يذنبوا عليه فيتنهبوا عليه وقد تبعه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشرويه ويقول الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والنبوة واما قبل ذلك فقال اكثر اصحابنا لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان ما ب منها وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في الذليل بل هم مبررون عندها باسرها قبل الوحي وبعده وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوالع • اعلم ان العصمة المؤتمة عند الفقهاء هي عصمة نفس من القتل حقا لله تعالى والعصمة المقومة هي عصمة نفس من القتل حقا للعبد كذا في جامع الرموز في كتاب الجهاد في بيان الاراضي العشرية والخراجية •

**العظم** بالفتح وسكون الظاء المعجمة استخوان وعرفه اطباء بانه عضو بسيط يبلغ مائة الى حد لا يمكن تثنيته ومن لا يعد الاسنان من العظام بل يعدها من الاعصاب الصلبة الغضروفية يزيد قيد غير حساس لخارجها فانهم اختلفوا في كون العظم حساسا ومجموع العظام في البدن الانساني مائتان وثمانية واربعون سوى السمسايات والعظم الامي •

**العظم** بالضم عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيء في فصل الرء المهملة من باب القاف وعند المهندسين يطلق على قسم الكمية المتصلة • وفي بعض حواشي تحرير اقليدس الكمية المتصلة يقال لاتسامها وهي الخط والسطح والجسم والمكان والزمان اعظام والاعظام اذا نسب بعضها الى بعض وقد بعضها ببعض يقال لها مقادير انتهى كلامه •

**الاعظم** هو عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الرابع وقد مر في فصل الوار من باب السين المهملة • **العلم** بفتح العين واللام عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لشيء بعينه غير متناول

فهي بوضع واحد فنقولهم لشيء بعينه أي متلبس بعينه أي لشيء معين شخصاً كان وهو العلم الشخصي كزود  
 راجدما وهو العلم الجنسي و علم الجنس و العلم الذهني كاسامة واحترز بهذا من النكرة و الاعلام الغالبة التي  
 تعيقت لفرد معين لغلبة الاستعمال فيه داخلته في التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص  
 العلم الغالب لفرد معين بمنزلة الوضع من واضع المعين فكان هو لاء المستعملين و ضعوه للمعين و قولهم  
 غير متناول غيره أي حال كون ذلك الاسم الموضوع لشيء معين غير متناول غير ذلك الشيء باستعماله  
 فيه واحترز به عن المعارف كلها و القيد الاخير لئلا يخرج الاعلام المشتركة كذا في الفوائد الضيائية اعلم ان  
 هذا التعريف مبني على مذهب المتأخرين الذاهبين الى ان ما سوى العالم معارف وضعية ايضاً  
 لا استعمالية كما هو مذهب الجمهور اذ لو لم يكن كذلك فنقولهم غير متناول غيره مما لا يحتاج اليه لخروج  
 ما سوى العلم من المعارف بقيد الوضع لانها ليست موضوعة لشيء معين بل لمفهوم كلي الا انه شرط  
 حين الوضع ان لا يستعمل الا في معين كما مر في لفظ المعرفة و اعترض عليه بان العلم الشخصي ليس  
 موضوعاً لشيء معين لان الموضوع للشخص من وقت حدوثه الى فناءه لفظ واحد و الشخص الذي  
 لوحظ حين الوضع يتبدل كثيراً فلا محالة يكون اللفظ موضوعاً للشخص لكل شخص تشخص ملحوظ بامر  
 كلي فالعلم كالمضمور واجب بان وجود الماهية لا ينفك عن تشخص باق ببقاء الوجود يعرف بعوارض  
 بعده و تلك العوارض تتبدل و ياخذ العقل العوارض المتبدلة امارات يعرف بها ذلك الشخص فاللفظ  
 موضوع للشخص بذلك التشخص لا للمتشخص بالعوارض و لو كان التشخص بالعوارض لكان للجزئي اشخاص  
 متحدة في الوجود و ما اشتهر من ان التشخص بالعوارض مسامحة ما رآه بانه امر يعرف بعوارض  
 و اما ان ذلك التشخص هل هو متحقق مبرهن او مجرد توهم فمكول الى علم الكلام والحكمة و لا حاجة لنا  
 اليه في وضع اللفظ للمشخص لان اياً ما كان يكفي فيه بغير العلم ان العلم لو كان موضوعاً للشخص بعينه لم يصح  
 تسمية الآباء ابنائهم المتولدة في غيبتهم باعلام و تاريخه بانه تسمية صورة او امر بالتسمية حقيقة او وعد بها  
 بعيد و ان الوضع في اسم الله مشكل حينئذ لعدم ملاحظته بعينه و شخصه حين الوضع و بعد لم يعلم بالوضع  
 له بشخصه للمخاطبين به و انما يفهم منه معين مشخص في الخارج بعنوان ينحصر فيه و لذا قيل انه  
 اسم للمفهوم الكلي المنحصر فيه تعالى من الواجب لذاته او المستحق بالعبودية لذاته الا ان يراد  
 بالشيء بشخصه كونه متعيناً بحيث لا يحتمل التعدد بحسب الخارج و لا يطلب له منع العقل عن  
 تجويز الشركة فيه و قال بعض البلغاء العلم ما وضع لشيء بشخصه و هذا انما يصح ان لم يكن علم الجنس  
 علماً عند اصحاب من البلاغة لانه دعيت اليه ضرورات نحوية و هم في سعة عنه و لا يكون غير العلم  
 موضوعاً لشيء بشخصه بناء على ان ما سوى العلم معارف استعمالية كما هو مذهب الجمهور هكذا  
 يستفاد من الاطول في باب المصنذ اليه في بيان فائدة جعله علماً قيل الاعلام الجنسية اعلام حقيقة كالاعلام

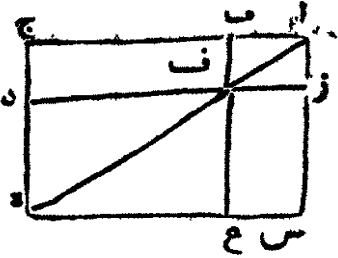
الخاصة الذي كل منهما اشارة بوجه اللفظ الى حضور المسمى في الذهن اختلف المتكرد ان ليس فيه اشارة الى المعلوم من حيث هو معلوم وقيل علم الجنس من الاعلام التقديرية واللفظية لان الاسم اللفظية من توجهه مبتدأ وذا حال ووصفا للمعرفة ووصوفا بها ونحو ذلك هي التي اضطررتهم الى الحكم بكونه علما حتى تكلفوا فيه ما تكلفوا هكذا يستفاد مما ذكر في المطول وحاشيته للسيد السنف والفرق بين علم الجنس واسم الجنس قد مر في لفظ اسم الجنس وفي بعض حواشي الافية اسم الجنس موضوع للفرد لا على التعمين كالاسم وعلم الجنس موضوع للحقيقة فقط وعلم النوع موضوع للفرد المعين لا على التعمين كحدود وعلم الشخص للفرد المعين على الخصوص فاسم الجنس فكرة لفظا ومعنى وعلم الجنس معرفة لفظا لا معنى وعلم الشخص معرفة لفظا ومعنى وعلم النوع كذلك فالحاصل ان الفرد المعين يتعدد في العلم النومي ويتحدد في العلم الشخصي انتهى \* التقسيم \* العلم اما قصدي وهو ما كان بالوضع شخصيا كان او جنسيا او اتفاقيا وهو الذي يصير علما لا يوضع واضح معين بل انما يصير علما لاجل الغلبة وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه بحيث لا يذهب الوهم عند اطلاقه الى غيره مما يقارله اللفظ كذا في المبدأ والعلم الموضوع اي القصدي اما منقول او مرتجل فان ما صار علما بغلبة الاستعمال لا يكون منقولا ولا مرتجلا كما في شرح التسهيل وفي اللب العلم الخارجي اي الشخصي منقول او مرتجل فخرج من هذا العلم الذهني اي الجنسي والمذموم وهو ما كان له معنى قبل العملية ثم نقل عن ذلك المعنى وجعل علما لشئ اما منقول عن مفرد سواء كان ام عين كثور و اسد او ام معنى كفضل و اياس او صفة كحاتم او فعلا ماضيا كصبر و كسب او فعلا مضارعا كقلب و يشكر او امرا يقطع همزة الوصل لتحقق النقل كاصف بكسر الهمزة والميم او صوتا كببة وهو لقب عبد الله بن حارث او عن مركب سواء كان جملة نحو قابض شرا او غير جملة سواء كان بين اجزائه نسبة كالمضاف والمضاف اليه كعبد مضاف او لم يكن كعليك و سيدي هكذا في اللب و المفصل \* وقيل الاعلام كلها منقولة ولا يضر جهل اصحابها وهو ظاهر مذهب سيدي كذا في شرح التسهيل والمرجل هو ما وضع حين وضع علما ابتداء اما قياسي وهو ما لم يعرف له اصل مادة بل هيئة بان يكون موافقا لوزن اصل في اسماء الاجناس والافعال ولا يكون مخالفا لاصل فيها من الاظهار والادغام والاعلال والابدال ونحو ذلك مما ثبتت في اصول لوزان نحو غطفان و اما عذابي وهو ما لم يعرف له اصل هيئة بان يكون مخالفا لوزان الاصول بتصحيح ما يعلى مثله نحو مكررة والقياس حكاية كعقوبة او بالعكس كحيوة علما لرجل والقياس حية وبانفكالك ما يندم كحبيب اسم رجل والقياس محب او بالمعكس وبانفتاح ما يكسر كوهب بفتح الهاء اسم رجل والقياس الكسر او نحو ذلك ويمكن في المرتجل الضافة القول باليقين وان التغيير مثال حدث بعد النقل كذا في الارشاد و شرح اللب ثم في شرح اللب انما لم يقسم الضافة بالمرتجل التي المفرد المركب كما قسم المنقول اليها لعدم مجيئه في ذلك انتهى هو العلم الذهني

العلم المسمى اما اسم فحين كالمصاحفة واما اسم معني وهو علم نوعين هدهد اي مصدر كالمصاحف علم التفسير  
 او كالمصاحف كالمصاحف علم لجنس فدوة اليوم الذي انت فيه وكذا سحر فانه علم لجنس سحر اللبنة التي انت  
 فيها الدليل على علميتها منع الصرف واما لفظ يوزن به كقولهم قائمة على وزن فاعلة واما كناية كفلان وفلانة  
 فانها كناية عن زيد و صله و عن فاطمة ومثلها فيجزيان مجرى المكني عنه اي يكونان كالعلم كذا في  
 شرح اللب و العلم الاتفاقي على قسمين مضاف نحو ابن عمر فانه غلب بالاضافة على عبد الله بن عمر من بين  
 اخوته ومعرف باللام نحو النجم فانه غلب على الثريا بالاحتعمال والصعق فانه غلب بالاستعمال على  
 حويلد بن نجيل ومنه ما لم يرد بجنسه الاستعمال كالدبران والعروق والسمك والثريا فلها غلبت على  
 الكواكب المخصوصة من بين ما يوصف بهذه الاوصاف وان كانت في الاصل اسما اجناس وانما قيل منه  
 لانها لم يمت في الظاهر صفات فالبة كالصعق وانما هي اسما موضوعة باللام في الاصل اعلام لمسمياتها  
 ولا تجري صفات وما لم يعرف بالاشتقاق من هذا النوع فلحق بما عرف كالمشترى والمريخ كذا في العباب  
 فالاعلام الاتفاقية لاتكون المركبة لخصرها في القسمين ولذا قال صاحب العباب لما كان اسم الجنس انما يطلق  
 على بعض افراد المعين اذا كان معرفا باللام او بالاضافة كان العلم الاتفاقي قسمين معرف باللام او مضاف  
 وايضا العلم ثلاثة اقسام لقب وكنية واسم لانه اما مصدر باب او ام اول الاول الكنية والثاني اما مشعر بالمدح  
 او الذم او الاول اللقب والثاني الاسم فعلى هذا يتقابل الاقسام بالذات وفي شرح الروض ناطة عن الامام ان من  
 الكنية ما صدر بابن او بنت وقال الفاضل الشريف في شرح المفتاح الكنية علم صدر باب او ام او ابن او بنت  
 واللقب علم يشعر بمدح او ذم مقصود منه تطعا و ماعدا هما من الاعلام يسمون اصماء فعلى ما ذكره اسم  
 المقابل لللقب قد يشعر بالمدح او الذم ولا يكون المشعر بالمدح او الذم مطلقا لقبا بل اذا كان المقصود به  
 عفا بطلته المدح او الذم ولذا قيل الغرض من وضع اللقب الاشعار بالمدح والذم وقد يتضمنهما الاسماء  
 و اي لم يقصد بالوضع التمييز الذات لكون تلك الاسماء منقولات من معان شريفة او خبيثة كمحمد وعلي  
 والعباس او لاشتهار الذات في ضمنها بصفة محمودة او مذمومة كحاتم و مابر انتهى والفرق بين اللقب  
 والكنية بالحيثية فاعبار بمض الكنى بالمدح او الذم كابي الفضل و ابي الجهم لا يضر وبعض ائمة الحديث  
 جعلوا المصدر باب او ام مضافا الى اسم حيوان او الى ما هو صفة الحيوان كنية والى غير ذلك لقبا كابي تراب  
 ثم اعلم ان العلم بالمدح او الذم باعتبار معناه الاصلي فانه قد يلاحظ في حال العلمية تبعا ولذلك ينهي شرعا  
 ان يذكر المشيخ بعلمه الدال في اصله على ذم اذا كان يتاذى به ويتعاشى عادة ان يذكر من يقصد  
 توكيها بمثل هذا وقد يطلق الاسم على ما يعم الاقسام الثلاثة هذا كانه خلاصة ما في الاطول وما ذكره الفاضل  
 الجليل في حاشية المطول والتلويح وفي بعض الحواشي المتعلقة على شرح النخبة قيل العلم ان دل على  
 مدح سوط ذم فلانها يفرق ابواب ابرام او ابن او بنت اولو ان صدر لاحدها كنية دل عليه اول و الاسم لهم عفا

قوله التفنّانني انتهى \* و اذا اجتمع للرجل اسم غير مضاف و لقبها يضاف الاسم الي اللقب نحو حنيفة  
كرز كما في المفصل \* فائدة \* و قد سما ما يتخذونه و بالفونة من خيلهم و ابلهم و غنمهم و كلابهم  
باعلام كل واحد منها مختص بشخص بعينه يعرفونه به كالاعلام في الاناسي نحو آعوج و لاحق و شدقم و عليان  
و نحوها و ما لا يتخذ و لا يوافق فيحتاج الي التمييز بين افراده كالطير و الوحش و غير ذلك فان العلم بيه  
للجنس باسمه ليس بمعضة اولى به من بعض نادا قلت ابو برافش و ابن دابة و اسامة و ثعلبة فكانت  
قلت الضرب الذي من شانه كيت و كيت و من هذه الابدان ماله اسم جنس و اسم علم كالاسد و اسامة  
و الثعلب و ثعلبة و ما لا يعرف له اسم غير العلم نحو ابن مقرض و حمار قبان و قد يوضع للجنس اسم  
و كنية كما قالوا لاسد اسامة و ابو الحارث و منها ماله اسم و لا كنية له كقولهم قثم للضبعان و ما له كنية  
و لا اسم كابي براقش كذا في المفصل \* فائدة \* و من العلم ما لم يده اللام كالمسمى معها نحو الفريزق  
و كالفالب بها نحو الصعق كما مر و كالعلم الذي نذي نحو الزيدان او جمع كالزيدون و الغواطم و الكنفساية  
عن اعلام الجهانم كالفلان كناية عن نحو لاحق و شدقم و الغلاة كناية عن نحو خبطة و هيلة و منه ما جازت  
اللام فيه كالعلم الذي كان قبل العلمية مصدرا نحو الفضل او مشتقا نحو الحارث او كان متاولا بواحد من  
جنسه اي بقرن من افراد حقيقته الكلية الموضوع لها العلم بالاشترار الاتفاني و ذاك لانه لما وضعه الواضع  
لمسمى ثم وضعه لمسمى آخر صارت نسبته الي الجميع بعد ذلك نسبة واحدة ماشبه رجلا فاجري مجراه  
و بهذا الاعتبار قيل جاز اللام فيه حتى اجترى لذلك على اضافته ايضا نحو زيدنا فعلى هذا الطريق  
لا يذكر علم الجنس لان من شرطه ان يوجد الاشتراك في التسمية و المسمى بعلم الجنس واحد لا تعدد فيه  
العلم الا ان يوجد اسم مشترك اطلق على نوعين مختلفين ثم ورد الاستعمال فيه مراداه واحد من المسميين به  
و قيل طريق التذكير ان يشتهر العلم بمعنى من المعاني فيجعل العلم بمنزلة اسم الجنس كما في قوائم  
لكل فرعون موسى اي لكل جبار مبطل فهار محقق فعلى هذا الطريق لا شبهة في اسكان تذكير علم الجنس  
مثل ان يقال فرست كل اسامة اي كل دالغ في السجاعة كذا في العباب و هو اي تذكير العلم قليل كما في  
شرح اللب \* فائدة \* اذا استعمل اللفظ للفظ كان علما له و لا اتحاد اذ الدال محض اللفظ المدلول للفظ  
ذو دلالة او عديمها و على هذا كان نحو جسق مما لم يوضع لمعنى موضوعا ايضا كزيد و يجري هذا الوضع  
في كل لفظ موضوع اسما كان او فعلا او حرفا او مركبا تاما او غير موضوع و لا يثبت الاشتراك لثنا  
في المنقولات و ليس احدهما بالنسبة الي الآخر مجازا بخلاف المنقولات لان وضع العلم لا يختص بعلم  
دون قوم فيكون مسمى العلم بالنسبة الي كل قوم حقيقة كذا في المضدي \* و العلم عند الهندسين عبارة عن  
مجموع المتممين و احد الشكلين المتوازيين اضلاعا اللذين يكونان بينهما اي بين المتممين بالعلم مجموع ثلث

بموجب هذا فمجموع المتممين وهما مربع ب د ومربع ر ع مع مربع ف ه ا ومع مربع اف علم هكذا

يستفاد من تحرير افليدس و حواشيه • ٣



العلامة بالفتح عند الصولييين ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه و لا توقف له عليه الا من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين السطر و اللمة و السبب و المشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب

و لا وجود كتعبيرات الصلوة فانها تدل على الانتقال من ركن الى ركن كذا في التلويح في باب الحكم •

العالم بفتح اللام في اللغة اسم لما يعلم به شيء مشتق من العلم والعلامة على الاظهر كخاتم لما يختم به و طابع لما يطبع به ثم غلب في الاستعمال فيما يعلم به الصانع وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات اي المخلوقات جوهرها كان او عرضا لانها لامكانها و امتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده فخرجت صفات الله تعالى لانها قديمة غير مخلوقة فعلى هذا كل موجود عالم لانه مما يعلم به الصانع و لذا جمع على عوالم و جمعه على عالمين و عالمون باعتبار انه غلب على المعلاء منها وقيل العالم اسم وضع اذوى العلوم من الملائكة و الثقلين اي الجن و الانس و تفادله الغير على سبيل الاستتباع و قد يطلق على مجموع اجزاء الكون اي على مجموع المخاوقات من باب تغليب الاسم في معظم افراد المسمى كتغليب اسم القرآن في مجموع ابعاث التذليل فانه و ان وقع عليه وعلى كل بعض من ابعاثه من جهة الوضع بالسوية لكنه مستعمل فيه غالبا و التغليب في بعض الافراد لا يمنع الاستعمال في غيره هكذا يستفاد من اسرار الفاتحة و شرح القصيدة الفارضية و البرجندي حاشيته • معيني • تم في البرجندي و اما العالم في عرف الحكماء فقال العلامة في نهاية الادراك ان العالم اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته من حيث هو كل و ينقسم الى روحاني و جسماني و قد يقال العالم اسم لجملة الموجودات الجسمانية من حيث هي جملة وهي ماحواه السطح الظاهر من الفلك الاعلى انتهى • و في شرح المواقف قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات وهو اما اعيان او اعراض انتهى • و يسمون العناصر و ما فيها بالعالم السفلي و عالم الكون و الفساد و الاملاك و ما فيها عالما علويا و اجراما اثيرية و افلاطون يسمي عالم العقل بعالم الربوبية كما في شرح اشراق الحكمة و در لطائف اللغات ميگويد عالم بفتح لام در اصطلاح صوفيه عبارتست از ظل ثاني حق كه اعيان خارجيه باشد و صور علميه كه عبارات از اعيان ثابته است اعلم ان العوالم وان لم تنحصر ضرورتها لامتناع حصر الجزئيات امكن حصر كلياتها و اصولها الحاصرة كالتحصارها في الغيب و الشهادة لانقسامها الى الغائب عن الحس و الشاهد

٣ في تحرير افليدس تعريف العلم مذكور بهذه العبارة - العلم هو مجموع المتممين واحد متوازي الاضلاع الذين بينهما - و تعريف المتمم قد مر في المتن •

له • في الأنسان الكائن كل عالم ينظر الحق سبحانه اليه بالانسان يسمى شهادة وجودية • وكل عالم ينظر الحق من غير لحظة الانسان يسمى غيبا والغيب على نوعين غيب جملة الحق تعالى حفيضة في علم الانسان وغيب جملة في قابلية علم الانسان فالغيب المفصل في العلم يسمى فينا وجوديا وهو كعالم الملكوت والغيب المحمل في القابلية يسمى غيبا عدميا وهي كالعوالم التي يعلمها الله تعالى ولا نعلم نحن اياها فهي عندنا بمثابة العدم فذلك معنى الغيب العدمي ثم ان هذا العالم الدنيوي الذي ينظر اليه بواسطة الانسان لا يزال شهادة وجودية ما دام الانسان واسطة نظر الحق فيها فاذا انتقل الانسان منها نظرا لله تعالى الى العالم الذي انتقل اليه الانسان بواسطة الانسان فصار ذلك العالم شهادة وجودية و صار العالم الدنيوي غيبا عدميا ويكون وجود العالم الدنيوي حينئذ في العلم الالهي كوجود الجنة وال نار اليوم في علمه سبحانه فهذا هو عين مضاء العالم الدنيوي وعن القيمة الكبرى والساعة العامة انتهى • ومن صاحب القصيدة الفارضية الغيب على ثلاثة اقسام وعبر عنها بالغيب والملكوت والجبروت فترك المحدثات الفانية عن الحس على اسم الغيب وعبر عن الذات القديمة بالجبروت وعن صفاتها الجسدية بالملكوت فرقا بين المحدث والقديم والذات والصفات ودر شرح منثوي مولوي روم مي آره مرتبة احديت را عالم غيب نيز گویند • و در اسرار الفاتحه گوید عالم بر اوین فطر مجموعست از در جز از خلق و از امر الاله الخالق و الامر پس عالم باين اعتبار دو شد عالم خلق و عالم امر باز دو درجه ديگر تجلي كره پديد آمد ملك و ملكوت ملك تجلي عالم خلق است و ملكوت تجلي عالم امر است ملك همه خلق ازان اوست له ملك الصحوات و الارض ملكوت جملة امر بدست اوست بيده ملكوت كل شيعي پس عالم باين حساب چهار شد انگاه پنجم عالمست كه بر مجموع اين هر چهار مشتملست و سبب پيوند اين عوالم اوست و آن عالم جبروت است انتهى و في كشف المغيبات عالم الامر و يقال له عالم الملكوت و عالم الغيب ايضا عند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة و بلا حدة مثل العقول و النفوس كما ان الخلق يطلق على عالم وجد بمادة كالملك و العناصر و المواليذ الثلاثة و يسمى ايضا بعالم الخلق و عالم الملك و عالم الشهادة انتهى • و بيده ما قيل عالم الامر ما لا يدخل تحت المساحة و المقدار و في شرح المنثوي عالم ملك كذايتست از اجسام و اعراض و بعالم هيات و عالم اجسام نيز معنی است و عالم ملكوت عبارتست از حادي نفوس سماويه و بشرية و آنرا عالم مثال نيز گویند انتهى و در مجمع السلوك گوید كه عالم ملكوت عالم باطن را گویند و عالم ملك عالم ظاهر را گویند و در جاني ديگر گوید كه ملكوت از باطني مرقب تا تحت الثرى است و ما حواي اين جبروت است و عالم الاحسان عالم ايقان است بواسطه مشاهدات و تجلي ذات و صفات انتهى • و في الانسان الكامل عالم القدس عبارة عن الثغالي الالهية المقدمة عن الاحكام الخلقية و الثغالي الكونية • و في موضع آخر منه عالم القدس هو عالم اسما الخلق و صفاته انتهى • و در

كشبه اللغات ميكرود عالم معني نزيد صوفيه عبارات از ذات وصفاته واحكام امت و عالم علوي آن جهان  
 در عالم اوداج و عالم قدسي و عالم النسيم هو كرة البخار كما يجيء في فصل الواز من باب الكف • و مي  
 اسرار الفاتحة قد يقسم العالم الى الكبير والصغير و اختلف في تفسيرهما فقال بعضهم العالم الكبير هو  
 ما فوق السموات و الصغير هو ما تحتهما و قيل الكبير ملكوت السموات و الصغير ملكوت الارض و قيل الكبير هو  
 القلب و الصغير النفس و الجمهور على ان العالم الكبير عبارة عن السموات و الارض و ما بينهما و العلم الصغير  
 هو الانسان چرا كه هرچه در جهان خلق است همان در عالم خالق است و هرچه در مجموع عالم خلق و امر  
 است همان در ذات انسان كه عالم صغيرش خوانند موجود است زيرا كه فالبش از عالم خلق است  
 • و روحش از عالم امر و تفصيل اين موجب اظناب است از اسرار الفاتحة طلب بايد كرد •

• العلم بالكم و حكون الام في عرف العلماء يطلق على معان منها الإدراك مطلقا تصورا كان او تصديقا  
 يقينيا او غير يقيني و اليه ذهب الحكماء • و منها التصديق مطلقا يقينيا كان او غيره قال السيد العبد في  
 حواشي المضدي لفظ العلم يطلق على المقسم و هو مطلق الإدراك و على قسم مذه و هو التصديق اما بالاشترار  
 بله يوضع بازائه ايضا و اما بغلبة استعماله فيه لكونه مقصودا في الاكثر و انما بقصد التصور لاجله • و منها  
 التصديق اليقيني في الخيالي العلم ضد المتكلمين لامعنى له سوى اليقين و في الاطول في باب التشبيه العلم  
 بمعنى اليقين في اللغة لانه من باب افعال القلوب انتهى • و منها ما يتناول اليقين و التصور مطلقا في  
 طرح التجريد العلم يطلق تارة و يراد به الصورة الحاصلة في الذهن و يطلق تارة و يراد به اليقين فقط  
 و يطلق تارة و يراد به ما يتناول اليقين و التصور مطلقا انتهى • و قيل هذا هو مذهب المتكلمين كما ستعرفه  
 و منها التعلل كما عرفت و منها التوهم و التعلل و التخيل في تهذيب الكلام انواع الادراك احساس  
 و تخيل و توهم و تعلل و العلم قد يقال لمطلق الإدراك و للثلاثة الاخيرة و للاخير و للتصديق الجازم  
 المطابق الثابت • و منها ادراك الكلي مفهوم ما كان او حكما و منها ادراك المركب تصورا كان او تصديقا  
 و قد عرفت في لفظ المعرفة في فصل الفاء و منها ادراك المسائل عن دليل • و منها نفس المسائل  
 المدللة • و منها الملكة الحاصلة من ادراك تلك المسائل و البعض لم يشترط كون المسائل صدالة و قال العلم  
 يطلق على ادراك المسائل و على نفسها و على الملكة الحاصلة منها • و العلوم المدرفة تطلق ايضا على هذه  
 المعاني الثلاثة الاخيرة و قد سبق توضيحها في ارائل المقدمة و منها ملكة يقدر بها على استعمال موضوعات ما  
 نحو فرغ من الغراض صادرا عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها و يقال لها الصناعة ايضا كذا في  
 المطرف في بحث التشبيه و رده السيد السند بان الملكة المذكورة المسماة بالصناعة فانما هي في العلوم العملية  
 المتعلقة بكيفية العمل كالطب و المنطق و تخصيص العلم بازائها غير محقق كيف و قد يذكر العلم  
 في مقابلة الصناعة نعم اطلاقه على ملكة الإدراك بحيث يتناول العلوم النظرية و العملية غير بعيد



مناسب للعرف انتهى أعلم أن في العلم مذاهب ثلاثة الأول أنه ضروري يتصور ماهيته بالكيفية فلا يجد واختاره الرازي والثاني أنه نظري لكن يعسر تحديده وبه قال امام الحرمين والغزالي وقالا نظري معرفة القسمة والمثال اما القسمة فهي ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غيره و اما مطابق او غير مطابق و المطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت و هو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن بالجزم و من الجهل المركب بالمطابقة و عن تقليد المصيب بالثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك قيل القسمة انما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفة مطلق العلم أقول لا اشتباه للعلم بسائر الكيفيات النفسانية و لا العلم التصوري انما الاشتباه للعلم التصديقي و القسمة المذكورة تميزه عنهما فحصل معرفة العلم المطلق و اما المثال فكان يقال العلم هو المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين و الثالث انه نظري لا يعسر تحديده و ذكر له تعريفات الأول للحكماء انه حصول صورة الشيء في العقل و بعبارة اخرى انه تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك و هذا مبني على الوجود الذهني و هذا التعريف شامل للظن و الجهل المركب و التقليد و الشك و الوهم و تسميتها علما يخالف استعمال اللغة و العرف و الشرع اذ لا يطبق على الجاهل جهلا مركبا و لا على الظان و الشاك و الواهم انه عالم في شيء من تلك الاعتمالات و اما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا و لا مشاحة في الاصطلاح و المبحوث عنه في المنطق هو العلم بهذا المعنى لان المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب فلا بد لهم من تعميم العلم ثم العلم ان كان من مقولة الكيف بالمراد يحصل الصورة الصورة الحاصلة و فائدة جعله نفس الحصول التنبيه على لزوم الاضافة فان الصورة انما تسمى علما اذا حصلت في العقل و ان كان من مقولة الانفعال بالتعريف على ظاهره لان المراد بحصول الصورة في العقل اتصانه بها و قبوله ايها أعلم ان العلم يكون على وجهين احدهما يحمى حصولها و هو بحصول صورة الشيء عند المدرك و يسمى بالعلم الانطباعي ايضا لان حصول هذا العلم بالشيء انما يتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم و الآخر يسمى حضوريا و هو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا و الامور القائمة بها و من هذا القبيل علمه تعالى بذاته و بسائر المعلومات و منهم من انكر العلم الحضورى و قال ان العلم بانفسنا و صفاتنا النفسانية ايضا حصولي و كذلك علم الواجب تعالى و قيل علمه تعالى بحصول الصورة في المجردات فان جعل التعريف للمعنى الاعم الشامل للحضورى و الحضورى بانواعه الاربعة من الحواس و غيره و بما يكون نفس المدرك و غيره فالمراد بالعقل الذات المجردة و مطلق المدرك و بالصورة ما يعم الخارجية و الذهنية اي ما يتميز به الشيء مطلقا و بالحصول الثبوت و الحضور سواء كان بنفسه او بمثاله و بالمغايرة المستفادة من الظرفية اهم من الذاتية و الاعتبارية و بغير معنى عند كما اختاره المحقق الدراني و لا يخفى ما فيه

من التكاليف البعيدة عن الفهم • و ان جعل التعريف للخصوصي كان التعريف على ظاهره والمراد بالعقل  
 قول النفس تدرك الغائبات بنفسها والمحسوسات بالوسائط وتصورة الشيء ما يكون آلة لامتيازه سواء كان  
 نفس ماهية الشيء او شبها له والظرفية على الحقيقة اعلم ان الغائلين بان اعلم هو الصورة مرتان مرة  
 تدعي وتزعم ان الضرور العقلية مثل و اشباح الامور المعلومة بها مخالفة لها بالماهية وعلى قول هؤلاء لا يكون  
 لاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز كان يقال مثلا النار موجودة في الدهن و يراد انه  
 يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشيخ علما بالنار لا بغيرها من الماهيات  
 و يكون العلم حينئذ من مقولة كيف و يصير العلم و المعلوم متغايرين ذاتا و اعتبارا و مرة تدعي ان  
 تلك الصورة مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها  
 حاملة في النفس فيكون العلم و المعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار و على قول هؤلاء يكون لاشياء  
 وجودان خارجي و ذهني بحسب الحقيقة و التعريف الثاني للعلم مبني على هذا المذهب و على هذا قال  
 الشيخ الادراك الحقيقة المتمثلة عند المدرك و النائي لبعض المتكلمين من المعتزلة انه اعتقاد الشيء  
 على ما هو به والمراد بالشيء الموضوع او النسبة الحكمية اي اعتقاد الشيء على وجه ذلك الشيء متلبس  
 به في حد ذاته من الثبوت و الانتفاء وفيه انه غير مانع لدخول التقليد المطابق فزيد لدفعه عن ضرورة او دليل  
 اي حال كون ذلك الاعتقاد المطابق كائنا عن ضرورة او دليل و اعتقاد المقلد و ان كان ناشيا عن دليل  
 ان قول المجتهد حجة للمقلد الا ان مطابقتها ليست ناشية عن دليل و لذا يقلده فيما يصدق و يخطي  
 لكنه بقي الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا  
 و يرد ايضا عليهم خروج العام بالمستحيل فانه ليس شيئا تقاما ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر  
 للبداهي و مناقض لكلامه لان هذا الانكار حكم على المستحيل فانه لا يعلم ويستدعي العلم بامتناع الحكم  
 على ما ليس بمعلوم الا ان يقال المستحيل شيع لغة و لو مجارا وفيه انه يلزم حينئذ استعمال المجاز في  
 التعريف بلا قرينة و ايضا يرد عليهم خروج العلم التصوري لعدم اندراج في الاعتقاد منه عبارة عن الحكم  
 الذهني و الثالث للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عنه علم الله  
 تعالى اذ لا يسمى علمه معرفة اجماعا ل لغة و لا اصطلاحا مع كونه معتبرا بان لله تعالى علما حيث اثبت له  
 تعالى علما و عالمية و تعلقا اما لاحدهما او لكليهما كما ينبغي فيكون العلم المطلق مشتركا معنويا عنده  
 بين حكم الزاجب و علم الممكن ملاذ من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المتمثلة فانهم لا يعترفون  
 العلم الزائد و يقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق  
 العلم الحادث اذ لا مطلق سواء و لذا لم يورد النقض عليهم بعلمه تعالى و ايضا ففيه دور ان المعلوم مشتق  
 من العلم و معناه ما من شأنه ان يعلم اي ان يتعلق به العلم فلا يعرف الا بعد معرفته و ايضا بقيد على ما هو

به قيد ونقطة ان المعرفة لا تكون الا كالمثلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة المعرفة ان لا يقال في  
 اللغة والعرف والشرح للجاهل جهة مركبا انه عارف كيف و يلزم حينئذ ان يكون الجاهل الياس اعرفهم  
 والزرع للشيخ ابي الحسن اشعري فقال تارة بالقياس الى متعلق العلم هو ادراك المعلوم على ما هو به  
 وفيه دور و تارة بالقياس الى محل العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما وبعبارة اخري قوله تعالى  
 يوجب لمن قام به اسم العالم وفيه دور ايضا وايضا الادراك مجاز عن العلم والجهال لا يستعمل في المصدر بل  
 اجيب بان الادراك عند الماطقين مشتهر في العلم بالمعنى المقابل للظن والشك والجهل والتقليد  
 والمجاز المشهور حقيقة مرفية فهصح استعماله قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيخ بنفسه فكيف قيل هو علم  
 المعلوم و ايضا فيه زيادة قيد على ما هو به فان المعلوم لا يكون الا كذلك الخامس لان نورك انه ما يصح  
 لمن قام به اتقان الفعل اي احكامه وتخليته من وجوه الخلل فان اراد ما يستعمل بالصفة فهو باطل  
 قطعاً وان اراد ماله مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد و يخرج عنه عامنا اذا لا مدخل له في صفة  
 التقلد على رائنا اذ معنى الاتقان التجاد على وجه الحكم و افعالنا ليست بايجادنا و لو سلم ذلك يرد  
 عليه علم احدنا بنفسه و بالباري تعالى و بالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلاً ولا ما يصح  
 اتقانه واعلم ان التقليد و الظن لا يدخلان في هذا التعريف و كذا الشك و الوهم لان اتقان التقلد  
 و تخليته من وجوه الخلل انما يتصور اذا كان عالماً بالمفاسد و المصالح علماً يقيناً تفصيلاً و لذا احتدوا  
 بالاتقان العالم على علمه تعالى و لهم عبارات قريبة من هذه العبارات كان يقال تبين المعلوم على ما هو  
 به لمي كشفه و تمييزه وفيه الزيادة المذكورة و الدور وان التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج علمه تعالى  
 او يقال هو اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة و الدور وانه يلزم ان يكون العالم متبناً بوجوده تعالى  
 متبناً له تعالى و هو محال او يقال هو الثقة بان المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة و الدور و انه يوجب  
 كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به و ذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعاً الخامس للامام الرازي ان  
 على تقدير تسليمه ان العلم نظري و هو اعتقاد جائز مطابق لموجب اما ضرورة او دليل اي يكون ذلك  
 الاعتقاد المقيد بالجزم و المطابقة ناشيا من ضرورة او دليل فبقيد الجزم خرج الجهل المركب و تقليد  
 المصحب فان الاعتقاد و ان كان ناشيا من الدليل من قول المقلد لكن بمطابقته ليست ناشية منه بل اتقاني  
 وقد مر ولا يرد على هذا النقض بعلمه تعالى لان الامام اخبار في المطالب العالمية لشيء للمعلم من فاته  
 تعالى و التي له العالمية التي نصرها بالتعلق بين العالم و المعلوم لكنه يشرح هذه التصور لعدم كونها متعلقة  
 مع انه علم يقال علمت حقيقة الانسان و علمت كعنى المتكلم السامع و هو بالمعنى من بين تصرفات  
 هذه المتكلمين لبرائه كما ذكر من الخلل في غيره و قد اراه بالظهور مع التصديق اليقيني انه صفة توجيهية  
 تتميز عن الصفة لا كالتقيد و الصفة هي ما يفرق بتعبير في تناول العلم و تميزه و بقوله توجيهية تتميز

أي توجيهاً لمحلها الذي هو النفس تمييزه لشئى لأن التمييز المتفرد على الصفة إنما هو له لا للصفة خرج  
 الصفات التي توجب لمحلها التمييز فقط لا التمييز وهي ماعدا الصفات الإدراكية فإن القدرة توجب كون  
 محلها متميزاً عن العاجز لا كون محلها متميزاً لشئى بخلاف الصفات الإدراكية فإنها توجب لمحلها  
 التمييز لا غيراً من التمييز من الأشياء معا وبقوله بين المعاني أي ما ليس من الأعيان المخصوصة بالحس  
 الظاهر خرج ادراك الحواس الظاهرة وهذا عند من يقول أنه ليس بعلم بل ادراك مخالف لماهية العلم  
 يحصل بالحواس واما من يقول بكونه تسماً من العلم كالشيخ الأشعري فيترك هذا القيد من التعريف  
 ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال النفس مدركة للجزيئات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكيفية كما  
 في هذا للتعريف فعلى هذا يشتمل العلم التمثل والتوهم والتخيل كما لا يخفى ومنهم من أثبتها فقيدتها  
 بما أخرجها ادراك الحواس الباطنة فإنه ادراك المعاني الجزئية ويصمى ذلك الادراك تخيلاً وتوهما فالعلم  
 عنده بمعنى التمثل وبقوله لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل ذلك الشئى المتعلق بنقيض ذلك التمييز بوجه  
 من الوجوه خرج الظن والشك والوهم لأنها توجب لمحلها تمييزاً يحتمل النقيض في الحال وكذا الجهل  
 المركب والتقليد فإنهما يوجبان تمييزاً يحتمل النقيض في المآل أما في الجهل فلأن الواقع يخالفه فيجوز  
 أن يطاع عليه واما في التقليد فلعدم استناده إلى موجب من حس أو بديهة أو عادة أو برهان فيجوز  
 أن يزول بتقليد آخر قيل فيه أن إخراج الشك والوهم من التعريف مما لا يعرف وجهه لأن كلاهما تصوران على  
 ما بين في موضعه و التصور داخل في التعريف بناء على أن لا نقيض للتصور أصلاً وسيجيب تحقيقه في لفظ  
 النقيض فلا وجه لإخراجه بل لا وجه لصحته أصلاً فليس الشك والوهم من حيث أنه تصور للنسبة من حيث  
 هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار أنه يلاحظ في كل منهما النسبة مع  
 كل واحد من النفي والاثبات على سبيل تجويز المساري والمرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب منه  
 بنقيض فإن النسبة من حيث يتدقق بها الاثبات تناقضها من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذين الاعتبارين  
 خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند في حاشية العنبري ثم أن كان المعروف عاملاً  
 لعلم الواجب وغيره يجب أن يراد بالاجاب اعم سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب أو بطريق  
 العادة كما في علم المطلق وإن كان المعروف علم المطلق يجب تخصيصه بالاجاب العادي على ما هو المذهب  
 من استناد جميع المسكفات إلى الله تعالى ابتداء فالمعنى أن العلم صفة قائمة بالنفس يخلق الله تعالى  
 خلقه تتعلق بالشئى أن يكون النفس متميزاً له تمييزاً لا يحتمل النقيض فعلى هذا الضمير لا يحتمل راجع  
 إلى المقتضى الدال عليه لفظ التمييز فإن التمييز لا يكون إلا بشئى لعدم الاحتمال صفة لمتعلقه وإنما لم يكن  
 راجعاً إلى نفس التمييز لأنه لو كان المراد به المعنى المصدرى أعني كون النفس متميزاً فلا نقيض له أصلاً  
 لأن التصور في التصديق لو كان مادة التمييز أعني الصورة في التصور والنفي في الاثبات في التصديق

فأ معنى لاحتماله نقيض نفسه اذ الواقع لا يكون الا احدهما مع مخالفته لما اشتهر من ان امتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع الاحتمال بانه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء بمشتمل ثم المتعلق للصورة الماهية والنفي والاثبات الطرفان • ثم المراد بالنقيض اما نقيض المتعلق كما قيل وحينئذ المراد بالتمييز اما المعنى المصدرى بالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يشتمل المتعلق نقيضه وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او ما به التمييز وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا من الصورة والنفي والاثبات كما مر اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره اصلا الا ان يقال المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر وهذا غير ظاهر واما نقيض التمييز كما هو التحقيق كما قيل ايضا وحينئذ اما ان يراد بالتمييز المعنى المصدرى وهو حاصل التحريم الذي سبق وهذا ايضا بالنظر الى الظاهر لان التمييز بالمعنى المصدرى ليس له نقيض يحتمله المتعلق اصلا واما ما به التمييز وهذا هو التحقيق الحقيقي فخلاصة التعريف ان العلم امر واثم بالنفس يوجب لها امرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يشتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر فاذا تعلق علمنا مثلا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميزها عما عداه واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين لآخر بحيث تميزهما ما عداهما لكن قد يكون مطابقا جازما فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات عند المتكلمين بل ما يوجبها فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلق بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاملة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم يذوقونه والتقسيم الى التصور والتصديق ليس بالذات عندهم بل العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لهما تصور وعلى هذا قيل بانه ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق والمراد بالصورة عندهم الشئ والمثال العبية بالمتخيل في المرأة وليس هذا من الوجود الذهني فان من قال به يقول انه امر مشارك للوجود الخارجي في تمام الماهية فلا يرد ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه والمراد بالنفي والاثبات المعنى المصدرى وهو اثبات احد الطرفين لآخر وعدم اثبات احدهما له ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة كما هو مصطلح الفلاسفة فلا يرد ان النفي والاثبات ليسا نقيضين لارتفاعهما من الشك واردة الصورة من التمييز ليس على خلاف الظاهر بل مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المصدرى فتأمل فان هذا الكلام من مطارح الاكباد • وقيل المراد نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة

لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها وكذا التصديق نفس الاثبات والذفي والتمييز بالمعنى المصدرى ولا يخفى انه خلاف الظاهر والظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة وقالوا انه نفس التعلق وعرفوه بانه تمييز معنى عند النفس لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة والتمييز في هذا التعريف بمعنى الانكشاف والالم يكن العلم نفس التعلق فالانكشاف التصوري لا نقيض له وكذا متعلقه والانكشاف التصديقي اعنى الذفي والاثبات كلو احد منهما نقيض الآخر متعلقه قد يحتمل النقيض وقد لا يحتمله \* وقد اورد على اُحد المختار العلوم العادية فانها تحتمل النقيض والجواب ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو مرض نقيضها لم يلزم منه محال لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع به اي في العلم العادي للنقيض لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها حتى الحسيات التي لا تحتمل النقيض اتفاقا والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال او في المآل ومنشأ ضعف ذلك التمييز اما لعدم التجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني هو المراد والتعريف الاحسن الذي لا تعقيد فيه هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والاممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام بالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه واختيار كامة من لا خراج التجلي الحاصل للحيوانات العجم فقد خرج النور فانه يتجلى به اغير من قامت به وكذا الظن والجهل المركب والشك والوهم واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على الغلب فليس فيه انكشاف تام هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية الخيالي \* فائدة \* قال المتكلمون لا بد في العلم من اضافة ونسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهذه الاضافة هي المسماة عندهم بالتعلق فجمهور المتكلمين على ان العلم هو هذا التعلق ان لم يثبت غيره بدليل فيتعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقال قوم من الاشاعرة هو صفة حقيقية ذات تعلق وعند هؤلاء فتمه امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية اي ذلك التعلق فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور كثيرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون لشيء واحد تعلقات بامور متعددة واثبت القاضي الباتلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عمدة واثبت معها تعلقا فاما للعلم مقل او للعالمية فقط فهنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لحددهما واما لهما معا فهنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقهما وقال الحكماء العلم هو

الموجود الذهني اذ يعقل ما هو عدم صرف بحسب الخارج كالمبتذعات و التعلقي انما يتصور بين شيئين متميزين و لا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة و لا ثبوت للمعدوم في الخارج فلا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن و ذلك الامر هو العلم و اما التعلق فلازم له و المعلوم ايضا مائة باعتبار قياسه بالقوة العاقلة علم و باعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم و المعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار و اذا كان العلم بالمعدومات كذلك و جب ان يكون سائر المعلومات ايضا كذلك اذ لا اختلاف بين امراد حقيقة واحدة نوعية كذا في شرح الموافق قال مرزا زاهد هذا في العلم الحصري و اما في الحصري فالعلم و المعلوم متحدان ذاتا و اعتبارا و من ظن ان التغيرات بينهما في الحصري ايضا اعتبارا كتغيرات المعالج و المعالج فقد اشتبه عليه التغيرات الذي هو مصداق تحققهما بالتغيرات الذي هو بعد تحققهما مانه لو كان بينهما تغير سابق لكان العلم الحصري صورة مدتزعة من المعلوم و كان علما حصوليا و في ابي الفتح حاشية الحاشية الجالية اما القائلون بالوجود الذهني من الحكماء و غيرهم فاختلغوا اختلافا ناشيا من ان العلم ليس حاملا قبل حصول الصورة في الذهن بدهاء و اتفاقا و حاصل عنده بدهاء و اتفاقا و الحاصلة معه ثلثة امور الصورة الحاصلة و قول الذهن من المبداء انفياض و اضافة مخصوصة بن العالم و المعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الصورة الحاصلة فيكون من مقولة كيف و بعضهم الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال و بعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة و الاصح المذهب الاول لان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم و الاضافة و الانفعال لا يوصفان بها لكن القول بان الصورة العقلية من مقولة كيف انما يصح اذا كاذت مغايرة لذي الصورة بالذات قائمة بالعقل كما هو مذهب القائلين بالاشبه و المثال الحاكمين بان الحاصل في العقل اشباح الاشياء لا انفسها و اما اذا كانت متحدة مع بالذات مغايرة له بالاعتبار على ما يدل عليه اداة الوجود الذهني و هو المختار عند المحققين الغائلين بان الحاصل في الذهن انفس الاشياء لا اشباحها فلا يصح ذلك فالحق ان العلم من الامور الاعتبارية و الموجودات الذهنية و ان كان متحدا بالذات مع الموجود الخارجي اذا كان المعلوم من الموجودات الخارجية سواء كان جوهر او عرضا كيف او اففعلا او اضافة او غيرها انتهى في شرح المواهب قال الامام الرازي قد اضطرب كلام ابن مينا في حقيقة العلم فحيث بين ان كون الباري عقلا و عاقلا و معقولا يقتضي كثرة في ذاته و سر العلم بتجرد العالم و المعلوم من المادة و رد بان يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم و حيث قرر اندراج العلم في مقولة كيف بالذات و في مقولة الاضافة بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة و حيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته و لغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول و حيث زعم ان العقل البسيط الذي لو احب الوجود ليس عقليته لجل صور كثيرة بل لجل فيضائها عنه حتى يكون العقل البسيط بالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن

مجرد اضافة \* التقسيم \* للعلم تقسيمات الأول الى الحضورى والحصولى كما مررت الثاني الى ان العلم الحوادث اما تصور او تصديق والعلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد سبق في لفظ التصور في فصل البراء من باب الصاد المهملتين الثالث الى ان الاشياء المدركة اى المعلومة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك اى العالم و الى ما يكون اما فى الاول فالحقيقة الحاصلة عند المدرك هي نفس حقيقتها و اما فى الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان لادرك مستفادا من خارج كما فى العلم الانفعالي او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها كما فى العلم الفعلي ا ولم تكن وعلى التقديرين وادراك الحقيقة الخارجية بحصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك والاحتياج الى الانتزاع انما هو فى المدرك المادى لا غير كذا فى شرح الاشارات و فى شرح الطوابع الشيعى المدرك اما نفس المدرك او غيره و غيره اما غير خارج عنه او خارج عنه والخارج عنه اما مادى او غير مادى فهذه اربعة اقسام الاول ما هو نفس المدرك و الثانى ما هو غيره لكنه غير خارج عنه و الثالث ما هو خارج عنه لكنه مادى و الرابع ما هو خارج عنه لكنه غير مادى و الاول منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك فيكون ادراكها حضوريا و الاول بدون حلول و الثانى بالحول و الاخران لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الإدراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادا من الادراك و الثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها و الرابع لم يفتقر الى الانتزاع الرابع الى واجب اى ممتنع الانفكالت عن العالم كعلمه بذاته و ممكن كسائر العلوم الخامس الى معلى و يسمى كليا قبل الكثرة وهو ما يكون سببا لوجود المعلوم فى الخارج كما نتصور السرير مثلا ثم نوجده و انفعالي و يسمى كليا بعد الكثرة وهو ما يكون مسببا عن وجود العالم بان يكون مستفادا من الوجود الخارجى كما يوجد امرا فى الخارج كالسما و الارض ثم بتصوره فالفعلى ثابت قبل الكثرة و الانفعالي بعدها فالعلم الفعلي كلى يتفرع عليه الكثرة و هي الافراد الخارجية و العلم الانفعالي كلى يتفرع على الكثرة وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه من قبيل العلم و مبنى على وجود الطبائع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته فعلى لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج لكن كون علمه تعالى سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات بخلاف علمنا بامعانا و لذلك يتخلف مدبر معلومنا عن علمنا و قالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام و احسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند عليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة و هذا العلم يسمى عندهم بالمعناية الزلية و اما علمه تع بذاته فليس فعليا و لا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات و ان كان مغايرا له بالاعتبار السادس الى ما يعلم بالفعل وهو ظاهر و ما يعلم بالقوة كما اذا فى يدهون اثنان فستلنا ازوج هو او فرد قلنا تعلم ان كل اثنين زوج و هذا اثنان فنعلم انه زوج علما بالقوة القريبة من



الفعل وان لم يكن لعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات المدروسة تحت الولىيات فانها معلومة بالقوة قبل ان يتغيبه الاندراج فالنتيجة حاصلة في كبرى القياس هكذا قال بعض المتكلمين المتابع الى تفصيلي واجمالي والتفصيلي كمن ينظر الى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد و الاجمالي كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو اي ذلك الشخص المسئول متصور للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ثم يأخذ في تقرير الجواب فيلاحظ تفصيلا ففي هذه امر بسيط هو مبدأ التفصيل والتفرقة بين الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال و بين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال و ملاحظة التفصيل ضرورية وجدانية ان في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقرى على استحضاره بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة و في الحالة الحاملة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور و علم ما بالجواب ام يكن حاصلا قبله و في الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا و لم يكن حاصلا في شئ من الحالتين السابقتين وشبه ذلك بمن يرى نوما كثيرة تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيفصل اجزائه فالرؤية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية وانكر الامام الرازي العلم الاجمالي \* فائدة \* العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى اولا جزوه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا و ابو الهاشم والحق انه ان اشترط في الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا الثامن الى التعقل والتوهم والتخيل والاحساس وقد سبق في لفظ الاحساس في فصل السين من باب الحاء المهملتين التاسع الى الضروري والظنري و علم الله تعالى عند المتكلمين لا يوصف بضرورة ولا كسب فهو وامطة بينهما و اما عند المنطقيين فداخل في الضروري وقد سبق في فصل الراد المهمة من باب الضاد المعجمة \* فائدة \* الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشئ من وجه ان معنى الاول حصول الوجه عند العقل و معنى الثاني ان الشئ حاصل عند العقل لكن لا حصولا تاما فان التصور قابل للقوة والضعف كما اذا تراءى لك شبح من بعيد متصورته تصورا ما ثم يزداد انكشافا عندك بحسب تقاربك اليه الى ان يحصل في عقلك كمال حقيقته ولو كان العلم بالوجه هو العلم بالشئ من ذلك الوجه على ما ظنه من لا تحقيق له لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة لنا مع عدم توجه عقولنا اليها و ذاك ظاهر الاستحالة كذا في شرح المطالع في بحث الموضوع وقال الماوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في المقصد الرابع من مقاصد العلم في الموقف الاول اعلم انهم اختلفوا في علم الشئ بوجه و علم وجه الشئ فقال من لا تحقيق له انه لا تغاير بينهما اما و قال المتأخرون بالتغاير بالذات ان في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آية لملاحظة الشئ و الشئ معلوم بالذات و في الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير التفات الى الشئ ذي الوجه و قال المتقدمون بالتغاير بالاعتبار ان لا شك في انه لا يمكن ان يشاهد بالضحك امر يسوء

إلا أنه إذا اعتبر صدقه على امر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيعي بالوجه و إذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية • فائدة • أثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فإنه ليس بشيء و المعلوم شيء و هذا امر اصطلاحي محض لا فائدة فيه • فائدة • محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات عند اهل الحق غير متعين عقلا بل يجوز عندهم عقلا ان يخلق الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر البدن لكن السمع دل على انه الغلب قال تعالى سيكون لهم قلوب يعقلون بها - و قال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب افغافها هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم بالاشاعة قضاوا باستحالة بقاءه كسائر الاعراض عندهم و اما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية و المكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف و اختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية و الا لزم ان لا يكون المكلف بها حال بغائها مطيعا ولا عاصيا و لا مثابا و لا معاقبا مع تحقق التكليف و هو باطل بداهة على ان لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به و خالفه ابو هاشم في ذلك و اوجب بقاء العلوم مطلقا و قال الحكماء محل العلم الحادث النفس الباطنة او المشاعر العشر الظاهرة و الباطنة و قد سبق في لفظ الحسن • فائدة • علم الله سبحانه بذاته نفس ذاته فالعالم و المعلوم واحد و هو الوجود الخاص كذا في شرح الطوائع امي واحد بالذات اما بالاعتبار فلا بد من التمايز ثم قال و علم غير الله تعالى بداته و بما ليس بخارج عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بدته العالم و المعلوم واحد و العلم وجود العالم و المعلوم و الوجود زائد، فالعلم غير العالم و المعلوم و العلم بما ليس بخارج عن العالم من احواله غير العالم و المعلوم و المعلوم ايضا غير العلم فيتحقق في الاول امر واحد و في الثاني اثنان و في الثالث ثلاثة و العلم بالشيعي الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق امور اربعة عالم و معلوم و علم و صورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم مع العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة و حصول تلك الصورة و اضافة الصورة الى الشيعي المعلوم و اضافة الحصول الى الصورة و في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيعي الحامل و اضافة الحصول الى نفس ذلك الشيعي و لا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض و اما نفس حقيقة الشيعي في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرها ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات الموضوع العالم كذلك و ان كان المعلوم مجال العالم يكون عرضا و اما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك و ان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرها معرض ايضا انتهى • و هذا يعني على القول بالشيع و اما على القول بحصول ماهيات الاشياء في الذهن فجوهر • فائدة • قال الصوفية علم الله سبحانه صفة نفسية الالهة فعلمه سبحانه بنفسه و علمه بخلقه علم واحد غير منقسم ولا متعدد لكنه

العلم اللغوي • العلم التعليمي • علم السماء والعالم ( ٧٤٠٩٩ ) العلوم المدونة • العلوم المتعارفة • المعلوم

يعلم نفسه بما هو له ويعلم خلقه بما هم عليه ولا يجوز ان يقال ان معلوماته اعظمه العلم من انفسها كما قال الامام  
محي الدين العربي لكلا يلزم كونه استفاد شيئا من غيره فللمدونة ولا نقول كان ذلك مبلغ علمه ولكننا وجدناه  
سيحانه بعد هذا يعلمها بعلم اصلي منه غير مستفاد مما هي عليه فيما اقتضته بحسب ذواتها غير انها انتقضت  
في نفسها ما علمه سبحانه عليها فحكم له ثانيا بما اقتضته وهو ما علمها عليه ولما رأى الامام المذكور ان الحق حكم  
للمعلومات بما اقتضته من نفسها ظن ان علم الحق مستفاد من اقتضاء المعلومات فقال ان المعلومات اصطفت  
الحق العلم من نفسها وفاته انها انما اقتضت ما علمها عليه بالعلم الكلي الاصلي الغوسي قبل خلقها وابتعادها  
فانها ما تعيدت في العلم الالهي الا بما علمها لا بما اقتضته ذواتها ثم اقتضت ذواتها بعد ذلك من نفسها امورا  
هي عين ما علمها عليه اولا فحكم لها ثانيا بما اقتضته وما حكم الا بما علمها عليه فتأمل فيسمى الحق عليما  
بنسبة العلم اليه مطلقا وعالما بنسبة ما رومية الاشياء اليه وعلما بنسبة العلم ومعلوماتية الاشياء اليه معا فالعلم  
اسم صفة نفسية لعدم النظر فيه الى شئ مما سواه ان العلم ما يستحقه النفس في كمالها لذاتها واما  
العالم فاسم صفة فعلية وذلك علمه للاشياء سواء كان علمه لنفسه او لغيره فانها فعلية يقال عالم بنفسه  
اي علم نفسه وعالم بغيره اي علم غيره فلا بد ان تكون صفة فعلية واما العلم فبالنظر الى النسبة العلمية اسم  
صفة نفسية كالعلم وبالنظر الى نسبة معلوماتية الاشياء اليه اسم صفة فعلية ولذا غلب وصف الحلق باسم العالم  
دون المعلم والعلم فيقال فلان عالم ولا يقال عالم ولا علم مطلقا الا ان يقال عالم بامر كذا ولا يقال علم  
بامر كذا بل ان وصف بشخص فلا بد من التقييد فيقال فلان علم في فن كذا وهذا على سبيل التوسع  
والتجوز وليس قولهم فلان علامة من هذا القبيل لانه ليس من اسماء الله تعالى فلا يجوز ان يقال ان الله  
علامة فانهم كذا في الانسان الكامل • وعالم در اصطلاح متصوفة آمنت كه بعلم اليقين مطاع از ذات و  
صفات و اسماء الهي شده باشد نه بطريق كشف و شهود كذا في كشف اللغات •

العلم اللدني هو العلم الذي تعلمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك و نبي بالمشاهدة  
والمشاهدة كما كان لخضر عليه السلام قال تعالى وآتيناها من لدنا علما • وفيل هو معرفة ذات الله تعالى  
ومعانيه علما يقينيا من مشاهدة و ذوق ببصائر القلوب كذا في مجمع السلوك •

العلم التعليمي هو الرياضي •

علم السماء والعالم هو من انواع العلم الطبيعي •

العلوم المدونة هي العلوم التي دونت في الكتب •

العلوم المتعارفة هي المقدمات البينة بنفسها في العلوم المدونة وقد سبق الجمع في مقدمة الكتاب •

المعلوم عند النجاة هو مقابل المجهول و يسمى بالمعروف ايضا وعند الحكماء و المتكلمين ما شئ  
شاه ان يعلم و له عند المتكلمين تقسيمات (اربعة الاول لاهل الحق الذين للحال القائلين بان المعلوم

ليهنّ يثبت وهو ان المعلوم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج او يكون والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود في الخارج واما الموجود الذهني فلا يقولون به والثاني لمثبتى الحال القائلين بل للمعدوم غير ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له اصلا لا اصالة ولا تبعا وهو المعدوم او له تحقق اصلي وهو الموجود او له تحقق تباعي وهو الحال والتحقق الاصلي ان يكون التحقق حاملا للشئ في نفسه قائما به كالحركة الذاتية والتباعي ان لا يكون حاملا له بل لما تعاقب به كالحركة التبعية فلا يرد النقص بالاعراض لان لها تحققا في نفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بامرئين وعرفوا الحال بانه صفة اموجود لا موجودة ولا معدومة وقد سبق في محله والثالث لنامى الحال القائلين بان المعدوم ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع ان اريد بالممتنع اعم من ان يكون امتناعه باعتبار نفسه او باعتبار التركيب بالمركبات الخيالية اعني ما يكون اجزائها ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بذات على ما قالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو البسائط وان اريد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المنفي اعم منه اذ له تحقق في نفسه بوجه ما سواء كان كونا او ثبوتا وهو الثابت والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم الممكن فالكون عندهم يرادف الوجود والتحقق يرادف الثبوت و يكون اعم من الكون والوجود وايضا الكون عندهم اعرف من الوجود والتحقق اعرف من الثبوت والرابع لمثبتى الاحوال القائلين بان المعدوم ثابت قالوا الكائن في الاعيان اما ان لا يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال ايضا تقسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن فسمان منه وغير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق و تقرر في نفسه فهو الثابت والا فهو المنفي فظهر مما ذكر ان الثالث الذي يعادل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اعم من الموجود واخص من الثابت وعلى هذا المذهب الثابت يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى المذهب الثاني يتناول الموجود والحال فقط وعلى المذهب الاول يرادف الوجود وان المعدوم على المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن وعلى هذا المذهب الثاني يرادف المنفي وكذا على المذهب الاول واما الحكماء فقالوا ما يمكن ان يعلم اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود والموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب عليه آثارة فهو الموجود الخارجى والعيني اولا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود الخارجى اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته والممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر وقيل المتكلمون الموجود اما ان لا يكون له ادل اي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له اول وهو الحادث والحادث اما متجهين بالذات وهو الجوهر او حال في المتحيز

بمفادات وهو المرص أو لا حال ولا متكيز في الحال وهو المجرد المسمى بالمفارق و اختلف في وجوده بقيل غير موجود وقيل موجود وقيل وجوده لم يثبت بدليل هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم وغيرهما •

**المعلومية** فرقة من الخوارج العجاردة وهم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع صفاته و اسمائه و من لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن و فعل العبد مخلوق لله تعالى كذا في شرح المواقف •

**الاعلام** لغة هو الاخبار و هو اعم من الالهام وعند المحدثين هو ان يعلم الشيخ الطالب ان هذا الكتاب روايته او سماعه مقتصر عليه فجوز الرواية به كثير من الفقهاء و المحدثين و الاصوليين و مال اليه المتأخرون و قطع بعض الفقهاء بعدم الجواز كذا في خلاصة الخلاصة • و في شرح النخبة يشترط في الاعلام الاذن في الرواية و الا ملة عبرة بذلك •

**العموم** بالفتح و ضم الميم في اللغة الشمول يقال مطرٌ عامٌ اي مشتمل الامكنة و عند المنطقيين هو كون احد المفهومين اشتمل افرادا من المفهوم الآخر اما مطلقا بان يصدق على جميع ما يصدق عليه الآخر من غير عكس كلي و يسمى عموما مطلقا و ذلك المفهوم يسمى عاما مطلقا و اعم مطلقا و المفهوم الآخر يسمى خاصا مطلقا و اخص مطلقا كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه اعم منه مطلقا و اما من وجه بان يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر و يسمى عموما من وجه و ذلك المفهوم يسمى عاما من وجه و اعم من وجه و المفهوم الآخر يسمى خاصا من وجه و اخص من وجه كالحيوان بالنسبة الى الابيض و اما ما وقع في العضدي من ان المنطقي يقول العام ما لا يمنع تصوره من الشركة و الخاص بخلافه فليس بصحيح صرح به المحقق التفتازاني في حاشيته و يجيب العموم و الخصوص بمعنى آخر ايضا يذكر في لفظ النسبة في فصل البناء الموحدة من باب النون و عند الاصوليين هو كون اللفظ موضوعا بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرقا لجميع ما يصلح له و ذلك اللفظ يسمى عاما والمراد بالوضع اعم من الوضع الشخصي و النوعي فدخل النكرة المنفية ان قد ثبت من استعمالهم لها ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور و اللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد و عن الجموع في الجمع لا نفي العموم و هذا معنى الوضع النوعي لذلك و لا يرد ان النكرة المنفية مجاز في العموم لتصريحهم بانها حقيقة فيه و المراد بالوضع لكثير اعم من الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لا امر يشترك فيه وحدان الكثير او لجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه فيندرج فيه المشترك و العام و اسماء العدد • ان قيل فيندرج فيه مثل زيد و رجل لانه موضوع لكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المنفقة في الاسم كآحاد المائة و معنى كونه الكثير غير محصور ان لا تكون في اللفظ

دلالة في عدد معين و الا فالكثير المتحقق محصور لا محالة بفتقيد الوضع بالواحد خرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و اما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعين لافراد العين التجارية فهو عام مندرج تحت الحد و بقيد الكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد و رجل و بقيد غير محصور يخرج اسماء العدد بان المائة مثلا وضعت و بها واحدا لكثير و هي مستغرة لجميع ما تصلح له لكن الكثير محصور و معنى الاستغراق التداول و خرج منه الجمع المنكر فانه واسطة بين العام و الخاص على ما هو اختيار المحققين و اما عند من جعله من العام كفخر الاحلام و بعض المشايخ فلم يشترط هذا القيد فعلى هذا الخاص ما وضع للواحد شخصا كان كزيد او نوعيا كرجل و فرس او لكثير محصور كالعدد و التثنية لا يقال قيد غير محصور مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنه المائة من الآحاد لانا بقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فحينئذ يصلح لفظ المائة لما تتضمنه من الآحاد و بهذا الاعتبار صيغ الجموع و اسماء الجموع بالنسبة الى الآحاد مستغرة لما تصلح له فتدخل في الحد و قال ابو الحسن البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له و زاد بعض المتأخرين بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد و كذا عن خروج اللفظ الذي له معنى حقيقي و مجازي باعتبار استغراقه لامراد معنى واحد فان عمومهما لا يقتضي ان يتبادلا مفهوميه معا و ترك هذا القيد انما هو بالنظر الى ان ما يصلح له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جمع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد و اعترض عليه بانه ان اريد بصلوحه للجميع ان يكون الجمع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال و المسلمين المتداول لكل فرد فرد و ان اريد ان يكون الجميع اجزائه لم يصدق على مثل الرجل و لارجل و نحو ذلك مما اجمع جزئياته لاجزائه فتعين ان يراد الاعم فيصدق على مثل العشرة و المائة من اسماء العدد و مثل ضرب زيد عمروا من الجمل المذكور فيها ما هو اجزائها من الفعل و الفاعل و المفعول و يمكن ان يقال المراد صلوح اسم الكلي للجزئيات و عموم مثل الرجال و المسلمين انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد و قال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فاللفظ بمنزلة الجنس و به اشعار بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة و احتراز بالواحد عن حائر المركبات الدالة على معاني مفرداتها كضرب زيد عمروا و بقوله من جهة واحدة عن المشترك ان دلالة على معنيين باعتبار تعدد الوضع و قيل من مثل رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل البدلية لكن من جهات اي اطلاقا متعددة و بقوله على شيئين عن مثل زيد و رجل مما مدلوله شيى واحد و قوله فصاعدا ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال و المسلمين و لا رجل اذ المتبادر من قولنا شيئين ان مدلوله لا يكون فوق الاثنين و المراد بالشيى معناه اللغوي المشامل للموجود و المعدوم و الموصول مثل من و ما من الفاظ العموم وحدة لا مع الصلة و لو سلم فالمراد باللفظ الواحد ان لا يتعدد بتعدد المعاني فان قولنا انسى في الدار لا يتغير مراد اريد به زيد او عمرو او غيرهما

ولا يرد عليه دخول جمع المعهود و النكرة اذا الغزالي يورد ان جمع المعهود و النكرة عامان و لا يرد ايضا دخول المثني اذ لا يصدق عليه انه يدل على معنيين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق اثنين و فيه لب مئيني هذا على ان قولنا بع بدرهمين فصاعدا معناه الامر بان يبيعه بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن مقتلا و الحق خلاف ذلك كما لا يخفى و تحقيقه انه حال محذوف العامل اي فيذهب الثمن صاعدا بمعنى انه قد يكون فوق درهمين فالعام ما يدل على شيئين و يذهب المدلول صاعدا اي قد يكون فوق الشئيين ويدخل المثني في الحد لا محالة مع انه ليس عاما و قال ابن الحاجب العام ما دل عليه مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة مقوله ما دل كالجنس يدخل فيه الموصول مع الصلة و فيه اشعار بان العموم لا يخص الالفاظ و المسميات نعم اموجود و المعدوم و تخرج المثني و مثل زيد و المراد المسميات التي يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك فيخرج اسماء الاعداد لان دلالتها على الاحاد ليصعب باعتبار امر تشترك هي فيه بمعنى صدق عليها و يدخل المشترك باعتبار استغراقه لامر احد مفهوميه دون امراد المفهوميين و كذا المجاز باعتبار نوع من العلاقات مقوله باعتبار متعلق بقوله دل و كذا قوله ضربة و قوله مطلقا قيد لما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود مثل جادني رجال فاكملت الرجال فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين و يشكل بالجمع المضامة مثل علماء البلد فانه ايضا مع قيد التخصيص و الجواب ان الامر المشترك فيه هو العام المضاف الى ذلك البلد و هو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به افراد الرجل المعهود على اطلاقه بل مع خصوصية العهد فليقتصر و قوله ضربة اي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل و امرأة فانه يدل على مسمياته لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل • ثم الظاهر ان جمع النكرة داخل في الحد مع ان عمومه خلاف ما اختاره و قد يقال المراد مسميات الدال حتى كانه قال ما دل على مسمياته اي جزئيات مصماء و رجال ليس كذلك وانت خبير بانه لا حاجة حينئذ الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة مثلا لا تدل على جميع مسمياته و انه لا يتناول مثل الرجال و المسلمين باعتبار شموله افراد الرجل و المسلم غاية ما يمكن ان يقال ان المراد مسميات ذلك اللفظ كمن و ما او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحفيفا كالرجال و المسلمين او تقديرا كالنصارى لانه بمذلة الجمع اللفظ يرادف المرأة و حينئذ يكون قيد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان و الايضاح \* فأئدة \*

العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة و اما في المعنى فاذا قيل هذه المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مناهب احدها لا يصدق حقيقة و لا مجازا وثانيها يصدق مجازا وثالثها هو الضمارة يصدق حقيقة كما في الالفاظ ميل النزاع لفظي لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد به شمول امر متعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم افراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني \* فأئدة \* اختلف في عموم المفهوم و النزاع

فئة ألقا لفظي فمن فسر العام لما يستغرق في محل النطق لم يجعل المفهوم عاما ضرورة انه ليس في محل النطق ومن فصره بما يستغرق في الجملة أي سواء كان في محل النطق أولا في محل النطق جعل المفهوم عاما هذا كله خلاصة ما في التلويح وشرح مختصر الامول وخواشيه • التقصيم • العام على ثلثة اقسام الأول الباقي على عمومته قال القاضي جلال الدين البلقيني مثاله في القرآن عزب اذ ما من عام الا وقد خص منه البعض و ذكر الزركشي في البرهان انه كثير منه قوله تعالى والله بكل شئ عليم - ان الله لا يظلم الناس شيئا - ولا يظلم ربك احدا و امثال ذلك و الظاهر ان مراد القاضي انه عزب في الاحكام الفرعية لا في غير الاحكام الفرعية و قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية باق على عمومته مع كونه من الاحكام الفرعية الثاني العام المراد به الخصوص الثالث العام المخصوص و الناس بينهما فرق منها ان الاول لم يرد شموله لجميع ادراته لا من جهة تداول اللفظ و لا من جهة الحكم بل هو ذو افراد استعمل في فرد منها و الثاني اريد شموله و عمومته لجميع الافراد من جهة تداول اللفظ لها لا من جهة الحكم و منها ان الاول مجاز قطعا لئلا لفظ عن موضوعه الاصلي بخلاف الثاني فان فيه مذاهب اصحها انه حقيقة وعليه اكثر الشافعية وكثير من الحنفية وجميع الحنابلة ونقله امام الحرمين عن جميع الفقهاء لان تداول اللفظ للبعض الداعي بعد تخصيص كتنارله بلا تخصيص وذلك التداول حقيقي اتفاقا فليكن هذا التداول حقيقيا ايضا و منها ان فرقة الاول عقلية و الثاني لفظية و منها ان الاول بصح لان يراد به واحد اتفاقا في الثاني خلاف اما المخصوص فامثله كثيرة في القرآن و من المراد به المخصوص قوله تعالى ام يحسدون الناس اي رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعه عليه الصلوة و السلام ما في الناس من الخصال الحميدة و قوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية و القائل به واحد نعيم بن مسعود الاشجعي وقوله فنادته الملائكة وهو قائم الآية اي جبرئيل كما في قراءة ابن مسعود كذا في الاتقان •

العامة در لغت مشهور و در اصطلاح صوبه جماعتی اند که منتصر شده است عمل آنها در امر

انصرفت صلى الله عليه وآله وسلم بمجرد تقليد بدون دليل كذا في لطائف اللغات •

فصل النون • المعجون كمنزوع في عرف اطباء يقال على كل ادوية مركبه مدفوفة

جمعها عمل او دواب مدفوفة كذا في بحر الجواهر •

المعدن بانحال على صيغه اسم الظرف هو المركب التام الذي لم يتحقق نموه و يسمى بالمعدني ايضا و قد اوصى بعض الحكماء النمر في المرجان و قيل ان في بعض المواقع احجار تنبت من الارض و تطول شيئا فشيئا الى ان تصير فراعين او اكثر فزيد قيد عدم التحقق لان ذلك ليس متحققا اذ لو تحقق نموها لكنت من النباتات بقي شئ و هو ان الثمار اليابسة و قطع الخشب و اجزاء الحيوان الميت كالعظام و بعض المركبات الصناعية كالمعاجين هل تعد من المعدن او من الامول التي حصلت منها فيه تروى و الظاهر هو الثاني بدليل ان الطين اذا خرج من سمن النمو لا يخرج من الحيوانية فتأمل و قد يفسر



المعدن بما لانفس له من المركبات كذا ذكر عبد العلي البرجندني في حاشية الهمذاني • التفسير •  
 الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح واجساد واحجار اما لارواح فاربعة النوشادر وهي من جنس الاملاح  
 الا ان ناريته اكثر ولهذا لا يبقى في التصعيد شيى منه اسفل وكان مائيتها خالطت دخانا حارا لطيفا  
 وعقدتها اليبوسة والزنيخ والكبريت والزبيق واما الاجساد السبعة الذهب والفضة والرخاص والاسرب  
 والحديد والنحاس والخارصيني ومد تنقسم الى المتطرفة وغير المتطرفة اما المتطرفة وهي الغلبة لضرب  
 المتطرفة بحيث لا تنكسر ولا تنفرق بل تلبس وتندفع الى عمق فتنبسط وهي الاجساد السبعة المتكونة من  
 اختلاط الزبيق والكبريت المتكونين من الدخنة والبخرة واما غير المتطرفة فاما بغاية لينها كالزبيق او  
 بغاية صلابتها كالياقوت وهي اي التي في غاية الصلابة قد تفحل بالرطوبات كالجسام الملحية مثل الزجاج  
 والنوشادر وقد لا تفحل كالزنيخ والكبريت ومد تنقسم الى ذائبة وغير ذائبة والذائبة الى ثلاثة اقسام الاول  
 الذائبة المتطرفة الغير المشتعلة كالجسد السبعة الثاني الذائبة المشتعلة الغير المتطرفة كالكبريت والزنيخ  
 الثالث الذائبة الغير المتطرفة والغير المشتعلة كالزجاج والاملاح الذائبة بالرطوبات وغير الذائبة الى  
 قسمين رطبة كالزوابق ويابسة كاليوافيت وغيرها من الاحجار كذا في شرح حكمة العين • قال الامام في  
 المباحث المشرقية الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وحيث ان تكون متطرفة وهي الاجساد السبعة او  
 غير متطرفة اما بغاية الرطوبة كالزبيق او بغاية اليبوسة كاليافوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما ان تفحل  
 بالرطوبة بان تكون ملحى الجواهر كالزجاج والنوشادر او لا تفحل بان تكون دهني التركيب كالكبريت والزنيخ  
 واسبب تكون هذه الاشياء يطلب من كتب الحكمة •

المعفن اسم مفعول من التعفين بالفاء وهو عند اطباء دواء يفسد مزاج الروح والرطوبة الاصلية  
 حتى لا يصلح الروح لما اعدت له كالزنيخ كذا في بحر الجواهر •

العنان بالكسر مأخوذ من عن اي ظهر وفي الشرع عبارة عن شركة اثنين حرين او عبيدين او ذميين  
 او صبيين او مختلفين في كل تجارة او في نوع من انواع التجارات كالبخر والطعام ويقال له شركة عنان و شركة  
 العنان اي بالتوصيف والاضافة ايضا وذكر الاثني بناء على انه اقل ما يتصور فيه الشركة لا انه قيد  
 احترازي هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندني •

العنيد بالكسر والتشديد كالتسكين من التعنين والامم العنافة وهو الرجل الذي لا يصل الى الفساد  
 كلها او البكر فقط او بعض الثيب او البكر لمرض او ضعف او كبر سن او سحر كما في الكافي وهذا شامل  
 للخصي والمسحور وغيرهما كذا في جامع الرموز • وفي فتح القدير العنيد من لا يقدر على اتيان النساء  
 مع قيام الآلة من عن اذا حبس في العنة وهو حظيرة الابل او من عن اذا مرض لى فكرة يعن يمينا  
 او شمالا ولا يقصد لاسترخائه وجمع العنيد العنن ولو كان يصل الى الثيب لا البكر اضعفه الآلة او الى

بعض النساء دون بعض لصحرا وكبرسن فهو عنيين بالنسبة الى من لا يصل اليها لغوات المقصود في حقها •  
**العنوان** بالضم والكسر لغة ديباجة الكتاب على ما في كثر اللغات • وفي عرف البلغاء على ما قال  
 ابن ابي الاصبع هو ان ياخذ المتكلم في غرض فياتي لقصد تكميله و تأكيده بامثلة في الفاظ تكون عنوانا  
 لاخبار متقدمة وقصص سالفة ومذه نوع عظيم جدا وهو عنوان العلوم بان يذكر في الكلام الفاظ تكون مفاتيح  
 لعلوم ومداخل لها فمن الاول قوله تعالى واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها آية فانه عنوان  
 قصة بلعام ومن الثاني قوله تعالى انطلقوا الى ظل ذي ثامت شعب الآية فيها عنوان علم الهندسة فان  
 الشكل المثلث اول الاشكال واذا نصب في الشمس على آي ضلع من اضلاعه لا يكون له ظل التحديد رؤس  
 زواياه فامر الله تعالى اهل جهنم بالانطلاق الى ظل هذا الشكل تهكما بهم وقوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت  
 السموات والارض آيات فيها عنوان علم الكلام و علم الجدل و علم الهيئة كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •  
**عنوان الموضوع** عند المنطقيين هو مفيوم الموضوع و يسمى وصف الموضوع و وصفا  
 عنوانيا ايضا كما يجيى \*

**المعنن** هو عند المحدثين الحديث الذي يقال في سنده فلان عن فلان عن فلان والصحيح انه متصل  
 ان امكن ملاقاته الراوي المروي عنه مع براءتهما من التدليس او قوعه في الصحيحين ونحوهما مما يجذب  
 فيه عن المرسل قال ابن الصلاح وقد استعمل في عصرنا في الاجازة و اما لو قيل عن فلان عن رجل عن  
 فلان فهو منقطع على الاصح فان الايراد بالابهام كلا ايراد كذا في خلاصة الخلاصة ونقل الحديث بهذا الطريق  
 يسمى عنعنة بفتح العينين كذا في كشف المغات و دال القسطلاني المعنعن هو الذي قيل فيه فلان عن  
 فلان من غير لفظ صريح بالسماع او التحديث او الاخبار الى رواية مسمين معروفين •

**المعونة** هي في الشريعة امر خارق للعادة يظهر على يد عوام المؤمنين كما في الشرائع المحمدية  
 وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

**الامتعانة** هي عند اهل البديع تضمين البيت لغيره او ما زاد عليه ليستعين به على اتمام مرادة  
 وقد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

**العين** بالفتح والسكون يطلق على معان منها تاني الاحرف الاصلية للكلمة كراء ضرب  
 ونون اجتنب و حاء و حرج و يسمى عين الكلمة وعين الفعل وهذا من مصطلحات الصرفيين  
 ومنها ما قام بنفسه جوهرًا كان او جسمًا ويقابله المعنى وهو ما قام بالغير كالأعراض و عليه  
 اصطلاح النحاة على ما ذكر الحيد السند في حاشية العضدي والمتكلمين وعلى هذا قيل العالم  
 اما عين او عرض وقد سبق في لفظ الجوهر في فصل الراء المهملة من باب الجيم فاسم العين عندهم  
 هو الاسم الدال على معنى يقرم بنفسه كزيد و اسم المعنى هو الاسم الدال على معنى لا يقوم بنفسه

وجوديا كان كالعلم او عدسيا كالجهل و كل منهما اما مشتق نحو راكبا و جالس و مفهوم، و مضمرا لو غير مشتق كرجل و فرس و علم و جهل \* و قد يراد باسم المعنى ما دل على شئى باعتبار معنى صفته اى صفة له سواء كان قائما بنفسه او بغيره كالمكتوب و المضمرا و حاصله المشتق و ما في معناه و باسم العين ما ليس كذلك كالدار و العلم و ليس هذا المعنى من مصطلحات النجاة و على هذا يقال اضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف و اما اضافة اسم العين يفيد الاختصاص مطلقا اى غير مقيدة بصفة داخلة في معنى المضاف فاذا قلت دار زيد و علمه اناك اختصاصا في الملكية او السكنى او القيام او التعلق هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في حاشيته العنصدي و منها ما يدرك باحدى الحواس الطاهرة كزيد و اللون و يسمى بالصورة ايضا و يقابله المعنى بمعنى ما لا يدرك باحدتها كالصداقة و العداوة كذا في الخيالي و قد سبق ايضا في لفظ الحواس و منها مقابل الذهن فالوجود العيني بمعنى الوجود الخارجي و منها مقابل الغير كما رفع في حاشية شرح المواقف لمرزا زاهد في بحث الوجود و منها مقابل الدين و يجيب في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و منها الماهية و منها الصورة العلمية و هى العقد المنفرد الوجود فيما عداه تعالى زائد على حقيقته و حقيقة كل شئى عبارة عن نسبة تعين الوجود في علم موجدته اذ لا ابدأ و هى المسماة بالعين الثابتة المعبر عنها بالماهية بلسان ارباب العقول فهى الشئى الثابت المعلوم و المعدوم المفهوم الموهوم و هذا القدر من الوجود العارض للممكنات ليس بمغائر فى الحقيقة لوجود الحق تعالى الباطن المطلق عن كل تعين الا ينسب و اعتبارات فالمركبات من بعض اعتبارات الوجود المطلق حيث تقيد و تشخص فى العلم انتهى كلامه \* و در كشف اللغات گویند اعیان بالفتح جمع عين بزرگان و برادران و همچو اعیان و ذاتها را گویند \* و در اصطلاح سالکان اعیان صور علمیه را گویند \* و در اصطلاح حکما ماهیات اشیاء را گویند و اعیان صور اعماء الهیه اند و ارواح مظاهر اعیان اند و اشباح مظاهر ارواح اند و بس حقیقت انسانیه اول در اعیان ثابتة تجلی کرده است و بعد ازان در ارواح مجرد تجلی کرده ذات و صفات و افعال ازینجا معلوم کن \* و اعیان ثابتة در اصطلاح سالکین صور اسماء الهی را گویند که آن صورتها معقوله است در علم حق تعالى و اعیان ثابتة در اعتبار دارد یکی آنکه صور اسماء است در آنکه حقائق اعیان خارجیست پس باعتبار اول همچو ابدانست مر ارواح را و باعتبار دوم همچو ارواح است مر ابدان را انتهى كلامه \* و فی التحفة المرحلة اعیان الثابتة هی صور العالم فی مرتبة التعین الثانی و قد سبق فی لفظ الشان فی فصل النون من باب الشین المعجمة \*

العينة بالكسر و سکون الیاء سبق ذکرها فی لفظ البیع فی فصل العين من باب الیاء الموحدة و هی ان یاتی الرجل رجلا لیستقرضه فلا یرغب المقرض فی الاقراض طمعا فی الفضل الذی لا ینال بالقرض فیقول ابیعک هذا الثوب بانني عشر درهما الی اجل و قیمتة عشرة نیستفید در همین بمقابلة الاجل و یجیب عینة لان

المقرض اعرض من القرض الى بيع العين كذا في كتب الفقه •

التعین هو الشخص و قد مر في فصل الصاد المهملة من باب الشين المعجمة و التعین الاول عند الصرفية هو مرتبة الوحدة و التعین الثاني عندهم هو مرتبة الواحدية و يجلي في لفظ الاحدية في فصل الدال المهملة من باب الواو •

المعین بكسر اليا و المشددة عند المهندسين شكل مسطح متساوي الاضلاع الاربعة المستقيمة المحيطة به غير قائم الزوايا و لابد ان تكون كل زاويتين متقابلتين متساويتين • و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوته من حركة خط على طرف خط آخر يساره حال كون ذلك الخط مائلا عن الخط الآخر الى ان يقع على طرفه الآخر و لعله ماخوذ من العين بمعنى الشبيه بالعين كما يقال حاجب مقوس اي شبيه بالقوس • و الشبيه بالمعین سطح لا يكون اضلاعه الاربعة المحيطة به متساوية و لا الزوايا قوائم بل يكون كل متقابلين من اضلاعه و زواياه متساويين • و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدوته من حركة خط واقع على طرف خط آخر لا يساره مائلا الى ان يقع على طرفه الآخر كذا في شرح خلاصة الحساب •

فصل الواو • العشوة بالكسر كرشه و در اصطلاح عاشقان عشوة تجلي جمال را گوبند كذا في

كشف اللغات •

العضو بالضم و الكسر و سكون الضاد المعجمة لغة اندام الاعضاء الجمع و عرف الاعضاء بانها اجسام كثيفة متولدة من اول مزاج الاخلط فبقيد الكثيفة خرج الارواح و بقيد متولدة الخ خرج الاخلط و الاجرام الفلكية و المعادن و النباتات و المراد من الاخلط الاخلط المحمودة ليخرج الوسخ و الرمص و المراد من مزاج الاخلط ممزوجها كما يراد بالخالق المخلوق و الشبي الذي يحدث من اول امتزاج الاخلط هو الرطوبات الثانية فالمعنى ان الاعضاء اجسام كثيفة متولدة من اول ممتزج من الاخلط المحمودة اي الرطوبة الثانية بعد استحالات كما يجلي بيانها في لفظ الهضم في فصل الميم من باب الهاء و التولد منها قد يكون بلا واسطة كالأعضاء الآلية اي المركبة و هذا التولد مثل تولد الاخلط من اول مزاج الاركان اي من اول ممتزج منها و هو الذبات اما بلا واسطة كالاخلط المستحيلة عن الذبات او بواسطة كالمستحيلة من الاغذية الحيوانية كاللحم • التقسيم • الاعضاء اما رئيسة او غير رئيسة فالرئيسة هي التي تكون مبادي للقوى محتاجا اليها في بقاء الشخص و هي القلب ان هو مبدأ قوة الحياة و الدماغ ان هو مبدأ قوة الحس و الحركة و الكبد لانه مبدأ قوة التغذية او في بقاء النوع و هي هذه الثلاثة مع رابع و هو الانديان و غير الرئيسة تنقسم الى خادمة الرئيسة و غير خادما و الاولى هي ما لا يكون مبدأ و لكن تكون معينة و مؤدية كالعصاب للدماغ و الشرائين للقلب و الاوردة للكبد و اوعية المنى للانثيين و الثانية تنقسم الى مروسة و غير مروسة فالمروسة هي التي لا تكون مبدأ و لا معينة بل يجري اليها القوى من الاعضاء الرئيسة كالكلبي و المعدة و الطحال و البرثة و غير المروسة هي التي لا تكون رئيسة

والخدمة لها والامروسة فهي التي تختص بقوى غريزية ولا يجري ايها من الاعضاء الرئيسة قوى الحرن كالعظام والغضاريف فظهر ان بعض الاعضاء معطى وبعضها قابل وبعضها قابل ومعطى وبعضها لا معطى ولا قابل كذا في شرح القانونچه • وفي بحر الجواهر الخدمة للرئيسة هي التي ينتفي فيها المبدئية دون الاعانة واما المرؤسة بلا خدمة فهي التي ينتفي فيها لامران دون القبول والاعضاء الغير المرؤسة ولا الرئيسة فهي التي ينتفي فيها الامور الثلثة والاعضاء اخدمة تطابق على كل ما يتم به عمل آخر وهو انما ان يخدم خدمة مهينة وهي تتقدم فعل الرئيس وتسمى مانفعة واما ان يخدم خدمة مؤدية وهي تتأخر عن فعله ويسمى خدمة على الاطلاق انتهى • وايضا تنقسم الى بسيطة ومركبة فالبسيطة وتسمى بالمفردة والمتشابه الاجزاء ايضا هي التي اى جزء محسوس اخذ منها كان مشاركا لكل في الحد والاسم كالعظم والعصب ونحو ذلك وقيد المحسوس احتراز عن الاجزاء العنصرية الغير المحسوسة والمركبة وتسمى آية ايضا بخلافها كاليد والرأس ان قلت الشريان بسيط مع ان قطعه الصغيرة جدا بحيث لا يكون فيها تجويف لا تسمى شريانا قات لا يقال لهذه القطعة جزء شريان لان الشريان هي المشتمل على شكل له تجويف تم الاعضاء الاملية هي الاعظام والاعصاب والعروق وقيل هي التي تتولد من المنى والاعضاء الطرفية هي الواقعة في اطراف البدن واعضاء الغذاء هي المعدة والكبد والطحال واعضاء التناسل الخصيتان مع العروق المتصلة بهما \*

العتاء بانفتح وتخفيف الطاء يقارب الرزق الا ان الفقهاء فرقوا بينهما فقيل الرزق ما يخرج من بيت المال للجندى مثلا كل شهر والعتاء ما يخرج له في كل سنة مرة او مرتين • وعن الحلواني العطاء ما يخرج كل سنة او شهر والرزق يوما بيوم وفي شرح القدوري العطاء ما يفرض للمقاتلين والرزق ما يجعل لفقراء المسلمين اذا لم يكونوا مقاتلة كذا في المغرب • كذا في البرجندى في كتاب الجهاد في ذكر الجزية والعطية مرادف العطاء • وفي جامع الرموز الرزق يقال للعطاء الجاري دنيا او دنيا وللصيب ولما يصل الى الجوف ويتغذى به وفي فصل العاقلة العطاء ما فرض لانسان في بيت المال في كل سنة لاحتاجته والرزق ما فرض له بقدر حاجته والكفاية ما فرض له كل شهر او يوم مما يكفيه كما في الكرماني وفي الطييزية ان العطية ما فرض للمقاتلة والرزق ما لغيرهم من فقراء المسلمين فان اجتمع العطية والرزق في احد اخذ الدية من العطية كما في الاختيار انتهى •

العفو بالفتح ومكون الفاء لغة الزائد على النفقة من المال و شرعا ما زاد على النصاب من المال كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة •

العلو بالضم هو عند المحدثين قسمان علو مطلق وعلو نسبي ويقابله النزول قالوا ان قل عند الرجال السنن ناما ان ينتهي السند الى النبي صلى الله عليه وسلم بتلك العدد القليل بالذميمة الى سكتا آخر

يورد به اي بذلك السند الآخر ذلك الحديث بعينه بعدد كثير او ينتهي الى امام من ائمة الحديث ذي صفة عالية كالحفظ والضبط وغير ذلك من الصفات المقتضية للترجيح كسبعة ومالك والثوري والشافعي والبخاري ومسلم ونحوهم فالأول وهو ما ينتهي الى النبي صلى الله عليه وسلم هو العلو المطلق ما لم يكن ضعيفا حتى اذا كان قرب الاسناد مع ضعف بعض الرواة فلا يلتفت الى هذا العلو لاسيما اذا كان فيه بعض الكذابين لان الغرض من العلو كونه اقرب الى الصحة هذا هو المعتمد وقيل ما لم يكن موضوعا فان اتفق ان يكون سنده صحيحا كان الغاية القصوى والثاني العلو النسبي وهو ما يقل العدد فيه الى ذلك الامام او من بعده وفيه اي في العلو النسبي الموافقة وهي الوصول الى شيخ احد المصنفين من غير طريقه وفيه البدل وهو الوصول الى شيخ شيخه كذلك وفيه المساواة وهو استواء عدد الاسناد من الراوي الى آخره مع اسناد احد المصنفين وفيه المصانحة وهي الاستواء مع تلميذ ذلك المصنف وانما كان العلو مرغوبا فيه لكونه اقرب الى الصحة و قلة الأخطاء ان ما من راوا والخطأ جائر عليه فكلما كثرت الوسائط كثرت مظان التجويز وكلما قلت قلت فان كان في النزول مزية ليست في العلو كان يكون رجاءه اوثق او احفظ او ائق او الاتصال فيه اظهر فلا تردد في ان النزول حينئذ اولي هكذا في شرح النخبة وشرحه وخلاصة ما في الاتقان العلو خمسة اقسام الاول القرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدد قليل والثاني القرب الى امام من ائمة الحديث كذلك والثالث العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة او غيرها من كتب الحديث بان يروي حديثا لورواه من طريق كتاب من الستة مثلا وقع انزل مما لو رواه من غير طريقها ويقع في هذا النوع الموافقات والابدال والمصانحات والمسارات والرابع تقدم وفاة الشيخ عن قريبه الذي اخذ عن شيخه فالأخذ مثلا عن التاج بن مكرم اعلى من الآخذ عن ابي المعالي بن اللبان لتقدم وفاة الاول على الثاني والخامس العلو بموت الشيخ لا مع التقات الى امر آخر او شيخ آخر متى يكون قال بعض المحققين يوصف الاسناد بالعلو اذا مضى عليه من موت الشيخ خمسون سنة و قال ابن منذة ثلثون انتهى • فأئدة • يقابل العلو النزول باقسامه المذكورة خلافا لمن زعم ان العلو قد يقع بدون النزول قيل مرجع الخلاف الاعتبار فان من اعتبرهما من الراوي تصاعدا منع مقابلته النزول في جميع الاقسام كما وقع للبخاري حديث بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ثلثة ولم يكن له طريق آخر اكثر عددا فهذا علو غير مقابل النزول ومن اعتبرهما اعم من ذلك وهو اى تكون في الصورة المذكورة اذا كان لنا طريقان احدهما الى شيخ البخاري بسبعة والآخر الى البخاري كذلك فيكون الاول اعلى و ان كانت النسبة الى البخاري اعلى ما يوجد من مروياته فحصلت المقابلة باعتبار العموم ويمكن مقابلته بالنزول بهذا الاعتبار اذا وقع بين راو وبين شيخ البخاري تسعة من غير طريقه في ذلك المتن ويكون بينه وبين البخاري سبعة هكذا في بعض حواشي النخبة •

المعالي نزد محدثين عبارتست از اسناديكه درو علو باشد و مقابل او نازل است كما عرفت • و نزد

بلغاء آمنت كه شاعر الفاظ فصيح را در تركيب چنان بجزالت ربط دهد كه پنداشته آيد كه كلمه كلمه لطافت  
درجه درجه پذيرفته و پايه پايه در نحوئي ارتقاء نموده و ويرا اشعار از اشعار مردمان بمرتبه عالي تر بود  
كه فصحاء بعلو مرتبه اقرار كنند كذا في جامع الصنائع •

**العلوية** هي الزحل و المشتري و المريخ كما يجيى في لفظ الكوكب وقد يسمى الزحل و المشتري  
بالعلويين كما في شرح التذكرة •

**المعلم** نزد بلغاء آست كه در تمام بيت سر كلمات را حرفي معين بيارد اگرچه در بعضي  
منشآت چندگان كلمه كسي را برين نوع افتاده باشد چون شاعر را قصد صنعت نبود گوئي كه نگفته است  
و دليل بر عدم قصد كه در همه بيت نياورده است **مثاله** • مصراع • شاهد و شريف و شمع و شراب • و اين  
صنعت از مخترعات صاحب جامع الصنائع است •

**العلم الاعلى** هو العلم الالهي وقد سبق في المقدمة في بيان العلوم العقلية •

**الاستعلاء** لغة عدّ النفس عاليا كما مر في لفظ الامر • وعند المنجمين و اهل الهيئة يطلق على ازدياد  
بعد الكوكب على بعده الاوسط و يقابله الانخفاض و هو انتقاص بعده عنه اي عن بعده الاوسط و هذا هو  
المشهور و قد يسميان بالصعود و الهبوط ايضا و قد مر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين • و  
قد يطلق الاستعلاء على قرب احد الكوكبين المتفاريدين من اوجه او ذروة تدويره اكبر من قرب الآخر من اوجه  
او ذروة تدويره ايضا و على كون الكوكب فوق الارض و على كونه في عاشر الطالع او حادي عشره و على  
كونه في عاشر كوكب آخر او حادي عشره و يطلق الانخفاض على مقابلات هذه المعاني الاربعة كذا ذكر  
عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بحث النظائر •

**المستعلية** من الحروف قد مرت في فصل الفاء من باب الحاء المهملة في تقسيمات الحروف •

**فصل الهاء** • العتة بالتاء المثناة فوقاوية عند الاصوليين هو الاختلال بالعقل بحيث يختلط  
كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء و مرة كلام الحجانين و المعنوه اسم مفعول منه كذا في التوضيح و الفرق بينه  
و بين السفه قد مر •

**فصل الياء** • **التعدي** بالدال لغة التجاوز و في اصطلاح النحاة تجاوز الفعل من فاعله الى

مفعول به بالمصدر و الظرف لا يسمى متعديا كما في شرح التسهيل و كذا اسم الفاعل و اسم  
المفعول فانها اما تنصف بكونها **متعدية** و غير متعدية باعتبار الفعل فما قيل ان المتعدي اعم من الفعل  
و شبهه و كذا غير المتعدي توهم و عرف المتعدي على صيغة اسم الفاعل بما يتوقف فهمه على متعلق  
و يسمى مجازا ايضا كما في الموشح و المسواد بما الفعل و بالتعلق هو التعلق المصطلح اي نسبة  
الفعل الى غير الفاعل و المعنى المتعدي فعل يتوقف فهمه على متعلق اي امر غير الفاعل يتعلق الفعل

به ويتوقف فهمه عليه فاشير بقوله غير الفاعل الى ان المراد بالمتعلق المصطلح وبقوله يتوقف فهمه عليه الى ان المراد به ما يصدق عليه من افراده المخصوصة لانه الذي يتوقف عليه فهمه لا المتعلق المطلق المبهم فليس هذا القيد اى قيد التوقف معتبرا في مفهوم المتعلق فلا يرد ان المتعلق المصطلح ليس معتبرا في مفهومه التوقف و الحاصل ان فهم الفعل ان كان موقوفا على فهم غير الفاعل فهو المتعدي كضرب فان فهمه موقوف على تعقل المضروب بخلاف الزمان و المكان و الغاية فان فهم الضرب و تعقله بدون هذه الامور ممكن و توضيحه ان نسبة الفعل المتعدي الى المفعول به كنسبته الى الفاعل في انه لا يجوز استعماله بدونها اصلا الا على خلاف مقتضى الظاهر لئلا يرد ان نسبته الى الفاعل لما كانت مقصودة بالذات لا يجوز تركه الا باقامة شئى مقامه بخلاف نسبته الى المفعول به فانه فضلة مقصودة لتكميل نسبته الى الفاعل يجوز تركه من غير اقامة شئى مقامه و اما سائر المفاعيل فانه يجوز استعماله بدونها فعلم من ذلك ان النسبة الى المفعول المعين مأخوذة في مفهوم الفعل المتعدي كيلا يكون استعماله في موارد مجازا لا حقيقة له كالنسبة الى الفاعل فيكون فهم مدلوله موقوفا على فهم متعلقه فالمراد بقوله على متعلق متعلق معين اى معين كان مانده ما قيل ان التعريف غير مانع لدخول الاعمال اللازمة التي مدلولاتها نسب كقرب و بعد لعدم اخذ النسبة الى امر معين في مفهومها بل الى امر ما بمجرد استعمالها بدون متعلقاتها كقرب زيد و بعد نعم اذا قصد النسبة الى معين كان موقوفا عليه لابد من ذكره و حينئذ يكون المتعدي بحرف الجرد اخلا في التعريف كالتعدي بالهمزة و التضعيف قيل التعريف يصدق على الافعال الناقصة لتوقف فهمها على امر غير الفاعل تتعلق به و هو الخبر و اجواب منع توقف مفهومها على الخبر فان كان الناقصة معناها مطلق الكون مع الزمان الماضي و كذا سائر الافعال الناقصة فان معنى صار زيد غنيا اتصف زيد بالغناء المتصف بالصيرورة صرح به الرضي و يعاب التتعدي غير المتعدي و يسمى لازما ايضا و هو ما لا يتوقف فهمه على فهم امر غير الفاعل نحو كرم فانه و ان كان له تعلق بكل واحد من الزمان و المكان و الغاية لكن فهمه مع الغفلة عن هذه المتعلقات جائز اعلم ان الفعل ليس منحصرا في المتعدي و اللازم فان الاعمال الناقصة ليست متعدية و لازمة و قد يجتمعان و في التسهيل و قد يشتهر بالاستعمالين فيصلح للاسمين و في شرحه ما يتعدى تارة بنفسه و تارة بحرف الجرد لم يكن احد الاستعمالين نادرا قيل له متعد بوجهين و ذلك متصور على السماع و قد عدها بعضهم خمسة يصح ويشكر و يخال و وزن و عدد و زاد صاحب الالفية قصد و الظاهر انها غير محصورة هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية و حاشية المولوى عبد الحكيم و في الارشاد و مما الحق بالتعدي مطلقا الاعمال الناقصة و في بعض الوجوه افعال المقاربة اى اذا كان طالبا للخبر نحو عسى زيد ان يخرج بخلاف عسى ان يخرج زيد و انما الحق به لمشابهة خبرهما المفعول به و من الجوامد اللازمة افعال المدح و الذم و المحتمل للتعدية



و اللزوم فعلا التعجب انتهى •

**التعددية** هي في اللغة جمل الشيء متجاوزا عن الشيء ومتباعدا عنه وفي علم النحو والتصريف هي ان لا يقتصر الفعل على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا فهذا المعنى مجاز او منقول كذا في التوضيح والتلويح في ركن القياس والتعلق ههنا بالمعنى اللغوي وهذا الكلام يشير الى ان التعددية في اصطلاحهم بمعنى كون الفعل متعديا لا بمعنى جعله متعديا وهو خلاف المتعارف فانه ذكر في الفوائد الضيائية وغيرها ما حاصله ان للتعددية عندهم معنيين أحدهما ما هو المشهور وهو جعل الفعل متعديا بتضمينه معنى التصيير اي جعل المتكلم الفعل متعديا والتعددية التي هي مدلول البناء او الهمزة مثلا صفة المتكلم والبناء في قوله بتضمينه متعلق بالفعل بيان الكيفية والمراد بالتضمين المعنى اللغوي اي اعتبار شيى في ضمن الآخر فمعنى ذهبت بزبد صيرته ذاهبا ثم هذا يجعل على انواع على ما صرح به الرضي في شرح الشافية منها جعل لازم متعديا بجعل ما كان فاعلا لازم مفعولا لمعنى الجعل و فاعلا لاصل الفعل على ما كان بمعنى اذهبت زيدا جعلت زيدا ذا ذهاب فزيد مفعول لمعنى الجعل الذي استفيد من الهمزة فاعل للذهاب كما في ذهب زيد و ذهابا جعل المتعدي الى واحد متعديا الى اثنين او لهما مفعول الجعل والثاني لاصل الفعل نحو احقرت زيدا النهار اي جعلته حامرا له فالاول مجعول والثاني محفور و مرتبة المفعول مقدمة على مرتبة مفعول اصل الفعل لانه فيه معنى الفاعلية ومنها جعل المتعدي الى اثنين متعديا الى ثلاثة نحو اعلم واروى وحاصل هذا المعنى ايصال الفعل الى المفعول به بتغيير معناه وتانيهما ما هو اهم منه وهو ايصال الفعل الى مفعوله من غير تغيير معنى الفعل بمعنى ان التغيير ليس معتبرا في مفهومه فالمعنى ايصال الفعل الى مفعوله سواء كان بتغيير معناه كما في البناء في بعض المواضع والهمزة والتضعيف اولم يكن كما في مائر الحروف الجارة كما صرح به المولوي عبد الحكيم مما قيل التعددية مطلقا تقتضي تغيير المعنى فاسد وعلى هذا المعنى الاعم يقال هذا الفعل عدي بعلى • وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين هي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وقد يجيى في لفظ القياس •

العلة المتعددية سبق ذكرها •

**العارية** هي مشتقة من العربة وهي العطية وقيل منسوب الى العار لان طلبها عار فعلى هذا يقال العارية بالتشديد لان ياء النسبة مشددة و العارة لغة في العارية • وفي الشرع عبارة عن تملك المنافع بغير عوض سميت اعارية لتعريفها عن العرض كذا في مجمع البركات ناقلا عن الجوهرة النيرة وبالقييد الخبير خرج اجارة ودخل هبة حق المرور لانها العارية دون الهبة ولما كان المتبادر من تملك المنافع بقاء ايمانها على حالها من التملك خرج البيع والهبة وتعرض نحو الدرهم كذا في جامع الرموز والدرر بخرج الفروع •

**العاري** هو قسم من الكلام المنشور و يجتمع في فصل الراء المهملة من باب الذون •  
**التعرية** هي عند اهل العروض كون الجزء سالما من الزيادة كذا في رسالة قطب الدين الصرخسي •  
**المعري** عند اهل العروض من العرب هو الضرب الذي عربي من الزيادة كما في بعض رسائل  
 العروض العربية •

**المعصية** بالصا المهملة كناه وقد سبق بيانه في لفظ الزا في فصل اللام من باب الزاء المعجمة •  
**العمى** بفتح العين و الميم لغة عدم البصر عما من شاذ ان يكون بصيرا فالحجر لا يتصف بالعمى  
 وعند الصوفية عبارة عن حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقية و لا بأخلقية فهي ذات محض لانها  
 لا تضاف الى مرتبة لا حقيقة و لا خلقية لا تقتضي لعدم الاضافة وصفا و لا اسما و هذا معنى قوله عليه السلام ان  
 العمى ما فوقه هواد و ماتحته هواد يعني لا حق و لا خلاق فصار العمى مقابلا للاحدية فكما ان الاحدية تضمحل  
 فيها الاسماء و الصفات و لا يكون لشيء فيها ظهور كذلك العمى ليس لشيء من ذلك فيه مجال و لا ظهور فانفرق  
 بين العمى و الاحدية ان الاحدية حكم الذات في الذات بمقتضى التعالي و هو الظهور الذاتي الاحدي و العمى  
 حكم الذات بمقتضى الاطلاق فلا يفهم منه تعال و لا تدان و هو البطون الذاتي العمائي فهي مقابلة للاحدية  
 تلك صرافة الذات بحكم التجلي و هذه صرافة الذات بحكم الاستتار فتعالى الله ان يستتر عن نفسه من تجل  
 و يتجلى انفسه عن الاستتار هو على ما يقتضيه ذاته من التجلي و الاستتار و البطون و الظهور و الشئون و النسب  
 و الاعتبار و الإضافات و الاسماء و الصفات لا يتغير و لا يتحول و لا يلتبس شيئا بل حكم ذاته هو ما عليه  
 منفذ كان و لا يكون الا على ما كان لا تبدل لخلق الله اى لوصف الله الذي هو عليه اما هو بحكم ما يتجلى  
 به علينا و يظهر به لنا و هو في نفسه على ما هو عليه من الامر الذي كان له قبل تجليه علينا و ظهوره لنا و بعد  
 ذلك فهو على ذلك الحكم لا يقبل ذاته الا التجلي الذي هو عليه وليس له الا تجل واحد و ليس للتجلي  
 الواحد الا ام واحد و ليس للاسم الواحد الا وصف واحد و ليس للجميع الا واحد غير متعد فهو متجل  
 لنفسه في الازل بما هو متجل له في الابد و بأجملة فان هذا التجلي الذاتي الذي هو عليه جامع لانواع  
 التجليات البوتقي لا يمنعه كونه في هذا التجلي ان يتجلى بآخر لكن حكم التجليات الأخر تحته كحكم  
 النجم تحت الشمس موجودة معدومة على ان نور النجم في نفسها من نور الشمس و كذلك باقي التجليات  
 الالهية اما هي رشيحة من حماء هذا التجلي و قطرة من بحره ثم اعلم بعد ان اعلمنا ان العمى هو نفس  
 الذات باعتبار الاطلاق في البطون و الاستتار و ان الاحدية هي نفس باعتبار التعالي في الظهور و التجلي مع  
 وجود حقوق الاعتبار فيها و قولنا باعتبار الظهور و اعتبار الاستتار انما هو لا يصل المعنى الى فهم السامع لا  
 انه من حكم العمى اعتبار البطون او من حكم الاحدية اعتبار الظهور فانهم • اعلم ان هذا التجلي الواحد هو  
 المستأثر الذي لا يتجلى به لغيره غلبت للمخلوق فيه نصيب البتة الحقبة ان هذا التجلي لا يقبل للاعتبار

ولا الإنفصام ولا الاضائة ولا الاوصاف ونحوها ومتى كلف للخلق فيه نسبة لاحتاجت الى اعتبار او نسبة ليوصفه  
وكل هذا ليس من حكم هذا التجلي الذي هو غاية في ذاته من الازل الى الابد كذا في الانسان الكامل • ودر  
لطائف اللغات گوید معنی در اصطلاح صرفیه عبارتست از مرتبه احدیت و بطور بعضی از مرتبه و احدیت •  
**المعنى** اسم مفعول من التعمية وآن نزد بلغاء کلامیست موزون که دلالت کند بطریق رمز و ایضاً  
بر اسمی یا زیاده ازان بطریق قلب یا تشبیه یا بحساب جمل و یا بوجهی دیگر بملاحظه آنکه در هر الباسی  
که باشد طبع سلیم از قبول آن انکار نماید و از تطویل الفاظ ناخوش خالی بود ظاهر است که قید اسم باعتبار  
اغلب و اکثر است و الا روا بود که مستخرج از معنی اسم نبود و موجب عدم اشتراط معنی بنظم آنست که شاید  
از کلام غیر منظوم اسمی اراده کنند و معتبر نزد ارباب این فن حروف مکتوبه است نه ملفوظه لهذا رعایت  
مد و قصر و تشدید و تخفیف لازم ندارند چون بمجرد حصول حروف با ترتیب اسم ذهن مستقیم باسم  
لانتقال میکند رعایت حرکات و سکونات نیز اعتبار نمی نمایند و معنی گو را لابد است از دو چیز یکی تحصیل  
حروف که بمنزله ماده است و دیگری ترتیب آن بحسب تقدیم و تاخیر که بمثابة صورتست و اعمال  
معنی بر سه گونه است بعضی خاص بتحصیل ماده آنها اعمال تحصیل خوانند و بعضی خاص بتکمیل  
صورت و آنها اعمال تکمیل گویند و بعضی عام خصوصیتی ندارد بهیچ یکی از ماده و صورت بلکه فائده از تحصیل  
عمل دیگر است از اعمال تحصیلی و یا تکمیلی و آنها اعمال تسهیلی نامند و اعمال تسهیلی چهار است  
انتقاد و تحلیل و ترکیب و تبدیل و ذکر هر یک در موضع او مثبت است و در جامع الصنائع گوید معنی را  
متقدمان بر سه نوع دارند اول معمای مبدل و در لفظ تبدیل مذکور شد دوم معمای معدود و آنچه آنست  
که بعدد جمل حروف را جمع کنند و ازان نامی بیرون آرند مثلاً • شعر • چوده با سی گزتم بعد هفتاد •  
یعنی دان نام او صد بار گفتم • ازیں نام عالی میخیزد و عین هفتاد است و لام می و یا ده سوم معمای محرف  
و این بهتر است از انواع دیگر که بطریق ایهام و قطع و وصل حروف بالفاظی نامی معلوم گردد و این وضع  
مولانا بهاء الدین بخاریست و بعد آن امیر خسرو آنها بکمال رسانیده و لطیف تر و دلویز گردانیده • مثلاً  
رباعی بخام خوندو

آن غله فروش من که بد کیش آمد • بشنو نامش کزو بدل ریش آمد

بر کندوی بی سرچو نهادم خو را • زان خوشه خوجه فتح سرپیش آمد

ازین بطریق ایهام نام خوندو میخیزد که کندو را چون بی سر کنی یعنی حرف اول را که کاف است بزرگ کنی  
و نحو بفتح خا بران نمی خوندو شود چون فتح از خو پیش گردد یعنی مرفوع گردد خوندو راست آید و ایهام  
آنست که لفظی در معنی دارد یکی قریب و دیگری بعید و مراد معنی بعید باشد چنانچه در اینجا از سیاق  
ترکیب معنی قریب آنست که کندو چون بی سر باشد غله خندان آسان بود و رنج کشان نباشد و چون خو بران

نهیجه یعنی که غله ستانند غنیمت حاصل کنند و مراد معنی بعید است و حضرت امیر خسرو دهلوی سه نوع دیگر اختراع نموده یکی را معمای مترجم ساخته و دیگری را بمعمای مصور و دیگری را بمعمای موشح و گفته معنی معمای مترجم آنست که لفظی به پارسی بیدارند و بعربی ترجمه کنند و بالعکس مثاله

معنی بنام کبیر الدین

• رباعی •

وی خواجه کبیر دین که بوسم پایش • بنوشت بکاغذ لقب و الایش

بد پهلوان بزرگ جمع موصول • یک کفجد بر داشتم از باایش

معنی بزرگ کبیر است و الذین جمع موصول و هر که که کفجد بالا یعنی نقطه زبرین از الذین بر دارند الدین شود بترکیب کبیر الدین شود و معمای مصور آنست که چیزها را که مشبه بحروف تهجی تواند بود بر طریق کفایت بیدار و مقصود حروف معنی به باشد و آنچه تشبیهات حروف بدان داده اند اینست آ تیر و نیزه و سرو قامت و امثال آن ب کفش یک میخی ت کفش دو میخی بر سر ت کفش سه میخی بر سر ج گوشواره در ته او یک شبه آویخته ح گوشواره مجرد خ گوشواره یک شبه بالای آن د کانسه نگونسار مجرد و خالی و سوار تیر د کانسه نگونسار یکدانه بر آن مانده ر چوگان و کرک و چوب دامامه ز چوگان با گوی س آره و تشدید و خندان ش آره سه میخ بر آن م چشم و دنباله گوش م چشمی مقله بیرون افتاده ط چشمی با میل ظ چشم با میل و خالی بر سر ع نعل و هلال غ هلال و زهره ف سرافکنده و پادراز ق سر بزرگ متواضع دو چشم کساده ک راکمی عصا در سر ل راکمی بی عصا م چشم باز با دنباله کفگیر و گرز ن کمان و قطره کفکر قصاب و چنگل باز ه گره و دو چشم ل دو شاخ ی اژدها مثاله

• رباعی •

ثابت دیدم کفش سه میخی بر سر • و از میفه بیرون آمده تیری بی پر

یک میخ کفش را بسته بکمر • در پای یکی کفش در میخش دیگر

ازین رباعی اسم ثابت میخیزد و معمای موشح آنست که حروف اسم نویسد نه صورت حروف اسم مثاله معنی باسم مهند

• رباعی •

ای خواجه مهند که ممالک بی تو • مهمل زان سان که ممالک بی تو

گر فیض عمیقت نرسد نا گاهی • در خط که کذد صحیح ذاک بی تو

و مباحث جامع الصنائع قسمی دیگر اختراع کرده و آنرا معمای مهندس ساخته و آن چنانست که ایزد هندیها بر آورده شود و قرینه لازم داشته شده مثاله

• رباعی •

نام بت من که هست همچو جان • از هندسه زمین گونه بیرون آر آسان

از چهار فکری نه و بران پنج بنه • پس هفت فرد راحت بکش در ته شان

درمیانکِ پلک لطیفه آنست که از چهار نه افکنندن گفته و این موجب تعبیر است طریقش آنکه از هندسه چهار که برین صورت ۹ باشد نه بر حسب هندسه نه دور کند و صورت نه اینست ۹ بعده پنج یعنی صفر و صورتش این • بر سر او نهد برین نمط • نمودار شود بعده وقت را که صورتش این ۹ از ته راست نویسد صورت این چنین شود مجید جمع کنند مجید خیزد حضرت مواوی جامی گفته که یکی از اعمال معنی تصحیف است و آن تغیر کردن صورت خطی لفظ است بمحور اثبات نقطه و آن بر دو قسم است تصحیف وضعی و آن نپنناست که لفظی مفرد ذکر کرده شود که تا دلالت کند بر آن که مراد از کلمه که تصحیف او خواسته اند صورتی خطی او است بی تعرض محور اثبات نقطه چون لفظ صورت و نقش و نمونه و شکل و رسم و نسخه و نشان و امثال آن چنانکه در اسم یوسف • رباعی •

ای خالک ره تو از شرف افسر گل • وی خال و خط معذرت زیور گل

چون صورت تو دیده سحر بلبل گفت • حر نیست رخس رخ تو دفتگر گل

و تصحیف جمعی و آن که در اثنای کلام واقع شود یا باثبات نقطه بخصوصیت یا باشارت بدان بمثل لفظ قطره و دانه و گهر و امثال آن متانه باسم حسن • شعر • رشتۀ دندان چو از لبهای خندانست بتافت • زان لب گوهر نشان هر کس در مقصود یافت • و از جمله اعمال معنائی مترادف است که لفظی ذکر کنند و مراد از آن مترادف آن باشد انتهی • فائده • فرق میان لغز و معنی آن است که در معنی لازم است که مدلول او اسمی باشد از اسماء و در لغز این شرط نیست بلکه در اینجا واجب است که دلالت او بر مقصود بذکر علامات و صفات باشد و این در معنی لازم نیست و بعضی برانند که فرق آنست که در معنی انتقال باسم است و در لغز بمعنی فاما این قول ضعیف است زیرا که در لغز نیز اسمی ذکر کنند بذکر علامات و صفات و رشیده و طوطا گفته که لغز مثل معنی است الا آنکه این بطریق سوال گویند کذا فی مجمع الصنائع •

العناية الازلية هي القضاء عند الحكماء و يجيب في فصل الیاء من باب القف •

المعنى لغة المقصود سواء قصد اولاً فهو اما مصدر بمعنى المفعول او مخفف معنى اسم مفعول

كمرمي نقل في اصطلاح النحاة الى ما يقصد بشيى نقل العام الى الخاص ذلك ان جعله منقولا الى المعنى الاصطلاحى ابتداء من غير جعله مصدرا بمعنى المفعول و قد يكتفى فيه بصحة المقصد كذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عصام الدين و يعرب من هذا ما وقع في شروح الشمسية من ان المعنى هو الصورة الذهنية من حيث انه وضع بازائها اللفظ اى من حيث انها تقصد من اللفظ و ذلك انما يكون بالوضع فان عبر عنها بلفظ مفرد يسمى مفردا و ان عبر عنها بلفظ مركب سمي معنى مركبا فالافراد و التركيب صفتان لللفظ حقيقة و يوصف بهما المعاني تبعاً و قد يكتفى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها ان تقصد باللفظ سواء وضع لها ام لا فالمعنى بالاعتبار الاول يتصف بالانفراد

والتركيب بالفعل وبالاعتبار الثاني بصلاحية الأفراد والتركيب انتهى والفرق بينه وبين المفهوم بجيب في باب الفاء قال بعض أهل المعاني الكلام الذي يوصف بالبلاغة هو الذي يدل بلفظه على معناه اللغوي أو العرفي أو الشرعي ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية على المعنى المقصود الذي يريد المتكلم اثباته أو نفيه فهناك اللفظ ومعان أول ومعان ثوان فالمعاني الأول هي مدلولات التركيب والالفاظ التي تسمى في علم النحو أصل المعنى والمعاني الثواني الأغراض التي يساق لها الكلام ولذا قيل مقتضى الحال هو المعنى الثاني كرد الإنكار ودفع الشك مثلا إذا قلنا إن زيدا قائم فالمعنى الأول هو القيام المؤكد والمعنى الثاني رد الإنكار ودفع الشك وإذا قلنا هو اسد في صورة الإنسان فالمعنى الأول هو مدلول هذا الكلام والمعنى الثاني هو أنه شجاع فالمعنى الثاني هو الذي يراد إيراده في الطسوق المختلفة والمفهوم من تلك الطرق هو المعنى الأول وتسميته بالمعنى الثاني لكون اللفظ دالا عليه بواسطة المعنى الأول فدلالة المعنى الأول على الثاني عقلية قطعاً واما دلالة اللفظ على المعنى الأول فقد تكون وضعية وقد تكون عقلية وقد تسمى المعاني الأول بالخصوصيات والكيفيات الزائدة على أصل المعنى وبالصور والخواص ومزايا مجازاً ثم انهم سموا ترتيب المعاني الأول وكذا المعاني الأول الالفاظ وفضيلة الكلام باعتبار هذا الترتيب لكون المعنى الأول محل الفضيلة لان ترتيب المعاني الأصلية في النفس ثم ترتيب الالفاظ في النطق على حذرهما على وجه ينتقل منها الذهن بتوسلها الى الخواص في الامادة بلا اخلال ولا تعقيد هو البلاغة فيكون ترتيب المعاني الأول على الوجه المخصوص منسأً الفضيلة ومناط البراعة بلا شك قال الشيخ لما كانت المعاني تدبّر بالالفاظ ولم يكن لترتيب المعاني سبيل الا بترتيب الالفاظ في النطق فيجوزوا فعبروا عن ترتيب المعاني بترتيب الالفاظ ثم بالالفاظ بحذف الترتيب وإذا وصفوا اللفظ بما يدل على تفخيمه كان يقال البلاغة راجعة الى اللفظ او هو محل الفضيلة التي بها يستحق الاتصاف بالفصاحة ونحوها لم يريدوا اللفظ المنطوق ولكن ارادوا معنى اللفظ الذي دل به على المعنى الثاني هكذا يستفاد من المطول و هو أشبه ما علم ان المعنى كما يطلق على ما سبق كذلك يطلق على ما قام بغيره ويغالبه العين وعلى ما لا يدرك بأحدى الحواس الظاهرة ويقابله العين أيضاً وقد عرفت في فصل الذنن وعلى المتجدد كما عرفت في المصدر في فصل الراد من باب الصاد المهملتين ومعنى الفعل يذكر في شبه الفعل في فصل اللام من باب الفاء •

المعاني جمع معنى وهو كما يطلق على ما عرفت قبيل هذا كذلك يطلق على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة •

ذو المعنيين نزه بلغاه آمنت كه لفظ مشترك مشتمل بر دو معنى تام باشد و آن معنى هر دو يا حقيقي باشد يا مجازي و يا يكى حقيقي و ديگرى مجازي و هر دو معنى مراد متكلم باشد و اگر لفظ مشترك مستعمل بر بلاه از هر معنى باشد آنرا ذو المعاني نامند مثال ذو المعنيين • شعر • بهر آنكه يشته چندان ربحتم در •

كـه كُردٗ عالمي را گوشها پرٗ گوشها در معنی حقیقی دارد یکی جمع گوش دوم جمع گوشه و هرتی و معنی قام و سراد متکلم است و مثال ذوالمعانی • شعر • چو برق میگذرد پیش چشم ما خندان • بدان نظر که ز ما چشمها روان کردند • لفظ چشمها معنی دارد یکی آنکه گران گردد دوم آنکه جویها روان گردند سوم آنکه از حیرت چشمها رود و هر سه معنی مراد متکلم است و ذوالمعنیین غامض تعریف این تعریف ذوالمعنیین است الا آنکه اینجا یک معنی بلغت دیگر است مثاله • شعر • بر سر آب بوده ایم که شاه • ناگهان [در] رسید بر سر ما • لفظ ما در پارسی جمع متکلم است و در عربی بمعنی آب است و هر دو معنی مراد متکلم است مثال دیگر • شعر • بایمردی او ز عظم صفات • زده اینک بروی عزیزی لات • لات در عربی نام بتی است و در هندوی لدا را گویند و هر دو معنی مستقیمند کذا فی جامع الصنائع •

الأعیاء عند الأطباء کلال مفرد يعرض فی المفاصل و العضلات و يسمى فی العرف تعباً و فارسیها ماندکی و أعلم انه ان حدث بتوسط الحركة يسمى الأعیاء الرياضی و ان حدث بذاته بلا واسطة الحركة يسمى الأعیاء الذي لا يعرف له مسبب وهذا مقدمة المرض و ان انواع الأعیاء باي وجه كان اربعة القروحي و التمددي و الورمي و القشفي اما القروحي فهو الذي يتالم البدن سمه بالحركة و اصابة اليد و التمددي هو الذي يحس الانسان معه كأن بدنه يتمدد و يجد الامتلاء و الحرارة فی العروق و المفاصل و يعصر عليها الحركة و اما الورمي فهو الذي يسخن معه البدن و تمتلئ الاعصاب و العروق و يتالم بمس اليد كانه متورم و القشفي هو الذي يحس معه اليبوسة فی البدن كذا فی حدود الامراض •

### \* باب الغیب المعجزة \*

فصل الباء الموحدة \* الغریب هو فعیل من الغرابة بالراء المهملة وهو يطلق علی معان منها الكوكب الواقع فی موضع لا حظ له فيه وهذا مصطلح المنجمین و منها ما هو مصطلح اهل العروض و هو البحر الذي وزنه فاعلن ثماني مرات و يسمى بالمتدارك ایضا كما فی عروض حيفي و منها ما هو مصطلح اهل المعانی قالوا الغرابة كون الكلمة غیر ظاهرة المعنى و لا مانوسة الاستعمال سواء كانت بالأظنر الى الاعراب الختص او بالنظر البنا و تلك الكلمة تسمى غریبا و يقابله المعتاد و يرادفه الوحشي فالغریب منه ما هو غریب حمن و هو الذي لا يعاب استعماله علی الاعراب الختص لأنه لم يكن غیر ظاهرا المعنى و لا غیر مانوس الاستعمال عندهم و ذلك مثل شربیت و اشمضر و امطر و هي فی النظم احسن منها فی النشر و منه غریب القرآن و الحديث و هذا غیر محل بالفصاحة و منه غریب قبیح و هو الذي يعلب استعماله مطلقا اي عند الختص من الاعراب و فيهم. سواء كان كریها علی السجع و الذوق او لم يكن نصفه ما يسمى الوحشي الفلیظ و هو ان يعرض مع كونه غریبا استعمال ثقیلا علی السجع كریها علی الذوق و يعنون

المتجر ايضا و ذلك مثل جعش للفريد و اطلخ الامر و امثال ذلك و يجب الخلوص عن مثل هذا الغريب في الفصاحة الا ان الخلوص عن التغافر يحتلزم الخلوص عن الوحشي الغليظ و من الغريب المخل بالفصاحة ما يحتاج في معرفته الى ان ينقر و يبحث عنه في كتب اللغة المبسوطة كتكاكاتم و امرنقعو في قول عيسى بن عمر ما لكم تكاكاتم عليّ كتكاككم عليّ ذي جنة امرنقعو عني اي اجتمعتم فنقوا عني كذا ذكره الجوهري في الصحاح و منه ما يحتاج الى ان يخرج له وجه بعيد نحو مسرج في قول الحجاج • مصراع • و فاصا و مرصنا مسرجا • اي كالسيف العربي في الدقة و الاستواء و مريج اسم قين ينسب اليه السيوف و بالجملة فالغريب الغير المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال لا بالنسبة الى الاعراب الخلوص بل بالنسبة اليها و الغريب المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال بالنسبة اليهم كالمعنى لا بالنسبة الى العرب كله فانه لا يتصور ان لا اقل من تعارفه عند قوم يتكلمون به فان الغرابة مما يتفاوت بالنسبة الى قوم دون قوم كالاقياد الذي يقابله هكذا يستفاد من الاطول و المطول و الجلهى و غيرها • و منها ما هو مصطلح الاصوليين و هو وصف ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترقب الحكم على وفقه و هذا قسم من المناسب قسيم للمرسل و قد يطلق ايضا عندهم على قسم من المرسل و يجيى في لفظ المناسبة في فصل الباء من باب الفون • و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو حديث يتفرد بروايته شخص واحد في اي موضع وقع التفرد من السند سواء كان التفرد في اصل السند اي الموضوع الذي يدور الامتداد عليه و يرجع اليه و هو طرفه الذي فيه الصحابي و يسمى غريبا مطلقا او في اثناء السند و يسمى غريبا نسبيا و يرادف الغريب الفرد • اعلم ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر الرواية عنه لا يسمى فردا فان الصحابة كلهم عدول على الاطلاق صغيرهم و كبيرهم ممن خالط القتن و غيرهم لقوله تعالى و كذلك جعلناكم امة رسلا اي عدولا و قوله عليه الصلوة و السلام خير الناس قرني و هو الصحيح و حكى الآمدي و ابن الحاجب قولا انهم كغيرهم في لزوم البحث عن ايس ظاهر العدالة فقولهم طرفه ارادوا به التابعي فان الصحابة و ان كانوا من رجال الامتداد الا انهم لم يعدوا لما ذكرنا انهم عدول كلهم لا يبحث عن احوالهم و قولهم فيه الصحابي اي في ذلك الطرف من تسمياتهم اي ينتهي ذلك الطرف الى الصحابي و يتصل به و بالجملة فالغريب المطلق هو ما رواه تابعي واحد مثلا عن صحابي و لم يتابعه غيره رواية عن ذلك الصحابي سواء تعدد الصحابي في تلك الرواية او لا و سواء كان الصحابي واحدا او اكثر كحديث النهي عن بيع الولد و عن هبته تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر و قد يتفرد به راو عن ذلك المتفرد كحديث سمع ليمان تفرد به ابو صالح عن ابي هريرة و تفرد به عبد الله بن دينار عن ابي صالح و قد يستمر التفرد في جميع رواته او اكثرهم و الغريب النسبي هو ما وقع التفرد في اثناء سنده اي قبل التابعي كما يروى عن الصحابي اكثر من واحد ثم يتفرد بالرواية منهم شخص واحد سمي نسبيا لكون التفرد فيه حصل



بالنسبة الى شخص معين و ان كان الحديث مشهورا من وجه آخر لم يفرد فيه او هكذا في شرح النخبة و شرحه و في مقدمة شرح المشكوة حديث صحيح اكر راوي او يكي است انرا غريبا و فرد نامند و مراد با آنكه راوي او يكي بود آنست كه اكر در يك موضع هم همچنين افتد غريب است و ليكن آنرا فرد نسبي گویند و اكر همه جا همچنين آید فرد مطلق بود انتهى فهذا يدل على ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر عنه الرواية يسمى غريبا و على انه يشترط تفرد جميع الرواة في الغريب المطلق • اعلم ان الغريب كما ينقسم الى مطلق و نسبي كما عرفت كذلك ينقسم الى غريب متناو اسنادا و هو ما تفرد بروايته واحد و الى غريب اسنادا لامتنا و هو ما تفرد بروايته واحد عن صحابي و متفه معروف عن جماعة من الصحابة بطريق آخر و منه قول الترمذي غريب من هذا الوجه و لا يوجد ما هو غريب متنا لا اسنادا الا اذا اشتهر الحديث الفرد بان رواه عن تفرد جماعة كثيرة فانه يصير غريبا متنا لا اسنادا بالنسبة الى آخر الاسناد فان اسناده متصف بالغرابة في طرئه الاول و بالشهرة في الآخر كحديث انما الاعمال بالذيات و نسيه غريبا مشهورا كذا في خلاصة الخلاصة • فائدة • قولهم ما يتفرد بروايته شخص واحد يعنى ما تفرد فيه الراوي بزيادة في المتن او الاسناد و لذا وقع في شرح شرح النخبة في بحث المتابعة الغريب جمعه الغرائب و هو الحديث الذي تفرد به بعض الرواة او الحديث الذي تفرد فيه بعضهم بامر لا يذكر فيه غيره اما في متنه او في اسناده انتهى و قال القسطلاني الغريب ما تفرد راو بروايته او برواية زيادة فيه عن جميع حديثه في المتن او السند • فائدة • انما يحكم بالتفرد اذا لم يوجد له شاهد و لا متابع فان وجد لا يحكم بالفردية • فائدة • الغرابة لا تنافي الصحة فالحديث الغريب الصحيح يوجد اذا كان كل واحد من رجال الاسناد ثقة • فائدة • الغريب و الفرد مترادفان لغة و اصطلاحا الا ان اهل الاصطلاح تمايزوا بينهما من حيث كثرة الاستعمال و قلته فالفرد اكثر ما يطلقونه على الفرد المطلق و الغريب اكثر ما يطلقونه على الفرد النسبي و هذا من حيث اطلاق التسمية عليهما و اما من حيث استعمال الفعل المشتق فلا يفرقون فيقولون في المطلق و النسبي تفرد به فلان و افرج به فلان كذا في شرح النخبة اعلم انه قد يطلق الغريب بمعنى الشان الذي ذكر في اتسام الطعن في الضبط و هو ما كان سوء الحفظ لازما لراويه في جميع حالاته و هذا هو مراد صاحب المصابيح حيث يقول في بعض الاحاديث بطريق الطعن هذا حديث غريب كذا في مقدمة شرح المشكوة •

**الغروب** هو مقابل الطلوع و الغارب يقابل الطالع و المغارب يقابل المطالع و الفوارب الطوائع و قد مرت في فصل العين من باب الطاء المهملتين و مغرب الاعتدال هو نقطة المغرب و خط المغرب قد سبق و سعة المغرب يجيى في لفظ السعة في فصل المين المهمة من باب الوار •

**الغراب** بالضم زاغ و در اصطلاح صوفيه عبارتست از جسم كلي از جهت بودن او در غايته بعد از

عالم قدس كذا في لطائف اللغات •

الغرايبة فرقة من غلاة الشيعة قالوا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعليّ أشبه من الغراب بالغراب و الذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى عليّ فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من عليّ الى محمد عليه الصلوة والسلام فيلعنون جبرئيل كذا في شرح المواقب •

**الغضب** بالفتح وسكون الصاد المهملة لغة اخذ الشيخي من الغير بالتغلب متقوما كان اولاً و عند الفقهاء اخذ مال متقوم محترم من يد مالكه بلا اذنه لاخفية فالأخذ يسمى غاصبا و الماخوذ منصوبا فبقيد المال خرج اخذ غير المال كاخذ الدم و الحرو المينة وكف من تراب و قطرة ماء و منفعه و بقيد المنقوم خرج اخذ الخمر و الخنزير و المتقوم مباح الانتفاع شرعا و قولهم محترم اي حرام اخذه بلا سبب شرعي خرج به اخذ مال الحرابي في دارهم و قولهم من يد مالكه اي من تصرف مالكه فإزالة يد المالك معتبرة في الغضب عند الحنفية و عند الشافعي رحمة الله عليه هو اثبات يد العدوان عليه كما في الدرر شرح الغرر فهو عندهم ازالة اليد المحققة باثبات اليد المبطله و عند الشافعي رحمه الله اثبات اليد المبطله ولا يشترط ازالة اليد فزوائد المنصوب لا تضمن عند الحنفية خلافا للشافعي لان اثبات اليد متحقق بدون ازالة اليد و قولهم بلا اذنه احتراز عن الرهن و العارية و قولهم لاخفية احتراز عن السرقة هكذا يستفاد من الدرر و شرح الرواية و جامع الرموز • و عند اهل النظر هو المنع مع الاستدلال و ذلك بان يستدل بدليل على انتفاء المقدمة المنفوعة ممي به لان المسائل ترك هناك منصب نفسه و هو المنع و المطالبة فقط و اخذ منصب غيره و هو التعليل كذا في شرح آداب المسعودي و في الرشيدية هو اخذ منصب الغير •

**الغضب** بفتح الغين و الضاد المعجمة هو حركة للنفس مبدؤها ارادة الانتقام كذا في المطول في تقسيم التشبيه باعتبار الطرفين و في الجليلي و ابى القاسم هذا لا يلايم قوله لا يحركها الغضب في تفسير الحلم يكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة و لا تضطرب عند اصابة المكروه فاما ان يبذى الكلام على التسامح و يراد انه حالة توجب حركة النفس مبدأ تلك الحالة ارادة الانتقام و لذا قيل التحقيق انه كيفية نفسانية تقتضي حركة الروح الى خارج البدن طلبا للانتقام او يراد بقوله لا يحركها الغضب لا يحركها امباب الغضب و قد يقال على تقدير كون الغضب نفس الحركة المراد ان الحلم اطمينان للنفس بحيث اذا حصلت فيها حركة هي الغضب لا تجعلها متحركة بحركة اخرى •

**التغليب** باللام عند اهل المعاني اعطاء الشيعي حكم غيره و قيل ترجيح احد المغلوبين على الآخر اجراء للمختلفين مجرى المتفقين نحو قوله تعالى و كانت من العاقبتين و الاصل فانتات فعدت الانثى من المذكر تغليبا و قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون و القياس ان يوتى بيد العبيدة لا بتداء الخطاب و قوله تعالى و لله يسجد ما في السموات و ما في الارض غلب فيه غير العاقل على العاقل فاتي بما لكثرت و في آية اخرى عبر بمن فغلب العاقل لشرفه و قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس عد ابليس منهم

بالاستثناء تغليباً لكونه بينهم وقوله تعالى ياليت بيني وبينك بعد المشرقين لى المشرق والمغرب غلب المشرق  
لأنه أشهر أجهتين قال في البرهان وإنما كان التغليب مجازاً لأن اللفظ لم يستعمل فيما وضع له فإن القانتين مثلا  
موضوع للذكور فاطلاقه على الذكور والاناث اطلاق على غير الموضوع له كذا في الاتقان في نوع الحقيقة والمجاز •  
المغالبة عند الصرنيين هو ان يذكر بعد المفاعلة فعل ثلاثي مجرد لبيان غلبة احد الطرفين المتشاركين  
في اصل الفعل و تبنى على فعله افعله اى بفتح العين في الماضي وضمها في المضارع نحو كارمني فكرمته  
اكرمه الا المثال الواوي و ما عذفه و لامه ياء فانه افعله بالكسر ثم باب المغالبة ليس بقياسي فلا يقال بارعني  
فبرعته ابرعه بل هذا الداب مسموع كثيرا هكذا يستفاد من اصول الاكبري و الرضي شرح الشافية •

الغيب بالفتح و سكون الياء هو الامر الخفي الذي لا يدركه الحس و لا يقتضيه بدنه العقل و هو  
قسمان قسم لا دليل عليه لا عقلي و لاصمعي و هذا هو المعني بقوله تعالى و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها  
الا هو و قسم نصب عليه دليل عقلي او سمعي كالصانع و صفاته و اليوم الآخر و احواله و هو المراد بالغيب  
في قواه تعالى الذين يؤمنون بالغيب هكذا ذكر في البيضاوي في تفسير هذه الآية في اول سورة البقرة و قد  
سبق بيانه في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة • و غيبت در اصطلاح متصوفه مقام كثرت  
را گویند میرسید حسینی در معنی غیبت و حضور چه خورش گفته

• شعر •

ور نکلجی با خود اندر کوی او • گم شواز خود تا بدیابی بوی او

تا تو نزدیک خودی زین حرف دور • غیبتی باید اگر خواهی حضور

• كذا في كشف اللغات •

الغيبة بالكسر اسم من الاغتياب بمعني بد گفتن کسی را بعد از وی ان كان صدقا و ان كان كذبا يسمى  
بهتانا كما في الصراح • و يجمع السلوك الغيبة هي ان تذكر ابي ان تذكر اخاك بما يكرهه لو بلغه سواء ذكرت  
نقصانا في بدنه او في لبعه او في خلقه او في فعله او في قوله او في دينه او في دنياه او في ولده او في ثوبه  
او في داره او في دابته و في تفسير الدرر سئل النبي صلى الله عليه وآله و سلم عن الغيبة فقال ان تذكر  
اخاك بما يكرهه فان كان فيه فقد اغتبتته و ان لم يكن فيه فقد بهتته ثم الغيبة لا تقتصر على القول بل يجري  
لضا في الفعل كالحركة و الاشارة و الكناية لان عابشة رضي الله عنها اشارت بيدها الى امرأة انها قصيرة فقال عليه  
الصلوة و السلام اغتبتتها و التصديق بالغيبة غيبة و المستمع لا يخرج من الاثم الا بان ينكر بلسانه فان خلافه فبقبله  
و ان قدر على قطع الكلام بكلام آخر او على القيام فلم يفعل لزمه الاثم و ان قال بلسانه اسكت و هو يشتمني  
بقبله فذلك نفاق و لا يخرج من الاثم ما لم يكرهه بقلبه و يرخص للمتظلم ان يذكر ظلم الظالم عند حلفانه  
ليدفع ظلمه فلما عند غير السلطان و غير من يعين على الدفع فلا كذا في شرح الدرر رجل اغتاب اهل  
قرية لم يكن غيبة حتى يصمي قوما بعينه كذا في الظهيرية سئل بعض المتكلمين عن الغيبة فقال انما يكون

غيبه اذا قصد به الاضرار و الشمانة و اما اذا ذكر ذلك ناعفا لا يكون غيبه و الغيبة في حق الفاسق المعان لا يكون غيبة قال النبي عليه الصلوة و السلام من القى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة و عنه عليه الصلوة و السلام اذكر الفاجر بما فيه كي يحذر الناس و اما اذا كان فاسقا مختفيا مستترا فلا تعلنوه و يكون غيبة و ان ذكر على وجه التعريف لا يكون غيبة كذا في المطالب و يكفي الذم و الاستغفار في الغيبة و ان بلغه فالطريق ان ياتي المغتاب عنه و يستحل و ان تعذر بموته او بغيبته البعيدة استغفر الله و لا اعتبار بتحليل الورثة كذا في الكاشف و في الروضة الزندوبية و قال رحمه الله ما لت ابا محمد رحمه الله تعالى فقلت له اذا تاب صاحب الغيبة قبل وصولها الى المغتاب عنه هل يذفعه توبته قال نعم يغفر الله تعالى فانه تاب قبل ان يصير الذنب ذنبا لانه انما يصبر ذنبا اذا بلغت اليه فان بلغت اليه بعد توبته لا تبطل توبته بل يغفر الله تعالى لهما جميعا المغتاب بالتوبة و المغتاب عنه من الشفقة و سئل ابو القاسم رحمه الله تعالى عن رجل اغتاب رجلا ثم استغفر الله تعالى فقال لا يغفر له حتى يغفر له صاحبها قال ابو الليث رحمه الله تعالى ان بلغ الرجل الخبر ان هذا قد اغتابه فلا بد له من ان يستحل منه و ان لم يكن بلغه الخبر فانه يستغفر الله تعالى و لا يخبره لانه لو اخبره اشغل قلبه بذلك كذا في النوازل

مغيب الاعتدال هو نقطة المغرب و يجيء في فصل الطاء المهملة من باب النون

فصل الاء المثلثة • الغوث هو القطب و قيل غيره و يجيء في لفظ القطب في فصل الباء

الموحدة من باب القاف و نبي كشف اللغات غوث قطب را گویند در هنگامیکه بنه می برند بحضرت می و در غیر این محل او را غوث نمیگویند • بیت • در چنان وقت غوث خوانندش • همه جای غیث دانندش • و نیز آن دو تن را که یمن و یسار قطب باشند انتهى کلامه •

فصل الدال المهملة \* المغمد بالمیم نزد شعراء آست که شاعر ارکان شعر چندانکه تواند

بفهد که هر رکني ازان اگر در طول بخواني شعری باشد درست و اگر در عرض بخواني همچنان شعر مستقیم و اجزاء شعر بنوعی نهاده باشد که هر جزوی با هر جزوی که بیوند کني موزون بود و آنرا انواع است چه اگر از طول و عرض دو شعر حاصل گردد مغمد مذنی باشد و اگر سه شعر بود مغمد مثلث شود و علی هذا القیاس مربع و مخمس و مسدس و مسبع و مئمن و متمع و معشر و مئال مربع که در لفظ مربع نوشته شده کانیست در استعمال امثلة دیگر کذا في مجمع الصنائع •

فصل الراء المهملة \* الغرر بفتحین اسم من التفریر بالراء و هو التعریض للهالك و شرعا

ما یوهم انه لیس بموجود کذا في جامع الرموز في بیان البیع الباطل و الغامد • و فی البرجندی هو ما لا یعلم عاقبته • و فی المغرب الغرر هو الخطر الذي لا یدرئ ایكون ام لا کبیع السمک فی الماء و الطیر فی الهواء •

الغررة بالضم هي دية الجذون و هي خمسمائة درهم حقيقية او حکمیة كما اذا كانت فرسا او امة او عبدا

قیمته تلاك و انما سمیت بها لئلا اول مقادیر الدیات و غرة الشیخ اوله و منها غرة الشهر و الغرة عند الشاعری

رحمته الله مائة درهم قال الفقهاء من ضرب بطن امرأة يجنب فرقة على عاقلة الضارب ان القبت المرأة ولدا ميتا ذكرا كان او انثى هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في كتاب الديات •

الغارة . نزد صوفيه جذبۀ الهی را گویند که پیوسته بدل مالک رسد و نیز سلوک اعمال مقدم باشد و سالک مقهور او بود اگرچه او امر و اعمال بر او جاری باشد کذا في بعض الرسائل •

الاجارة هي المصحح و هو من انواع السرقة و قد سبق في فصل القاف من باب العين المهمة • التغيير بالياء كالتصرف في اللغة هو كون الشيء بحال لم يكن له قبل ذلك و في الاصطلاح يطلق على معنيين احدهما التغيير الدنمي وهو ان يتغير الشيء في ذاته حقيقة و هذا يسمى كونا و فصادا كالتحيز اذا صار لهما بعد الاكل و ثانيهما التغيير التدريجي و هو ان يتغير في كيفيته مع بقاء صورته النوعية و هذا يخص باسم الاستحالة فالتغيير الحاصل اذات الغذاء عند وروده لا كبدانا من قبيل الاول لانه عند وروده اليها يخلع الصورة الغذائية و يلبس الصورة الخلطية و التغيير الحاصل المدوا عند وروده الي ابداننا من قبيل الثاني فانه عند وروده اليها يتغير منها كيفيته و صورته النوعية باقية هكذا في بحر الجواهر •

التغيير كالتصريف نزد باغاء آنست که شاعر لفظ را از صورتيکه دارد بصورتي ديگر گرداند تا وزن بيت يا قاييه درست گردد چنانچه ابو شکور ملمي جهت قاييه درين بيت نيلوفر را به نيلوفر تغيير داده • بيت • آب انگور و آب نيلوفر • سر مرا از عبير و مشک بدل • و اين از عيوب است اما اگر اشارتي بدان تغيير رود از عيب دور گردد و بلطانت نزد يك شود مثاله • رباعي •

برو از معرفت هائي پر از ريو • سر مارا مکن اي شيخ كاليو

غلط کردم درين معني که گفتم • زرخدان نگار خویش را سبو

ميب را سبو گفته با كاليو قاييه ساخته كما في مجمع الصنائع •

المغيرة على صيغة اسم مفعول من التغيير هي عند المنطقيين المعدولة كما عرفت في فصل اللام من باب العين وعلى صيغة اسم الفاعل منه عند الاطباء اسم للحمي الدائرة و تسمى بالثائبة ايضا كما في الذخيرة و للقوة الغازية و ستعرفها في لفظ الغذاء و المغيرة الاولى هي المولدة و المغيرة الثانية هي المصورة و يجيء في لفظ القوة في فصل الواو من باب القاف •

المغيرة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب مغيرة بن سعد العجلي قالوا الله جسم على صورة رجل من نور على راسه تاج من نور قلبه منبع الحكمة و لما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوق ماجا على راسه ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل بحران احدهما ملح مظلم و الآخر حلونير ثم اطلع في البحر الذير فابصر فيه ظله فانزعج بعضا من ظله فخلق منه الشمس و القمر و اقنبي الباقي من الظل نفيا للشريك و قال لا يذغبي ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار من المظلم •

والمؤمنين من الغير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال و عرض الامانة على السموات والارض والجبال فابن ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها باصر عمر حين ضمن ان يميذه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة له بعده وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في الجبل حاجز الى ان يؤمر بالخروج و قال بعضهم هو المغيرة كذا في شرح المواقب فلمذة الله عليهم على عقائدهم الباطلة •

الغريبة وكذا التغاير هو كون كل من الشئيين غير الآخر ويقابله العينية هو ليس نفس الانثنية بل صورة ليس مستلزما لتصورها فان الانثنية كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة او وحدتين وحينئذ لا يتصور بينهما واسطة فالمفهوم من الشئيين ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيرة والنعينه وسينح الاشعري اثبت الواسطة وفسر الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور انك احدهما عن الآخر في حيز او عدم فخرج قيد الوجود المعدومات فانها لا تصنف بانتفاير عنده بذات على ان الغيرية من الصفات الوجودية فلا يتصف بها المعدومان ولا موجود ومعدوم وخرج الاحوال ايضا لا يتصفا ولا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا ما لا يجوز الانفكاك بينهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه لا هو ولا غير فان الصفة ليست عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وايضا غير الموصوف ولا غير الكل ان لا يجوز انفكاك بينهما من الجاهدين وهو ظاهر معتبر عندهم في الغيرين وقيد في حيز او عدم يشتمل المنحز وغيره فالجسمان الموجودان في الخارج اذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة ولو دل الشرع والعرف والمعة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة ولو كان الجزء غير الكل اما كان كذلك وكذا الحال في الصفة والموصوف فانها قامت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وزد بان في الصورة الاولى يحتمل الغير على عدد آخر فوق العشرة وفي الصورة الثانية يراد غيرة من اراد الانسان والالزم ان لا يكون ثوب زيد غيرة ولا تحمي عليك ان استدلالهم بما ذكره يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواء الجسم فانه غيرة قال الامدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيرة وهي كل صفة يمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورزاقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه العلم والقوة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى ويرد عليهم الباري تعالى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عنه في العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز لامتناع تحيزه واجيب بان المراد جوار الانفكاك من الجاهدين في التعلق لا في الوجود

والذي اقبل الغيران هما اللذان يجوز العلم به واحد منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم بدون تعقل الباطني  
ولذلك يحتاج الى اثبات بالجرهان وهذا الجواب انما يصح اذا ترك قيد في عدم او عيسز من  
التعريف و اعلم ان قولهم لا هو ولا غير مما استنبه الجمهور جدا فانه اثبات الواسطة بين النفي و اثباته  
اذ الغيرة تساري نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كلما هو غير فليس بعين ومنهم من  
اعتذر من ذلك بانه نزاع لفظي راجع الى الاصطلاح فانهم اصطاحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما  
ولا مشاحة في الاصطلاحات واستدلناهم بالعرف و اللغة و الشرع بيان لمنازمة الاصطلاح لأمور الثلاثة و فيه انهم  
لا كورا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح  
والحق انه بحث معنوي ومرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية على ما ذهب عليه المحققون  
من الاشاعرة و الصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليصحت موجودة قائمة به كما ذهب اليه  
الجمهور من ان لكل منها هوية مغايرة لهوية الآخر ان لم يقم دليل على امر سوى التعلق ولذا غسر القاضي  
البيضاوي في تفسيره العلم بالاكشاف و القدرة بالتمكن و الإرادة بتدرجهم احد المقدورين فهذا القول عندهم  
راجع الى نفي الصفات في الوجود و اثبتها في العقل هكذا في شرح المواثيق وغيرها • و غير ذلك اصطلاح  
صوفيه عالم كرن را كويغد كه اهم غيريت و سوائيت بر اطاق ميكنند و اين بر دونوع است يكى عالم لطيف  
چنانكه روح و نعوس و عقول دريم عالم كذيف چنانكه عرش و كرسي و فلک و غيره اجسام و اين مرتبه را  
هوي الله و كذبت كويغد زراكه درين مرتبه استندار وجود حق است بصور اديان و اكون كذا في كشف اللغات •  
**فصل الزاء المعجمة • الغريزة** بالراء المهملة الطبيعية و منه الحرارة الغريزية و الرطوبة الغريزية  
و قد تفسر بملكة تصدر عنها صفات ذاتية كذا في الاطول في باب التشبيه و هي اصطلاح النحاة الصفة التي  
لا يكون للعين فيها نصيب بل تعرف بالتجربة و النظر المتعلق بالقلب على ما يجيى في لفظ الفعنت  
في فصل التاء الفوقانية من باب النون •

فرائز نزيد اهل جفر عبارات است از بيذات حروف كذا في بعض الرسائل •

**فصل الضاد المعجمة • الغرض** بفتح الغين و الراء المهملة ما لاجله فعل الفاعل و يسمى علة  
غائية اي الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل و به يصير الفاعل  
فاعلا و لذا قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل كذا في شرح العقائد العضدية للدرايني قال الاشاعرة  
لا يجوز تعديل افعاله تعالى بشيى من الاغراض اذ لا يجب عليه تعالى شيى فلا يجب ان يكون فعله معللا بالغرض  
ولا يقبح منه شيى فلا قبح في خلوا افعاله من الاغراض بالكلية و وافقهم في ذلك جهابذ الحكماء و طوائف الالهييين  
بئله على كون افعاله تعالى بالاختيار لا بالاجباب و خالفهم المعتزلة و ذهبوا الى وجوب تعديلها و قالت الفقهاء لا يجب  
على ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد و تفنن و احصانا احتج المعتزلة بان الفعل الخالي عن الغرض هدف

وإنه لا يجب تجنبه تعالى عنه واجاب عنه الاشاعة بأنه ان اردتم بالعيب ما لغرض فيه فهو اول المسئلة  
 المتنازع فيها و ان اردتم امرا آخر فلا بد من تصويره ومدّ يجاب بان العيب ما كان خاليا من الفوائد و المنافع  
 و انعمائه تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم و مصالح لا تحصى راجعة الى مخاوتاته لكنها ليست اسبابا  
 باعثة على اقدامه و علا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضه و لا علا غائية لانعائه حتى يلزم استكمالها بها بل تكون  
 غايات و منافع لانعائه تعالى و انارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شئ من انعمائه عبثا خاليا عن الفوائد  
 و ما ورد من الظاهر الدالة على تعديل انعمائه تعالى فهو محمول على الغاية و المنفعة دون الغرض كذا في شرح  
 المواهب و قد يقال المقصود يسمى شرعا اذا لم يمكن المفاعل تحصيله الا بذلك الفعل و زيادته اصطلاح جديد  
 لم يعرف له مستند لا عقلا و لا نفلا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و قد يطابق الغرض بمعنى الغاية  
 سواء كان باعثا للفاعل على الفعل او لا صرح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

### فصل الطاء • الغبطة بالكسر و سكون الموحدة نيكوني احوال و آرزو بردن بحال كسي بي آنكه زوال

آن خواهند از بي كذا في الصراح و قد سبق في لفظ الحسد في فصل الدال من باب الحاء المهملذين •  
 المغالطة هي عند المنطقيين قياس فاسد اما من جهة الصورة او من جهة المادة او من جهتهما  
 معا و لاتي بها غلط في نفسه مغالط لغيرة و لولا القصور و هو عدم التمييز بين ما هو هو و بين ما هو فغيره  
 لعاتم للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة تدفع بالغرض اذ الغرض من معرفتها الاحتراز عن الخطاء وربما يمتحن  
 بها من يراد امتحانه في العلم ليعلم به بعدم ذهاب الغلط عليه كماله و بذهابه عليه فصورة و بهذا الاعتبار تسمى  
 قياسا متحاييا و قد نستعمل في تبكييت من يوهم العوام انه عالم ليظهر لهم عجزه عن الفرق بين الصواب  
 و الخطاء فيصدون عن الاعتداء به و بهذا الاعتبار تسمى قياسا عفاديا كذا في شرح المطامع و الصادق الحلواني  
 حاشية الطيبي قال شارح اشراق الحكمة مواد المغالطة المشبهات لفظا او معنى و لهذه الصناعة اجزاء ذاتية  
 صناعية و خارجية و الاول ما يتعلق بالتبكييت المغالطي و على هذا فنقول ان اسباب اعطاط على كثرتها ترجع  
 الى امر واحد و هو عدم التمييز بين الشئ و اشباهه تم انها تنقسم الى ما يتعلق بالالفاظ و الى ما يتعلق  
 بالمعاني و الاول ينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث تركيبها و الى ما يتعلق بها من حيث تركيبها  
 و الاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ انفسها و هو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد  
 و بين غيره و يدخل فيه الاشتراك و التشابه و المجاز و الاستعارة و ما يجري مجراها و يسمى جميعها  
 بالاشترك اللفظي و اما ان يتعلق باحوال الالفاظ و هي اما احوال ذاتية داخلية في صيغ الالفاظ قبل تحصيلها  
 كالاشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى الفاعل او المفعول و اما احوال عارضة لها بعد  
 تحصيلها كالاشتباه بسبب الاعجاب و الاعراب و المتعلقة بالتركيب تنقسم الى ما يتعلق بالاشتباه فيه بنفس  
 التركيب كما يقال كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان لفظ هو يعود تارة الى المفعول و تارة اخرى الى



العاقل والى ما يتعلق بوجوده و عدمه اى بوجود التركيب و عدمه وهذا الآخر ينقسم الى ما لا يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما و يسمى تفصيل المركب و الى عكسه و يسمى تركيب للمفصل و اما المتعلقة بالمعاني فلا بد ان تدملق بالتاليف بين المعاني اذ الانفراد لا يتصور فيها غلط لو لم يقع في تاليفها بلحومها و لا يخلو من ان تتعاق بتاليف يقع بين النضايا او بتاليف يقع في قضية واحدة و الواقعة بين القضايا اما قياسي او غير قياسي و المتعلقة بتاليف القياسي اما ان تقع في القياس نفسه لا بقياسه الى نتيجة او تقع فيه بقياسه الى نتيجة و الواقعة في نفس القياس اما ان تدملق بمادته او بصورته اما المادية فكما تكون مثلا بحيث اذا ثبتت المعاني فيها على وجه يكون صادقا لم تكن قياسا و اذا ثبتت على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقرايما كل انسان ناطق من حيث هو ناطق و لا شئى من المناطق من حيث هو ناطق بحيوان اذ مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما تكذب الصغرى و مع حذفه عنهما تكذب الكبرى و ان حذف من الصغرى و اثبت في الكبرى تنقلب صورة القياس لعدم اشتراك الارسط و اما الصورة فكما تكون مثلا على ضرب غير مندمج و جميع ذلك يسمى صورة التاليف باعتبار البرهان و سوء التركيب باعتبار البرهان و اما الواقعة في القياس بالتاليف فتقسم الى ما لا يكون النتيجة معادلة لاحد اجزاء القياس فلا تحصل بالقياس علم راد على ما في المقدمات و تسمى مصادرة على المطاوب و الى ما تكون مغايرة لكنها لا تكون ماهي المطلوب من ذلك القياس و يسمى وضع ما ليس بعلة علتة كمن احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان بيضيا و تحرك على قطره لا يصور لم الحلاء و هو الاحمال ان الاحمال ما انزم من كونه بيضيا بل منه مع تحركه حول الفصراذ لو تحرك على الاطول اما انزم من ذلك و كقرايما الانسان وحده ضحك و كل ضحك حيوان و اما الواقعة في قضايا ليست بقياس فتسمى جمع المسائل في مسألة كما يقال زيد وحده كاتب مائة و مائة مائة اذ ليس غيرا كالتبار اما المتعلقة بالفضية الواحدة و اما ان تقع فيما يتعلق بجزئي الضميمة جميعا و ذلك يكون بوقوع احدهما مكان الآخر و يسمى ايهام العكس و منه الحكم على الجنس بحكم نوع منه مذكور تحت نحو هذا لون و اللون مراد بهذا سواد و منه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال او وقت نحو هذه رقبة و الرقبة مؤمدة و اما ان تقع فيما يتعلق بجزء واحد منها و تنقسم الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كموارضة او معروضاته مثلا و يسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن رأى الانسان انه يلم له التروم و التكاليف مظن ان كل متروم متلف و الى ما يورد فيه الجزء نفسه و لكن لاعاى الجزء الذي ينبغي كما يؤخذ معه ما ليس فيه نحو زيد الكاتب انسان او لا يؤخذ معه ما هو من الشرط او القيود كمن ياخذ غير المرجود كتبا غير موجود مطلقا و يسمى سوء اعتبار الحمل فقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا ستة منها لعظية يتعلق ثلثة منها بالبسائط هي الاشتراك في جوهر اللفظ و في احواله الذاتية و في احواله العرضية و ثلثة منها بالتركيب و هى التي في نفس التركيب و تفصيل المركب و

تتركيب المفصل و سبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التاليف و المصادرة على المطلوب و وضع ما ليس بعلة علة و جمع المسائل في صئلة واحدة و ثلثة باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام العكس و اخذها بالعرض مكان ما بالذات و حرم اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة و اما الخارجيات فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشفيح على المضاطب و سوق كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل و ايراد ما يحيرة او يجينه من اخلاق العبارة او المبالغة في ان المعنى دقيق او ما يمنعه من الفهم كالخلط بالحشو و الهديان و التكرار و غير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء و غيره من المطولات انتهى ما في شرح اشراق الحكمة • فائدة • مقدمات المغالطة لما شبيهة بالمشهورات و تسمى شعبا او بالاوليات و تسمى سفسة هكذا في تكملة الحاشية اجمالية قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي المفهوم من شرح المطالع ان القياس المركب من المشبهات بالقضايا الواجبة القبول يسمى قياسا موصطائيا و المركب من المشبهات بالمشهورات يسمى قياسا مشاغبيا و ان الصناعة الخامسة منحصرة فيهما و ان صاحب السومسطائي في مقابلة الحكيم اي صاحب البرهان و صاحب المشافهي في مقابلة اجدائي و المفهوم من شرح الشمسية ان الصناعة الخامسة هي السفسة و هي القياس المركب من الوهيمات و المفهوم من غيرها الصناعة الخامسة هي القياس السفسطي و هو مركب من الوهيمات او من المشبهات بالاوليات او بالمشهورات و قيل المشهور في كتب القوم ان الصناعة الخامسة هي المغالطة التي تحتها السفسطي المذكور اعني القياس المفيد للجزم الغير الحق المركب من الوهيمات او المشبهات بالاوليات او بالمشهورات و الشغبني اعني القياس المفيد للتصديق الذي لا يعتبر فيه كونه مقابل عموم الاعتراف لكن مع فقدان ذلك العموم فهو في مقابلة الجدل قال اقول الظاهر ان المغالطة لا تنحصر فيما ذكر لان المركب بالمشبهات بالمسلمات و المركب من المقدمات اليقينية التي فسدت صورته لم يندرج في شئ من الصناعات و لابد من الاندراج •

**الغلط الصريح المحقق و غلط النسيان و غلط البدأ من انواع بدل الغلط و قد سبقت في لفظ البدل •**

**فصل اظاء المعجمة • المغلظ هو عند الاطباء ضد الملطف و هو دراء يجعل قوام الرطوبة اغلظ**

من المعتدل او اغلظ مما كان عليه و يجيى في فصل الغاء من باب اللام مع بيان الغليظ •

**فصل القاف • الاستغراق بالراء هو عند الصوفية ان لا يلتفت قلب الذاكر الى الذكر في اثناء**

الذكر و لا الى القلب و يعبر العارفين عن هذه الحالة عن الغناء كذا في مجمع السلوك و تعريف للاستغراق

قد سبق في لفظ المعونة في فصل الغاء من باب العين المهملة •

**الاضراق نوع من المبالغة و قد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الباء الموحدة •**

**المغلق بصيغة اسم المفعول من الاغلاق نزل بلغاء آنست كه در بر بستن الفاظ و معاني چنان بگوهد**

كه از سياق و سباق جز بقاصل بر غوامض و مقاصد اطلاع ندوان يانست و آنچه از فنون گويد بر مصطلحات

اهل اين فن گویند و بر مصطلحات و قواعد همه فنها همه خلق و قوف ندارد و افلاق بدان سبب میشود •  
**فصل اللام • الغزل** بفتح تین اسم من المغازاة بالزاء المعجمة بمعنی سخن گفتن با زنان کما فی الصراح  
 و در اصطلاح شعراء عذرات است از ابیات چند متحد در وزن و قایده که بدت اول آن ابیات مصرع باشد  
 فقط و مشروط آنست که متجاوز از دو یا زده نباشد اگر چه بعضی شعراى سلف زیاده از دو یا زده هم گفته اند فاصلا  
 احوال آن طریق غیر مسلوك است و اکثر ابیات غزل را یازده مقرر کرده اند و هر شعریکه زیاده بران بود  
 آنرا فصیده گویند و در غزل غالبا ذکر حال محبوب و صفت حال محب و وصف احوال عشق و محبت  
 بود کذا فی مجمع الصنائع و غزل را تشبیب نیز گویند کذا فی جامع الصنائع و صاحب مجمع الصنائع  
 تشبیب را از انواع غزل شمرده •

**الغسل** بانضم و سکون السین لغة میلان الماء مطلقا ثم نقل شرعا لسیلان الماء علی جمیع البدن  
 کذا فی شرح المنهاج •

الغفلة بالغاء تدرک فی لفظ الغفیان فی فصل الیاء التحدیثیة من باب النون •

**فصل المیم • لغمام** بالفتح هو الرموب الطای و قد سبق فی فصل الیاء الموحدة من باب الراء المهملة •  
 الغنيمة بالغنون علی وزن اللطيفة هي المال الماخوذ من الكفار بالغتال و اما الماخوذ بلا قتال فیسمى  
 فیثا کذا فی فتح العذیر فی کتاب السیر •

**فصل النون • الغبن** بالفتح و سکون الموحدة لغة زئان آوردن بر کسی در بیع و شراء و فی  
 الشریعة قسما غبن فاحش و غبن یمیر فی جامع الرموز فی کتاب الوكالة فی فصل لا یصح بیع الوکیل  
 القیمة ما قوم به المقومون کلهم و ما قوم به مقوم واحد دون کلل فغبن یسیر و ما لم یقوم به احد فغبن  
 فاحش و هذا هو الصحیح و علیه الفتری و فی البرجندی ان القیمة ما قوم به اکثر المقومین و ما قوم به اقلهم  
 و یكون زائدا علی ما قوم به الاکثر فغبن یمیر یتغابن به الناس و ان کان زائدا بحیث لم یقوم به احد فغبن  
 فاحش لا یتغابن به الناس انتهى و علی زیارة الجامع عن محمد رحمه الله ان الیسیر نصف العشر او اقل  
 و فی الخزانة ان الیسیر فی الحيوان ده نيم و فی العروض ده یازده و عن الحصن العکس و قیل فی العرض ده  
 نيم و فی الحيوان ده یازده و فی العقار ده درازده و ذکر التمر تشبی انه فی کلل ده نيم عند بعض •

الغسانیمة بالسین فرفة من المرجئة اصحاب غسان الکوفی قالوا الایمان هو المعرفة بالله و رموله و بما  
 جاء من عندهما اجمالا لا تفصیلا و هو یزید و لا ینقص و ذلك الاجمال مثل ان یقول قد فرض الله الحج  
 و لا ادري اين الکعبة و لعلها بغير مكة و بعث محمد صلی الله علیه و آله و سلم و لا ادري آ هو الذی  
 بالمدينة ام غیره و فسان کان یحیکه ای القول بما ذهب الیه من ابي حنیفة رحمة الله علیه و یعد من  
 المرجئة و هو افتراء علیه کذا فی شرح الموانف •

**فصل الواو • الغزو بالفتح** و سكون الزاء المعجمة لغة قصد القتال مع العدو خص في عرف الشرع بقتال الكفار كذا في فتح القدير وفي اصطلاح اهل السير هو الجيش القاصد لقتال الكفار الذي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه و اما الجيش الذي لم يكن فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيسمى سرية وبعثا هكذا في ترجمة صحيح البخاري •

**الغلو** هو نوع من المبالغة و قد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا على الحركة التي هي قبل التذوين الغالي كما يجيء في فصل الذون من باب الذون •

**فصل الياء التحتانية • الغذاء بالكسر و الذال المعجمة** و امد عرفا ما من شانه ان يصير بدل ما يتحلل كالحنطة و الخبز و اللحم و اذا عد الماء منه و هو لا يغذر لبساطته لانه معين الغذاء ان ه و جوهر ارضي فلا بد له من مرقق الى الاعضاء ميمما المجاري الضيقة و في اصطلاح الاطباء ما يقوم بدل ما يتحلل منه و هو بالحقيقة الدم و باني الاخلاط كالبزير كذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الصوم و في شرح المؤجز ان الغذاء في الطب يقال على معنيين احدهما على الجسم الذي خلع الصورة الغذائية و لبس الصورة العضوية و هو غذاء بالفعل و ثانيهما على الجسم الذي هو بالقوة كذلك و تلك القوة اما قريبة كالرطوبة الذاتية و اما بعيدة كالخبز و اللحم و اما متوسطة بينهما كالخلط و هذا غذاء بالقوة انتهى و قال السيد السند في شرح الموافف في مبحث النفس البدائية قال الامام الرازي الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشئى بالسنخالة الى نوعه و قد يقال له غذاء و هو يعد بالقوة غذاء كالحنطة و يقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الاعتقاد و يقال له غذاء عند ما صار جزءا من المعتدي شديها به بالفعل فقله و قد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة ولو كان بالفاء لكان اظهور و لم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة انتهى فالاجرام الفلكية و العظام ليست غذاء اصلا باحدى المعاني المذكورة اذا الغذاء كما تقرر عندهم يجب ان يكون مشابها للمعتدي في عدم البساطة و كذا المعادن و غيرها مما لا يصلح لخاع الصورة الغذائية و لبس الصورة العضوية و الغذاء في قولهم الصورة الغذائية بالمعنى اللغوي المعلوم المشهور الذي فارسيه خورش فلا دور و دخول الاخلاط و الرطوبات في هذ الغذاء بالقوة لا يضر هكذا في شرح القانونية بعد ذكره الغذاء بمعنيين بالفعل و بالقوة على طبق ما في شرح المؤجز و تحفيق قولهم يقوم بدل ما يتحلل عن الشئى ان البدن لا يمكن تكونه الا من رطوبة مقارنة لحرارة تفضجها و تغذيها ان الحرارة كيفية منفعة و تحلل الرطوبة و فناؤها موجب لتحلل الحرارة و فناؤها لضعف مادتها و فناؤها فلا بد من البديل عما يتحلل من البدن اذ لولا ذلك البديل لما بقي البدن مدة تكونه فضلا عن استكماله فذاك البديل هو الغذاء و القوة التي تشبه الغذاء بالمعتدي بدلا لما يتحلل عنه تسمى قوة غذائية و صغيرة و المراد بالغذاء ههنا اما المعنى اللغوي او الغذاء بالقوة لانه اذا صار غذاء بالفعل فلا تصرف للغذائية و لا يرد الهائمة ان المراد بالمشابهة ان يصير مثلا في المزاج و القوام و اللون و الجوهر

والهاضمة لاتفعل ذلك بل تجعل الغذاء صالحا لقبول فعل الغازية كما في شرح حكمة العين اعلم ان الغذاء بالقوة اذا ينفعل يعرض له اربع حالات حتى يصير جزء البدن ويقال له الهضوم الاربعة ويجيب في فصل الميم من باب الهاء التقسيم قالوا الذي يرد على البدن وبيذه وبين حرارة البدن فعل و انفعال اما ان لا يتغير عن حرارة البدن او يتغير عنها وعلى كلا التقديرين اما ان لا يتغير البدن او يتغير فهذه اربعة اقسام لكن القسم الاول اي ما لا يتغير عن البدن ولا يتغير محال فالاتمام الممكنة ثلثة الاول وهو ما يتغير عن البدن ولا يتغير نوعا لانه اما ان يشتبه به اي بالبدن او لا يشتبه به والاول الغذاء المطلق كالأخبز واللحم والثاني الدواء المعتدل والقسم الثاني وهو ما يتغير عن البدن ويتغيره ثلثة انواع لانه اما ان يشتبه بالبدن اولا والثاني اي غير المشتبه به اما ان يكون من شانه انصاف البدن اولا والاول الغذاء الدوائي اذا كانت الغذائية غالبية على الدوائية كأخس و ماء الشعير و ان كان على العكس فهو الدواء الغذائي والثاني الدواء السمي كسم الفار و انيون والثالث الدواء المطبق كالزنجبيل والقسم الثالث وهو ما لا يتغير عن البدن ويتغير بان يفسده يسمى بالحلم المطلق كسم الانامي وليس لهذا القسم قسم آخر غير هذا كذا في شرح القانونية وقد يقسم بطور آخر ويقال ما يؤكل ويشرب وهو يؤثر في البدن اما بكيفيته من الحرارة والبرودة وغيرهما فقط وهو الدواء المطلق كالفلل واما بمادته فقط وهو الغذاء المطلق كالأخبز واللحم والمادة في الحقيقة ليست فاعلة بل قابلة ابداء لكن لما قبلت صورة العضو و خلفت عوض المتحلل او زادت عليه كما في من النمو سمي هذا القدر منها قائرا و فعلا و اما بصورته فقط وهو ذو النجاسة فان كان تائيرة موافقا للطبيعة بان لا يفسد الحيوة فيسمى ذا الخاصية الموافقة وهو ان كان مركبا يسمى بالترياق و ان كان مفردا يسمى فادزهر و ان كان تائيرة مخالفا للطبيعة بان يفسد الحيوة يسمى سما او بمادته و كلفيته معا وهو الغذاء الدوائي ان كان التائير بالمادة غالبا و ان كان بالعكس يسمى دواء غذائيا او بمادته و صورته معا وهو الغذاء الذي له خاصية او بكيفيته و صورته معا وهو الدواء الذي له خاصية او بمادته و صورته معا وهو الغذاء الدوائي الذي له خاصية و يصا الغذاء اما لطيف وهو الذي يتولد منه دم رقيق و ينفعل عن الغازية بسهولة و يسرع على الاستحالة الى جهر العضو لغلبة العنصر اللطيف على مادته و يفارق البدن سريعا كالاشربة و اما كثيف وهو الذي يتولد منه دم غليظ صعب الانفعال بطيى الاستحالة و الانفعال لغلبة العنصر الكثيف على مادته كالحم البقر و معتدل بينهما كالبويض الليمبرشت ان يتولد منه دم معتدل لاستواء العنصر اللطيف و الكثيف فيه و كل منها ينقسم الى صالح الكيموس وحسنه وهو ما يتولد منه الخلط اللائق للبدن كالشراب و الى ردي الكيموس و فاسده وهو ما لا يكون كذا كالفجل و الى المتوسط بينهما فيحصل الاقسام ثمعة بضرب الثلثة في الثالثة و كل واحد من هذه الاقسام ينقسم الى كثير التغذية وهو الذي يصير اكثره جزء البدن كاللحم و الشراب و الى قليلها وهو الذي يصير اقل منه جزء البدن كالأخبز و الى متوسط بينهما كالحم

في شرح القانونية و الاقصرائي فيحصل حينئذ الاتسام بمبعة و عشرون بضرب التسعة في الثلثة •  
الافراء بالراء المهملة عند النحاة هو معمول الزم المقدر و يكون مكررا مثل التحذير نحو اخاك اخاك  
اي الزم اخاك كذا في الارشاد و اللباب فاخاك مفعول به لالزم المقدر و هذا من المواضع التي يجب  
حذف الفعل فيها •

الغشي يضم الغين و سكون الشين المعجمة كما قيل و المشهور فتح الغين هو تعطل اكثر القوى  
المحركة و الحساسة لضعف القلب من الجوع او الوجع او غيره و اجتماع الروح الحيواني كله اليه كذا في  
بحر الجواهر و عشي در اصطلاح صوفيه عبارت است از چيزيكه نشيند بر روي صرآت فلب و رنگ پيدا  
كند در بصيرت كذا في اطائف اللغات •

الاعماء بالميم عند الفتهاء آفة تعرض الدماغ او القلب بسببها تتعطل القوى المدركة و المحركة  
حركة ارادية عن افعالها و اظهار آثارها فيدخل فيه الغشي و اما عند الاطباء فان كان ذلك التعطل لضعف  
القلب و اجتماع الروح اليه بسبب تحقظه في داخله فلا يجد منفذا فهو المسمى بالمشي و ان كان لا مثله  
بطون الدماغ من بلغم غليظ فهو مخصوص باسم الاعماء كذا في البرجندي • و في جامع الرموز الاعماء  
ضعف القوى بغلبة الداء فيدخل فيه الغشي و في حدود الامراض الاعماء ضعف القوى القلبية يقال اغمي  
عليه فهو مغشى عليه و قد يطبق على الصرع الخفيف •

الغنى بالكسر و الفون و القصر مقابل الفقر كما يجيء في فصل الراء المهملة من باب الفاء و في خلاصة  
السلوك الغنى على ما قال بعض الحكماء هي سكون القلب بموعده اللت تعالي و قال اهل الله الغنى الرضاء  
بالموجود و الصبر على المفقود و قيل قوت القلب مع القلة و سراخال و قطع الآمال و ترك القيل و القال انتهى •  
الغنى كالكريم نعت من الغنى في جامع الرموز المتبادر من الغني خلاف الفقير كما في العكس  
فهو من له نصاب و في الاختيار ان الغني ثلثة صحيح كاسب قادر على قوت يوم و مالك لنصاب موجب  
للفطرة و الاضحية لا الزكوة و مالك لنصاب موجب لكل و قد جاز صرف الركوة الى الاول بلا خلاف انتهى  
و يجيء له معان أخر في لفظ الفقير • و در لطائف اللغات ميگويد غني در لغت صاحب مال و در اصطلاح  
صوفيه عبارت است از مالك تمام پس غني بذات متحقق نيست مگر حق و غني از عباد كسي است  
كه مستغنى است بحق از هر چه ما سواى اوست •

الغواية بالفتح و بالواو هي سلوك طريق لا يوصل الى المطالب قيل لا نسلم ذلك بل هي  
عبارة عن حالة حصلت للسالك في سلوكه وهي كونه ذوقا لما يوصله الى المطلوب مخطئا فيه فانها بمعنى  
الضلالة و هي مقابلة للهدى بمعنى الهدى و هو ليس عبارة عن نفس سلوك طريق يوصل الى المطلوب لانه  
مطارد للهداية و هي الدلالة و السلوك ليس مطاوعا للدلالة و تعريفها بفقدان ما يوصل الى المطلوب باطل

ايضا لان من تقاعد عن تحصيل المطالب بالمرّة و لم يسلك طريقا اصلا فاقد لما يوصل اليها و ليس بغار اصلا هكذا يستفاد من حواشي شرح المطالع في الخطبة و قد مر في لفظ الضلالة •

الغاية هي تطلق على معان منها نوع من انواع الزخارف وقد سبق في فصل الفاء من باب الزوا المعجمة و منها الطرف المقطوع عن الاضافة بحذف المضاف اليه لفظا مع كون الاضافة مرادة معنى و بني المضاف على الضم مثل قبل و بعد اي قبل هذا و بعد هذا و الحق بالغايات لاغير و لا حسب و ان لم يكونا ظرفين كما في الارشاد و حواشيه و الغايات من المبنيات العارضة و هذا المعنى من مصطلحات النجاة و منها الغرض و يسمى علة غائية ايضا و هي ما لاجله اقدام الفاعل على فعله و هي ثابتة لكل فاعل فعل بالقصد و الاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض فلا توجد في الانعال الغير الاختيارية و لا في افعاله تعالى كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و قد سبق ايضا في فصل الضاد المعجمة و هي قد تضاف الى الفعل يقال غاية الفعل و قد تضاف الى المفعول يقال غاية ما فعل و قد سبق في تقسيم العلوم المدونة قال شارح التجريد اعلم ان الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة المثبتة في عضلة العضو المبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية و الابدع هذه هو تصور الملائم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل و التفكير صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة و هو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة و ليس لها غاية غير ذلك و هو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية و غرضا للقوة الشوقية ايضا فان الانسان ربما سخر عن المقام في موضع و يتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه و انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة و قد لا يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى فان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لحبيب له فيشتاق ويتحرك الى مكانه فتنتهي حركته الى ذلك المكان و لا يكون نفس ما انتهى اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكن يتبعه و يحصل بعده و هو لقاء الحبيب على تقدير المغايرة بين غايتي المحركة و الشوقية فان لم تحصل غاية الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية اذ لم يحصل بها ما هو غاية لها و ان حصلت غايتها فهو خبر ان كان المبدأ هو التفكير او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق و ملكة نفسانية كاللعب باللكية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات الموضى او عبث و جزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شئ الى و منها ما يترتب على الفعل باعتباره كونه على طرف الفعل قالوا كل مصلحة و حكمة تترتب على فعل الفاعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته و تسمى فائدة ايضا من حيث ترتبها عليه فهما اي الغاية و الفائدة متجدتان ذاتا و مختلفتان اعتبارا و تعلمان الانفصال الاختيارية و غيرها و الفرق بين

الغاية بمعنى الغرض و بين الغاية بهذا المعنى انها بهذا المعنى اعم من وجه من الغاية بمعنى الغرض لوجودهما في الانعال الاختيارية و وجود الغاية بهذا المعنى فقط في الانعال الغير الاختيارية و وجودها بمعنى الغرض فقط فيما اذا اخطأ في اعتقاده و بالجملة فالغائدة و الغرض مختلفان ذاتا و اعتبارا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و يوبده ما قال شارح التجريد الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتنادى اليه الفعل و ان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله و هي بهذا المعنى اعم من العلة الغائية و بهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها و لا قصد و كذا اثبتوا لاسباب الاتفاقية غايات قالوا ما يتنادى اليه الفعل ان كان تاديه دائما او كثيرا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا و ما يتنادى هو اليه غاية ذاتية و ان كان تاديه مساويا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا و ما يتنادى هو اليه غاية اتفاقية •

### \* باب الفاء \*

#### فصل الهمزة • الفاء لغة اسم حرف من حروف الهجاء و عند الصرفيين يطلق على اول حروف

اصلية و يسمى فاء الكلمة و فاء الفعل ايضا •

**الفيء** على حد الشيبى في اللغة الرجوع سمي به الظل في عرف الرياضيين لرجوعه من جانب الى جانب و بعضهم يخصه بالظل بعد الزوال و يخص الظل قبل الزوال باسم الظل و اضافته الى الزوال لادنى ملازمة لان المراد بفيء الزوال هو ظل الاشياء عند ما تكون الشمس على نصف النهار و زوال الشمس من نصف النهار الى جانب المغرب يكون بعده بلا واسطة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميين و سبق ايضا في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و الفيء عند الفقهاء جعل الشخص نفسه حائنا في مدة الايلاء بالوطي عند القدرة و بالقول عند العجز كذا في جامع الرموز في فصل الايلاء و ايضا يطلق عندهم على ما يحل اخذه من اموال الكفار كما في البرجندي في كتاب الجهاد حيث قال في المغرب الفيء ما يغال من اهل الشرك بعد ما يضع الحرب اوزارها و يصير الدار دار الاسلام و حكمه ان يكون لكافة المسلمين و لا تخمس و عند الفقهاء كل ما يحل اخذه من اموال الكفار فهي فيء انتهى و في فتح القدير الفيء هو المال الماخوذ من الكفار بغير قتال كالخراج و الجزية و اما الماخوذ بقتال فيسمى غنيمة و في جامع الرموز في كتاب الجهاد الفيء ما اخذه الامام من اموال الكفار سواء كان غنيمة او جزية او مال صلح او خراجا انتهى و في البحر الرائق في باب المرتدين في القاموس الفيء الظل و الغنيمة و الخراج و القطعة من الطير و الرجوع انتهى فله خمسة معان لغة و اما اصطلاحا ما يوضع في بيت مال المسلمين •

#### فصل التاء المثناة الفوقانية • التفنت بالتاء المثناة الفوقانية كالتصرف عند الاطباء يطلق



على تفرق اتصال واقع في عرض العظم بشرط ان يكون التفرق الى اجزاء مغار و يسمى مفتتا ايضا كذا في شرح القانوفية وفي الاقسرائي تفرق الاتصال الواقع في العظم او الغضروف اذا كان تفرقه الى اجزاء مغار يسمى مفتتا انتهى و على انهاء الحرارة الرطوبة الثالثة في الدق كما في بحر الجواهر و المفتت يطلق ايضا على دراه يصغر اجزاء الخلط المتحجر كالبحر اليهودي كما في الموجز في فن الادوية •

**فصل الجيم • الفختج** هو البختج و قد سبق في فصل الجيم من باب الداء الموحدة •

**الفرغ** بالفتح و سكون الراء المهملة في اللغة القبل و عند الفقهاء قد يراد به اعم من القبل و الدبر

قال في البرجذدي المراد بالفرغ في باب الغسل القبل و الدبر جميعا و ان اختص في اللغة بالقبل •

**الفالج** هو في الطب يطلق على الاسترخاء في اي عضو كان حتى لو عم الشقين من البدن كان

فالجاً لكن يشترط ان لا يعم الراس اذ لو عم كان سكتة و لو وجد في اصبع واحدة مثلا كان فالجا و عليه القدماء

و قيل انه استرخاء احد شقي البدن سوى الراس و عليه صاحب الكامل و في العرف اللغوي يطلق على

استرخاء احد شقي البدن طولا على التخصيص فمذم ما يكون في الشق المبتدئ من الرقبة و يكون الوجه

و الراس معه صحيحا و منه ما يسري في جميع الشق من الراس الى القدم و الاستعمال اللغوي يدل على

هذا المعنى ان الفالج في اللغة يدل على التخصيص يقال فاجت الشيء اي قسمته الى نصفين هكذا

يستفاد من الاقسرائي و بحر الجواهر •

**فصل الحاء • الفتح** بالفتح و تكون التاء المثناة الفرعانية عند اهل العربية يطلق على نوع

من الحركة و هو من القاب اسبدي كما مر و على فتح القارئ ناه بافظ الحرف و يقال له التفتحيم وهو

شديد و متوسط فالشديد هو نهاية فتح الشخص ما به ذلك الحرف و لا يجوز في القرآن بل هو معدوم في

لغة العرب و المتوسط ما بين الفتح الشديد و الامالة المتوسطة نال اداني و هذا هو الذي يستعمله اصحاب

الفتح من القراء و اختلفوا هل الامالة فرع عن الفتح او كل منهما اصل براسه و وجه الاول ان الامالة لا تكون

الا بسبب فان فقد ازم الفتح و ان وجد جاز الفتح و الامالة فما من كلمة تمال الا و في العرب من يفتحها

فدل اطراد الفتح على امالته و فرعيتهما كذا في الاتقان •

**فتح الباب** عند المنجمين عبارة عن نظر الكوكبين الذين يديوتهما متقابلة كنظر المشتري و عطارد فان

يديوت المشتري القوس و الحوت و هما مقابلان للجوزاء و السنبلة الذين هما بيتا عطارد و تحقيقه في كتب المنجم •

**المفتوح** هو الحرف الذي فيه الفتح و عند اهل الرمل شكل احدى مراتبه فرد و الباقية ازواج

و قد سبق مع بيان المفتوح الاول و الثاني و الثالث و الرابع في لفظ المصدر في فصل الدال من

باب السين المهملتين • و المفتوح عند المحاسبين هو العدد المنطق و يسمى منطلق الجذر ايضا و هو عدد

يكون له جذر تحقيقا كالواحد و الاربعة • و المفتوحات عند المحاسبين هي ما سرى باب المساحة و باب

الجبر والمقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب •

**المفتح** على صيغة اسم الفاعل من التفتيح عند الأطباء دواء يخرج المادة السادة عن المجري الى خارج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالكرنس كذا في الموجز في فن الادوية •

**الانفتاح** عند الأطباء انشقاق العرق في راسه كذا في بحر الجواهر •

**الفرح** بالراء المهملة نزل اهل رمل اسم شكلي امت بدينصورت -:- •

**الفصاحة** بالفتح وتخفيف الصاد المهملة لغة تنبئ عن الابانة والظهور يقال فصيح الاعجمي وافصح اذا انطلق لسانه وخلصت لفته من المكنة وجادت فلم يلحن وافصح به اي صرح • و عند اهل المعاني نطلق على معان منها وصف في الكلام به يقع التفاضل ويثبت الاعجاز وعليه يطلق الدراعة والبلاغة والبيان وما شاكل ذلك هكذا ذكر الشيخ في دلائل الاعجاز وذاك الوصف هو مطابقة الكلام الفصيح لاعتبار منامب اي لمقتضى الحال كما يستفاد من الاطول • ومنها فصاحة المفرد وهي خلوصه من تناثر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي • ومنها فصاحة الكلام وهي خلوصه من ضعف التاليف وتناثر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها اي فصاحة الكلمات فهو حال من الضمير في خلوصه اي خلوصه مما ذكر مع فصاحة كلماته واحترزه عن خلوص نحو زيد اجلل وشعرة مستشزر وانفه مسرج فانه ليس بفصاحة ولا يجوز ان يكون حالا من الكلمات في تناثر الكلمات لانه يستلزم ان يكون الكلام المشتمل على الكلمات الغير الفصيحة متناثرة كانت ام لا فصيحاً لانه صادق عليه انه خالص من تناثر الكلمات حال كونها فصيحة فافهم وتقييد التناثر بالكلمات للاحتراز عن تناثر المعني فانه لا يخل بالفصاحة وعن تناثر الحروف لان الخلوص عنه مذرج في قيد فصاحة الكلمات وتفسير كل قيد يطلب من موضعه اما المراد من المفرد والكلام ههنا فقول المراد بالمفرد ما لا يدل جزؤه على معناه وبالكلام ما يقابله سواء كان مركباً تاماً او غيره لان المركب الناقص يوصف بالفصاحة فلا بد ان يكون داخلاً في الكلام وقال المحقق التفتاراني صحة هذا القول يعرف على ان يكون وصف المركب الناقص بالفصاحة مجازياً من قبيل وصف المركب بحال اجزائه و ان ثبت منهم اطلاق الكلام الفصيح على هذا المركب و انه لا يكون داخلاً في المفرد وكل من الثلاثة ممنوع بل الحق انه داخل في المفرد لان المفرد اذا قوبل بالكلام يتعين لارادة ما يشتمل المركبات الناقصة ونعم السيد السند هذا القول بما يندفع به المنوع الثلاثة ويفعل ما جعله المحقق التفتاراني حقا بالباطل وهو انه اراد بتعليل تعميم الكلام بوصف المركب الناقص بالفصاحة انه يوصف بالفصاحة مع انه لا يكفي في فصاحة ما ذكر في تعريف فصاحة المفرد بل لادمعه من الخلوص عن تناثر الكلمات وضعف التاليف والتعقيد فلا يكفي في فصاحتها فصاحة الاجزاء حتى يكون وصفاً بحالها ولا يتوقف دخوله في الكلام على ثبوت اطلاق الكلام الفصيح بل يكفي اطلاق الفصيح لانه بمجرد اطلاق الفصيح يعرف انه داخل في الكلام ان لابد بفصاحته مما لابد بفصاحة الكلام ولا يصح دخوله في المفرد لانه لا يكفي في فصاحته

ما بين في فصاحة المفرد \* ومنها فصاحة المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح وفي ذكر الملكة اشعار بان الفصاحة من الهيئات الراسخة حتى لو عبر من كل مقصود بلفظ فصيح من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى فصيحاً في الاصطلاح وفي ذكر يقتدر دون يعبر اشعار بانّه يسمى فصيحاً حالة النطق بكل مقصود بلفظ فصيح وحالة عدم النطق بكل مقصود بان ينطق ببعض المقاصد ولم ينطق البعض بعد فلو قيل ملكة يعبر بها لاختص الفصاحة بمن ينطق بمقصوده في الجملة ولم يكن مقصود يرد عليه الا وقد عبر عنه بلفظ فصيح وفي ذكر اللفظ اشعار الى عمومية المفرد والمركب لان الكلام في المقصود للاستغراق اي كل ما وقع عليه قصد المتكلم و ارادته فلو قيل بكلام فصيح لوجب في فصاحة المتكلم ان يقتدر على التعبير عن كل مقصود بكلام فصيح وهذا محال لان من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد كما اذا اردت ان تلقي على المحاسب اجناساً مختلفة ليرفع حسابها فتقول دار غلام جارية ثوب بساط التي غير ذلك \* اعلم ان اطلاق الفصاحة على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي لعدم وجدان مفهوم يشترك بين الكل فعلى هذا عموم المفرد والمركب موقوف على تكلف استعمال الفصيح في معنيده كما جوزة البعض او استعماله في ما يطلق عليه الفصيح و يقال له عموم الاشتراك فان قلت هذا التعريف غير مانع لصدقه على الادراك والحياة و نحوهما ما يتوقف عليه الاقتدار المذكور قلنا لا نسلم ان هذه اسباب بل شروط ولو سلم فالمراد بالسبب السبب القريب لانه السبب الحقيقي المتبادر الى الفهم مما استعمل فيه البناء السببية وقد بقي ههنا ابحتات وقوائد تركهاها مخافة الاطّباب فمن اراد فليرجع الى الاطول والمطول و حواشيه \*

**فصل الخاء المعجمة \* الفرسخ** بفتح الفاء والسين وبينهما راء مهملة ساكنة هو ثلثة اميال وهو على ثلثة اقسام فرسخ طولي و يسمى بالخطي ايضاً وهو اثنا عشر الف ذراع طولي وهو المشهور وقيل ثمانية عشر الف ذراع و فرسخ سطحي وهو مربع الطولي و فرسخ جسمي وهو مكعب الطولي \* **الفسخ** بالفتح وسكون السين لغة النقص والتفريق كما في القاموس و شرعاً رفع العقد على وصف كان قبله بلا زيادة و نقصان و المتعاقب اعم من الحقيقي والحكمي فيشتمل فسخ الوارث كذا في جامع الرموز في فصل الاقالة والفرق بين فسخ النكاح والطلاق ان الفسخ لا ينقص شيئاً من عدد الطلاق بخلاف الطلاق فانه ينتقص به عدد الطلاق اي الثلث كما يستفاد من الشمي و فتح التقدير في باب نكاح اهل الشرك فيما اذا اسلم الزوج و تحته مجوسية و عرض عليها الاسلام فابت ثم فرق القاضي بينهما فهذه الفرقة فسخ عند ابي يوسف طلاق عندهما و بويدة ما في الكفاية ان الخلع طلاق بائن عندنا فسخ عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو خلعها بعد الطلقتين لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره عندنا خلافاً له انتهى و ايضاً الطلاق لا يصح الا من الزوج بخلاف الفسخ فانه يصح ملها قال في الهداية الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانه يصح من الانثى و لا طلاق اليها وكذلك بخيار العتق لما بيننا انتهى \* وعند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن

الإنسان إلى الأجسام الجمادية كالمعادن و البسائط و يجيى في لفظ التناخ في فصل الخاء المعجمة من باب النون و عند الأطباء هو تفرق اتصال واقع في الغضروف بشرط ان يكون التفرق إلى جزئين أو أجزاء كبار و يسمى فاسخا أيضا فإذا كان التفرق إلى أجزاء صغار يسمى مفتتا هكذا يستفاد من الاقسرائي •

**فصل الدال المهملة \* الفرد بالفتح** و سكون الراء المهملة و فتحها و كسرهما بمعنى طاق و تنها و جمعه الافراد كما في الصراح و فرد بمعنى طاق مقابل زوج است و بمعنى يك نقطه از نقاط اشكال رمل جذائمه اينهمه در لفظ زوج مذکور شد و فيز بمعنى ديگر آيد و آن آست كه ويرا مثل و شبه نباشد چنانكه گویند الله تعالى فرد است یعنی ذات و صفات او بذات و صفات هيچكس نماند كما في مجمع السلوك و مرجع اينمعي بسوى تنها است كما لا يخفى • و نزد شعراء فرد ببت واحد را گویند خواه هر دو مصراع او مسفی باشند يانه كما في مجمع الصنائع • و عند المحكدين هو الغريب و ذن مر في فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة • و عند الحكماء و المتكلمين هو الذوع المقيد بقيد التشخص كما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قيل هو الطبيعة الماخوذة مع القيد كما يجيى في لفظ القيد في فصل الدال المهملة من باب القاف و قد سبق أيضا في لفظ الحصاة و الفرد المنتشر عند اهل العربية هو الماهية مع وحدة لا بعينها كما في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه •

**افراد** در اصطلاح سالكان سه تنانند كه بتجلی فرديه بواسطه حسن متابعت حضرت رسالت پناه صلى الله عليه وآله وسلم متحقق شده اند و از غایت كمال كه ايشانراست خارج از دایره قطب الاقطاب اند كذا في كشف اللغات • و در سرآة الاسرار گوید افراد آنها باشند كه بر قلب علي كرم الله وجهه باشند و اينها را تعداد نيست و يجيى في لفظ القطب في فصل الباء الموحدة من باب القاف •

**الفرائد** عند البلاغ هو مختص بالفصاحة دون البلاغة لانه الاتيان بلفظة تنزل منزلة الفريدة من العقد وهي الجوهرة التي لا نظير لها تدل على عظم فصاحة الكلام و قوته و جزالة منطقه و اصالة عربيته بحيث لو اسقطت من الكلام عزت على الفصحاء و منه لفظ حصص في قوله تعالى الآن حصص الحق و الرفث في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى ذنائبكم و لفظ فزع في قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم كذا في الانقان في نوع بدائع القرآن •

**المنفرد** بصيغة اسم الفاعل من الافراد عند اهل العربية هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد سواء كان علما او غيره و يقابله المشترك و قد سبق في فصل الكاف من باب الشين المعجمة • و عند الفقهاء هو الشخص الذي يصلى الصلوة بغير جماعة •

**المفرد** بتشديد الراء المكسورة من التفريد في بعض كتب اللغة في الحديث طوبى للمفردين فرد الرجل اذا تفتت و اعتزل عن الناس و خلا بمراعاة الامر و النهي و قيل هم الذين هلكوا لذاتهم و بقوا فهم يذكرون الله

قيل هم المتخلفون من الناس بذكر الله انتهى • بيت • تو ز تو كم شو كه تفريد اين بود • كم ازان كم  
كن كه تجريد اين بود •

الافراد بكسر الهمزة تنها كردن و استعمله الفقهاء في الافراد بكل من الحجج والعمرة اي عدم الجمع  
بينهما كذا يستفاد من جامع الرموز •

المفرد بتخفيف الراء المفتوحة من الافراد يطلق على معان منها مقابل المركب وعرفه اهل  
العربية بانه اللفظ بكلمة واحدة واللفظ ليس بمعنى التلغظ بل بمعنى الملفوظ اي الذي نُفِظَ فالمعنى ان  
المفرد هو الذي نُفِظَ بكلمة اي صار ملفوظاً بتلفظ كلمة واحدة و ماآه انه لفظ هو كلمة واحدة فان ما يصير  
ملفوظاً بلفظ كلمة واحدة لابد ان يكون كلمة واحدة و المراد من الكلمة اللغوية و معنى الواحدة التي ضمت  
الى الكلمة معلوم عرفنا فان ضرب مثلا كلمة واحدة في عرف اللغة بخلاف ضرب زيد فلا حاجة الى تفسير  
الكلمة الواحدة لغة بما لم يشتمل على لفظين موضوعين و لاخفاء في اعتبار قيد الوضع في الحد لكونه قسما  
من اللفظ الموضوع فلا يرد على الحد المهملات على انا لا نسلم اطلاق الكلمة على المهمل في عرف اللغة فلا يرد  
ما اورد المحقق التفتازاني من انه ان اريد الكلمة اللغوية على ما يشتمل الكلام و الزائد على حرف و ان كان  
مهمل على ما صرح به في المنتهى لم يطرد و ان اريد الكلمة المنحوية لزم الدور غاية ما يقال انه تفسير لفظي لمن  
يعرف مفهوم الكلمة و لا يعرف ان لفظ المفرد لاي معنى وضع انتهى كلامه و عرف المركب بانه اللفظ باكثر من  
كلمة واحدة و محصله لفظ هو اكثر من كلمة واحدة فمكون ضرب و اخواته مفرد ان يعد حرف المضارعة مع ما بعده  
كلمة واحدة عرفنا فعند النحويين لا يمتنع دلالة جزء الكلمة الواحدة على شئ في الجملة و عبد الله ونحوه من  
المركبات الاضائية و بعلبك و نحوه من المركبات المزجية و تابط شرا و نحوه من المركبات الاسنادية مركبات  
و ان كانت اعلاما لكونها اكثر من كلمة واحدة عرفنا هكذا في العضدي و حاشية السيد السند في المبادي و قال  
المحقق التفتازاني و هذا يشكل بما اطبق عليه النجاة من ان العلم اهم و كل اسم كلمة و كل كلمة مفرد فيلزم ان يكون  
عبد الله و نحوه علما مفردا و الجواب ان المفرد الماخوذ في حد الكلمة غير المفرد بهذا المعنى انتهى و كانه  
بمعنى ما لا يدل جزؤه على جزء معناه والذي يسنح بخاطري ان اطباتهم على ان العلم اهم كاطباتهم على  
ان الاصوات اسماء فانهم لما راوها مشاركة للكلمات في كثرة الدوران على الالسنة في المحاورات نزولها منزلة  
الاسماء المبنيّة و ضبطوها في المبنيات فاسمية الاعلام المركبة تكون من هذا القبيل ايضا و بالجملة فالعلم المفرد اسم  
حقيقة و المركب اسم حكما لان معناه معنى الاسم اعلم ان المفهوم مما سبق حيث اعتبرت الوحدة العرفية ان  
مثل الرجل و قائمة و بصري و سيضرب و نحوها مفردة لكنه يخالف ما وقع في شرح الكافية والضوء حيث عرف  
اللفظ المفرد بما لا يدل جزؤه على جزء معناه حال كونه جزءا و اخرج منه المركبات مطلقا كلامية او غيرها  
وكذا مثل الرجل و قائمة و بصري و سيضرب و ضربت و ضربنا و نحوه مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة و

كان للمفرد عندهم معنيين فلا مخالفة لكن في كون المعنيين من مصطلحات النحاة نظرا ان قد مرح في العسدي ان المعنى الثاني للمفرد وهو ما لا يدل جزوة على جزء معناه من مصطلحات المنطقيين وقال المحقق التفازاني في حاشيته انه لا يمتنع عند النحاة دلالة جزء الكلمة الواحدة على شيع في الجملة فلنحو يضرب و اخواته مفرد عندهم ويوده ما في الفوائد الضيائية حيث قال ولا يخفى على الفطن العارف بالغرض من علم النحو انه لو كان الامر بالعكس بان يجعل نحو عبد الله علما مركبا ونحو قائمة وبصري مفردا لكان انساب انتهى وقال المولوي عبد الغفور في حاشيته الغرض من النحو معرفة احوال اللفظ وتصحيح اعرابه فاهمال جانب اللفظ والميل الى جانب المعنى لا يلائم ذلك الغرض ولا يخفى ان ذلك الاعمال لا يجري في كل ما يعد لشدة الامتزاج لفظة واحدة و اعرب باعراب بل فيما اعرب باعرابين كعبد الله انتهى • قال المنطقيون المفرد هو اللفظ الموضوع الذي لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه مواد لم يكن له جزء كهزمة الاستفهام او كان له جزء و لم يدل على معنى كزيد او كان له جزء دال على معنى ولا يكون ذلك المعنى جزء المعنى المقصود كعبد الله علما فان العبد معناه العبودية وهو ليس جزء المعنى المقصود وهو الذات المشخصة وكذا لفظ الله او كان له جزء دال على جزء المعنى المقصود و لم يكن دلالة مقصودة كالحيوان الناطق علما لانسان فان معناه حينئذ الماهية الانسانية مع التشخص والحيوان فيه مثلا دال على جزء الماهية الانسانية لكن ليست تلك الدلالة مقصودة حال العلمية بل المقصود هو الذات المشخصة ويقابله المركب تقابل العدم والملكية وهو ما يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه كرامى الحجارة وقائمة وبصري ويضرب ونحوها وانما لم يجعلوا مثل عبد الله علما مركبا كما جرت عليه كلمة النحاة لان نظرهم في الالفاظ تابع للمعاني فيكون افرادها وتركيبها تابعين لوحدة المعاني وكثرتها بخلاف النحاة فان نظرهم الى احوال الالفاظ وقد جرى على مثله علما احكام المركبات حيث اعرب باعرابين كما اذا قصد بكل واحد من جزئه معنى على حدة لا يقال تعريف المركب غير جامع وتعريف المفرد غير مانع لان مثل الحيوان الناطق باللفظ الى معناه البسيط التضميني او الالتزامي ليس جزوة مقصود الدلالة على جزء ذلك المعنى فيدخل في حد المفرد ويخرج عن حد المركب لانا نقول المراد بالدلالة في تعريف المركب هي الدلالة في الجملة و بعدم الدلالة في المفرد انتفاؤها من مائر الوجوه فالمركب ما يكون جزوة مقصود الدلالة باي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى و حينئذ يندفع النقص لان مثل الحيوان الناطق وان لم يدل جزوة على جزء المعنى البسيط التضميني لكنه يدل على جزء المعنى المطابقي ويلزمهم ان نحو ضارب ومخرج وسكون مما لا ينحصر من الالفاظ المشتقة مركب لان جوهر الكلمة جزء منه وماض اليه من الحروف والحركات جزء وكل من الجزئين يدلان على معنى مختص به واعتذر الجمهور عنه بان المراد بالاجزاء الفاظ او حروف او مقاطع مسموعة مترتبة متقدّم بعضها على بعض والمادة مع الهيئة ليست كذلك وانت خبير بان هذا ارادة ما لا يفهم من اللفظ و

لا نعلم بفساد الحد سوى هذا \* التقسيم \* المفرد عند النحاة اما اسم او فعل او حرف وقد سبق تحقيقه في لفظ الاسم وقال المنطقيون المفرد اما اسم او كلمة او اداة لانه اما ان يدل على معنى و زمان بصيغته ووزنه و هو الكلمة او لا يدل ولا يخلو اما ان يدل على معنى تام اي يصح ان يخبر به وحده عن شئ و هو الاسم و الالفه الاداة وقد علم بذلك حد كل واحد منها و اما اطلق المعنى في حد الكلمة دون الاسم ليدخل فيه الكلمات الوجودية فانها لا تدل على معان تامة و قيد الزمان بالصيغة ليخرج عنه الامامي الدالة على الزمان بجوهرها و مادتها كلفظ الزمان و اليوم و امس و اممء الافعال و انما كان دلالتها على الزمان بالصيغة و الوزن لاتحاد المدلولات الزمانية باتحاد الصيغة و ان اختلفت المادة كضرب و ذهب و اختلفت باختلافها و ان اتحدت المادة كضرب و يضرب و لا يلزم حينئذ كونها مركبة لان المعنى من المركب كما عرفت ان يكون هناك اجزاء مرتبة مسموعة و هي الفاظ او حروف و الهيئة مع المادة ليست كذلك فلا يلزم التركيب و ههنا نظر لان الصيغة هي الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها و سكفاتها فان اريد بالمادة مجموع الحروف فهي مختلفة باختلاف الصيغة و ان اريد بها الحروف الاصلية فربما تعدد و الزمان مختلف كما في تكلم يتكلم و تغافل يتغافل على انه لو صح ذلك فانما يكون في اللغة العربية و نظر المنطقي يجب ان لا يختص بلغة دون اخرى فربما يوجد في لغات اخرى ما يدل على الزمان باعتبار المادة و اما زيد وحده في حد الاسم لاجراج الاداة ان قد يصح ان يخبر بها مع ضمنية كقولنا زيد لا قائم و الكلمة اما حقيقية ان دلت على حدث و نسبة ذلك الحدث الى موضوع ما و زمان تلك النسبة كضرب و وعد و اما وجودية ان دلت على الاخيرين فقط يعني انها لا تدل على معنى قائم بمرفوعها بل على نسبة شئ ليس هو مدلولها الى موضوع ما بل ذلك الشئ خارج عن مداولها و هذا معنى تقرير الفاعل على صفة و على الزمان ككان فانه لا يدل على الكون مطلقا بل على كون الشئ شيئا لم يذكر بعد اي لم يذكر ما دام لم يذكر كان و هذا التقسيم عند الجمهور و اما الشيخ فقد قسم اللفظ المفرد على اربعة اقسام و هو ان اللفظ اما ان يدل على المعنى دلالة تامة اولا فان دل فلا يخلو اما ان يدل على زمان فيه معناه من الائمة التلثة و هو الكلمة اولا يدل عليه و هو الاسم و اما لا يدل على المعنى دلالة تامة فاما ان يدل على الزمان فهي الكلمة الوجودية او لا يدل فهو الاداة والادوات نسبتها الى الاسماء كنسبة الكلمات الوجودية الى الاعمال في عدم كونها تامات الدلالات لا يقال من الاسماء ما لا يصح ان يخبر به او عنه اصلا كبعض المضمرات المتصلة مثل غلامي و غلامك و منها ما لا يصح الامع انضمام كالموصولات بانتقاص بها حد الاسم و الاداة عكسا و طردا على كلا القولين لانا نقول لما اطلق الالفاظ فوجد بعضها يصلح لان يصير جزءا من الاقوال التامة و التقييدية النافعة في هذا الفن و بعضها لا فنظر اهل هذا الفن في الالفاظ من جهة المعنى ولما نظر النحاة فمن جهة نفسها فلا يلزمه تطابق الاصطلاحين عند تغاير جهتي النظرين فاندفع النقوض لان الالفاظ المذكورة ان صح اخبارها او عنها فهي اسماء و افعال و الادوات غاية ما في الباب ان الاسماء بعضها باصطلاح النحاة ادوات

بامطلاح المنطقيين ولا امتناع في ذلك \* فأئدة \* كل كلمة عند المنطقيين فعل عند العرب بدين العكس اي ليس كل فعل عندهم كلمة عند المنطقيين فان المضارع الغير الغائب فعل عندهم وليس كلمة لكونه مركبا و الكلمة من اقسام المفرد واما كان مركبا لان المضارع المخاطب و المتكلم يدل جزء لفظه على جزء معناه فان الهمزة تدل على المتكلم المفرد و النون على المتكلم المتعدد و التاء على المخاطب و كذا الحال في الماضي الغير الغائب هكذا قال الشيخ وقال ايضا الاسم المعرب مركب لدلالة الحركة الاعرابية على معنى زائد وقد بالغ بعض المتأخرين وقال لا كلمة في لغة العرب الا انها مركبة و زعم ان الفاظ المضارعة مركبة من اسمين او اسم و حرف لان ما بعد حرف المضارعة ليس حرفا و لا فعلا و الا لكان اما ماضيا او امرا او مضارعا و من الظاهر انه ليس كذلك فتعين ان يكون اسما و حرف المضارعة اما حرف او اسم و تحقيق ذلك من وظائف اهل العربية \* فأئدة \* وجه التسمية بالاداة لانها آلة في تركيب الالفاظ و اما بالكلمة فلانها من الكلم وهو الجرح لانها لما دلت على الزمان وهو متجدد منصرف فيكلم الخاطر بتغير معناها و اما بالاسم فلانه اعلى مرتبة من سائر الالفاظ فيكون مشتقلا على معنى سمو و هو العلو و اما بالكلمة الوجودية فلانها ليس مفهومها الا ثبوت النسبة في زمان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيها \* و ايضا ينقسم المفرد الى مضموم و علم مسمى بالجزئي الحقيقي في عرف المنطقيين و متواطى و مشكك و منقول و مرتجل و مشترك و مجمل و كلي و جزئي و مرادف و مباين \* و منها ما يقابل الجملة فيتناول المثنى و المجموع و المركبات التقيدية ايضا قال في العضدي و يسمي الخويون غير الجملة مفردا ايضا بالاشترارك بيذه و بين غير المركب انتهى قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية هذان المعنيان للمفرد حقيقيان \* و منها ما يقابل المثنى و المجموع اعنى الواحد فالتقابل بينهما تقابل التضاد ان المفرد وجودي مفسر باللفظ الدال على ما يتصف بالوحدة وليس امرا عدسيا و الا لكان تعريف المثنى و المجموع بما الحق بآخر مفردة الى آخره دوريا و ما يقال من ان التقابل بينهما بالعرض كالتقابل بين الواحد و الكثير فليس بشيء و كذا ما يقال من ان التقابل بينهما هو التضاد لانه لا يمكن تعقل كل واحد منهما الا بالقياس الى الآخر هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم و احمد جند في حاشية شرح الشمسية و المراد ان التقابل لكل واحد معتبر في هذا الاطلاق دون التقابل بالمجموع من حيث هو مجموع و لا يلزم منه ان يكون للمفرد معنيان احدهما ما يقابل المثنى و الثاني ما يقابل المجموع فان المفرد ههنا بمعنى الواحد كما عرفت كذا قيل و منها ما يقابل المضاف اعنى ما ليس بمضاف فالتقابل بينهما تقابل اليجاب و السلب و شموله بهذا المعنى للمركب التقيدى و الخبرى و الانشائي لا يستلزم استعماله فيها ان لا يجب استعمال اللفظ في جميع افراد معناه انما اللازم جواز الاطلاق وهو غير مستبعد كيف و قد قال الشيخ ابن الحاجب و المضاف اليه كل اسم نسب اليه شيء بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا فادخل مررت في قولنا مررت بزيد في المضاف و جعل التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة باعتبار قيد مما من شأنه ان يكون مضافا



مع مخالفة اظاهر لعبارة لا يدفع الشمول المذكور على ما وهم لان الاضافة من شان المركبات المذكورة باعتبار جنسه اعنى اللفظ الموضوع كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وقال ايضا هذه المعانى الاربعة مستعملة بين ارباب العلوم والاولان منها حقيقيان والاخيران مجازيان انتهى و مورد القسمة في المعنيين الاولين هو اللفظ الموضوع و في الاخيرين هو الاسم اذ كل واحد منهما مع مقابله من خواص الاسم كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية اقول معنى هذا لا يشتمل للمركب التقيدي و اخبري و الانشائي اذ المركب ليس باسم بل اسمان او اسم وفعل كما لا يخفى ثم قال وقيل المراد بما يقابل المضاف ما لا يكون مضافا ولا شبه مضاف انتهى و في بعض حواشي الكافية ان المفرد في باب النداء يستعمل في ما يقابل المضاف وشبهه انتهى وكذا في باب لا التي لنفي الجنس كما يستفاد من الحاشية الهندية وغيرها من شروح الكافية ومنها ما يقابل الجملة وشبهها والمضاف و مشابه الجملة هو اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و المصدر و كلما فيه معنى الفعل وهذا المعنى هو المراد بالمفرد الواقع في قول النكاح التمييز قد يرفع الابهام عن مفرد و قد يرفع عن نسبة هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية والحاشية الهندية • وفي غاية التحقيق ان المفرد ههنا بمعنى ما يقابل النسبة الواقعة في الجملة وشبهها او المضاف انتهى و المآل و احد و مدى العلم الغير المشترك بين اثنين فصاعدا بان يكون مختصا بالواحد اسما كان او لقبا او كنية كما صرح في بعض الحواشي المعلقة على شرح المخبة و في شرح المخبة ايضا اشارة الى ذلك في فصل الاحير و مدى عدد مرتبته واحدة كالثلاثة والعشرة و المائة و الالف و نحوها و يقابله المركب وهو عدد مرتبته اثنان فصاعدا كخمسة عشر فانها الاحاد والعشرات و كمائة و خمسة و عشرين فانها ثلث مراتب آحاد و عشرات و ميات كذا في ضابطه قواعد الحساب وهذا انمعنى من مصطلحات الحاسبين ومنها ما يعبر عنه باسم واحد و يقابله المركب بمعنى ما يعبر عنه باسمين كما في لفظ المركب في فصل الجاء الموحدة من باب الراء المهملة و مدى قسم من الكسر مقابل للكسر المكرر و يطلق المفرد ايضا على قسم من الجسم الطبيعي و هو ما لا يتركب من الاجسام و يقابله المؤلف و على قسم من الاعضاء مقابل للمركب و يسمى بسيطا ايضا و على قسم من الامراض مقابل للمركب و على قسم من الحركة و على قسم من المجاز اللغوي و على قسم من التشبيه و نحو ذلك و اطرافه في الاكثر على سبيل التخييد يقال تشبيه مفرد و مجاز مفرد و جسم مفرد يتطلب معاينه من باب الموصوفات •

**الفساد بالفتح** و تخفيف السين المهملة عند الحكماء مقابل الكون كما يجيى و عند الفقهاء من الشافعية هو البطلان و عند الحنفية من الفقهاء كون الفعل مشروعاً باصله لا بومغه و البطلان كونه غير مشروع بواحد منهما فعلى هذا الفاسد و الباطل متباينان و هو مقتضى كلام الفقه و الاصول فانهم قالوا ان حكم الفساد اعادة الملك بطريقه و الباطل لا يفيد اصلا فقابلوه به و اعطوه حكما يباين حكمه و هو دليل تباينهما

و ايضا فانه ماخوذ في مفهومه انه مشروع باصله لا بوصفه و في الباطل انه غير مشروع باصله فبينهما تباين فان المشروع باصله وغير المشروع باصله متباينان فكيف يتصادقان وقد يطلق في المعنى الاعم من الفاسد و الباطل فيكون لفظ الفاسد مشتركا بين الاعم و الاخص المشروع باصله لا بوصفه في العرف او مجازا عرفيا في الاعم و هو اولى لانه خير من الاشتراك فالفساد بالمعنى الاعم مالا يكون مشروعاً بوصفه اعم من ان يكون مشروعاً باصله او لا هذا خلاصة ما في فتح القدير و البحر الرائق في باب البيع الفاسد ثم قال في البحر الرائق و مرادهم من مشروعية اصله ان يكون مالا متقوماً لجوازه و صحته فان كونه فاسداً يمنع صحته و لقد تسامح في البداية حيث عرف الفاسد بانه مالا يصح وصفاً بانه يفيد انه يصح اصلاً و لاصحة للفاسد و انما اطلقوا المشروعية على الاصل نظراً الى انه لو خلا عن الوصف لكان مشروعاً و الاعم اتصافه بالوصف المنهية عنه لا يبقى مشروعاً اصلاً انتهى • فائدة • في فتاوى شيخ الاسلام في كتاب الذكاح الباطل و الفاسد في العبادات مترادفان عندنا و في الذكاح كذلك لكن قالوا نكاح المحارم فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله فلا حد عليه و باطل عندهما و في جامع الفصولين نكاح المحارم قيل باطل و سقط الحد بشبهة الاشتباه و قيل فاسد و سقط الحد بشبهة العقد و اما في البيع فمتباينان فباطله ما لا يكون شراء مشروعاً باصله و وصفه و فاسده ما كان مشروعاً باصله دون وصفه و حكم الزل انه لا يملك بالقبض و حكم الثاني انه يملك به انتهى كلامه • و قد جعل في الدراية الفاسد شاملاً للمكروه ايضاً و هو ما يكون مشروعاً باصله و وصفه لكن جارره شياً آخر منهية عنه فكان الفاسد شاملاً للكل لان الفاسد فائت الوصف و الباطل فائت الاصل و الوصف و المكروه فائت وصف الكمال فيكون فوات الوصف موجوداً في الكل كذا ذكر الشلبي في حاشية شرح الوقاية و في جامع الرموز في بيان البيع الباطل شرعاً ما انتفى ركنه او شرطه سواء كان من قبيل العبادات كالصلوة بلا وضوء او المعاملات كالنكاح بلا شهود و كثيراً ما يطلق الفاسد عليه و بالعكس و الفاسد لغة ذاهب الرونق و شرعاً ما وجد اركانه و شروطه دون اوصافه الخارجية المعتبرة شرعاً كبيع بخمر و صلوة بلا ماتحة و ميه في كتاب الذكاح لا فرق بين الفساد و البطلان في باب النكاح انتهى و في الكيداني يلي المحرم و المكروه المفسد للعمل المشروع فيه و هو الناقض له و حكمه العقاب بالفعل عمداً و عدمه سهواً كالقهقهة في الصلوة و ترك الفرض فيها يفسدها و قد سبق مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

فساد الشم عند الاطباء هو ان يعرض لحاسة الشم ان يشم الروائح كلها رائحة واحدة •

فساد الشهوة عندهم هو ان يميل الانسان الى اكل ما لا يؤكل كالتراب و نحوه •

فساد الهضم عندهم هو ان يتغير الطعام في المعدة الى بعض الكيفيات الرديئة و الفرق بينه

و بين التخمة ان فيه هضمًا لكنه فاسد بخلاف التخمة فانه فيها ليس هضم اصلاً كذا في بحر الجواهر •

فساد الاعتبار عند الاصوليين و اهل النظر هو ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه المستدل لان

النص دل على خلافه و اعتبار القياس في مقابلة النص باطل و جواب هذا الاعتراض بوجوده الاول الطعن في حذو النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة بانه مرسل او موقوف و نحو ذلك - الثاني منع ظهوره فيما يدعيه - الثالث ان يسلم ظهوره و يدعي انه مأول - الرابع القول بالموجب بان يدعي ان مدلوله لا ينافي حكم القياس - الخامس المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط ابي النضران فيسلم قياسه مثاله ان تقول في ذبيح نازك التسمية ذبيح من اهله في محله فيوجب الحبل كذبيح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و انه لفسق فيقول المستدل هذا مأول بذبيح عبدة الاوثان بدليل قوله عليه الصلوة و السلام اسم الله على قلوب المؤمنين حمى او لم يسم •

**فساد الوضع** عند الاصويديين هو كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنفس او اجماع في نقيض الحكم و عبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم مثاله ان يقول التميمي مسح فيمن فيه التذليل كاستنجاة فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف و جواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في اصل المعترض فيقال في المثال انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلف و انتضاء المسح للتكرار باق و حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص كان المعترض يدعي ان المستدل وضع في المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيها و لذا سمي بفساد الوضع بخلاف فساد الاعتبار فانه كان وضعه و تركيبه صحيحا لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه و انما سمي به لان اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد فكان المعترض في فساد الاعتبار يدعي ان القياس لا يعتبر في تلك المسئلة اعلم ان فساد الوضع يشذبه بامور و يخالفها بوجوده فمنه انه يشذبه النقص من حيث انه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة و هو ان الوصف هو الذي ثبتت النقيض و في النقص لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقص و منه انه يشبه الغالب من حيث اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا ان في الغالب يثبت نقض الحكم باصل المستدل و فيه يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو الغالب و منه انه يشبه القدح في المناسبة من حيث ينافي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيض الحكم الا انه لا يقصد هذا ببيان عدم مناسبة الوصف للحكم فلو بدن مناسبة لنقيض الحكم بالاصل كان قدحا في المناسبة • اعلم ان فساد الوضع انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة و الا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيعي و نقيضه هكذا يستفاد من العضدي و التوضيح و حواشيهما •

**المفقود** بالغاف يقال فقد الشيء اذا اضلته و فقدت الشيء اذا طلبته فلم تجد و شريعة غائب ابي بعيد عن اهله لم يدر اثره لاموته و لاهيوته و لا مكانه كذا في جامع الرموز و مرثته مفقودة و اهل رحل ميكويند كه اكر شكلي كه دران نقطه مطلوب باشد آن شكل را با صلح خائف او هرب نمايند آن

نقطة ثابتة نماء بلکہ برطرف شود و آن نقطه را نقطه مفقود گویند و این دلیل نا قراری مطلوب است ونا مرادی ازان مثلا مطلوب آتش لحيان باشد و لحيان در اول خانه باشد پس از ضرب او در صاحب خانه که نیز لحيان است جماعت حاصل شود که دروی بجای نقطه آتش زوج آتش امت هكذا فی السرخاب •  
الفائدة هي ما يترتب على الفعل و الفوائد الجمع و قد سبق في لفظ الغاية في فصل الياء التختانية من باب الغين المعجمة •

المفيد هو عند اهل العربية و المنطقيين يطلق بالاشتراك على مقابل المهمل حتى ان كل لفظ موضوع مفيد مفردا كان او مركبا و على ما يفيد فائدة جديدة فلا يعد مثل قولنا السماء فوقنا من المفيد و على ما يصح السكوت عليه و بهذا المعنى يقال المركب ان اناذ مقام اي ان صح السكوت عليه فقام و المراد بصحة سكوت المتكلم على المركب ان لا يكون ذلك المركب مستدعيا للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به او بالعكس فلا يكون المخاطب حينئذ منتظرا للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه او بالعكس مثلا اذا قيل زيد فيبقى المخاطب منتظرا لان يقال قائم او قاعد مثلا بخلاف ما اذا قيل زيد قائم وحينئذ لا يتجه ان يقال يلزم ان لا يكون مثل ضرب زيد مركبا تاما لان المخاطب ينتظر الى ان يبين المضروب و يقال عمرو الى غير ذلك من القيود كالزمان او المكان فيل عليه يلزم ان يكون زيد و عمرو في مقام التعداد مركبا تاما لانه يفيد المخاطب فائدة لا ينتظر معها للفظ و الجواب انا لانسلم تركيبها و لونسلم فالمراد نفي الانتظار بالقياس الى المعنى و لا شك انها من حيث المعنى مستتعبة للفظ آخر و ان كانت من حيث الغرض غير مستتعبة هكذا يستفاد من شرح المطالع و القطبي و حواشيهما في تقسيم المركب •  
فصل الراء المهملة \* الفجور بالجيم هو افراط القوة الشهوية و قد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

الانفجار عند الاطباء و هو تفرق اتصال في وسط الورد كذا في بحر الجواهر •

الفرجاري بالراء بعدها جيم هو الخط المستدير •

الفار بتشديد الراء عند اهل الشرع هو زوج المرأة الذي مرض مرض الموت و طلقها في ذلك المرض و تلك المرأة تسمى بامرأة الفار هكذا يستعد من جامع الرموز في فصل من غالب حاله الهلاك •  
التفسرة بالسين كالتكرمة هي عند الاطباء القارورة التي فيها بول المريض ليعرض على الطبيب و تسمى دليلا ايضا و اما سميت بها لانها تفسر و تظهر للطبيب احواله البدنية كذا في بحر الجواهر •

التفسير هو تفعيل من الفسر و هو البيان و الكشف و يقال هو مقلوب السفر تقول اسفر الصبح اذا اضاء و قيل ماخوذ من التفسرة و هي اسم لما يعرف به الطبيب المريض • و عند النحاة يطلق على التمييز كما يجيء في الزاء المعجمة من باب اليم • و عند اهل البيان هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يكون في

الكلام لبس وخفاء فيوتى بما يزيله ويفسره و من امثله ان الانسان خلق هلوفا اذا مسه الشر جزوعا  
اذا مسه الخير منوعا فقله اذا مسه الخ مفسر للهوع كما قال ابو العالفة ومنها يسومونكم سوء العذاب يذبحون  
الآفة فيذبحون و ما بعده تفسير للموم ومنها الصمد لم يلد ولم يولد الآفة قال محمد بن كعب القرطبي لم يلد الخ  
تفسير للصمد و هو في القرآن كثير قال ابن جنبي و متى كانت الجملة تفسيراً لا يحسن الوقف على ما قبلها  
دونها لانه تفسير الشيء لا حق به و متم له و جار مجرى بعض اجزائه كذا في الاتقان في انواع الاطناب و  
الفرق بينه و بين الايضاح بعد الابهام يذكر في لفظ الايضاح • و در مجمع الصنائع گوید تفسير آنست كه شاعر  
اولا چند صفت مجمل بر شمارد و ثانياً تفسير آن بيارد پس اگر در وقت تفسير آن الفاظ مجمل اعاده  
نماید آنرا تفسير جلي نامند و اگر اعاده آنها نکند تفسير خفي خوانند مثال اول • رباعي •

يا به بندد يا كشايد يا ستاند يا دهد • تا جهان بر پای باشد شاه را اين يادگار

آنچه بستاند ولايت آنچه بدهد خواسته • آنچه بندد پای دشمن آنچه بكشايد حصار

• رباعي •

مثال دوم

همين آزند پيوسته ز بهر جشن تو پيدا • همي زايذ همواره ز بهر بزم تو آسان

رطب نخل و عمل نحل و بريشم كرم مشك آهو • در دريا و زرخارا و شکر نای گوهر كان

انتهى • اعلم ان الاصوليين و الفقهاء اختلفوا في التفسير و التاويل فقال ابو عبيدة و طائفة هما بمعنى  
وقال الراغب التفسير اعم من التاويل و اكثر استعماله في الالفاظ و مفرداتها و اكثر استعمال التاويل  
في المعاني و الجمل و كثيرا ما يستعمل في الكتب الالهية و التفسير يستعمل فيها و في غيرها و قال غيره  
التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا رجها و احدا و التاويل توجيه لفظ متوجه الى معان مختلفة الى واحد منها  
بما ظهر من الادلة و قال الما تريدي التفسير القطع على ان المراد من اللفظ هذا او الشهادة على الله انه عني  
باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به فصحيح و الا فتفسير بالرأي و هو المنهي و التاويل ترجيح احد الاحتمالات  
بدون القطع و الشهادة على الله و قال ابوطالب الثعلبي التفسير بيان وضع اللفظ اما حقيقة او مجازا كتفسير  
الصراط بالطريق و الصيد بالمطر و التاويل بتفسير باطن اللفظ ماخوذ من الاول و هو الرجوع بعاقبة الامر  
فالتاويل اخبار من حقيقة المراد و التفسير اخبار عن دليل المراد لان اللفظ يكشف عن المراد و الكاشف  
دليل كقوله تعالى ان ربك لبالمرصاد تفسيره انه من الرصد يقال رصده رقبته و المرصاد مفعال منه و تاويله  
التحذير من التهاون بامر الله و الغفلة عن الالهية و الاستعداد للعرض عليه وقواطع الازلة تقتضي بيان المراد منه  
على خلاف وضع اللفظ في اللغة قال الاصمعي في تفسيره اعلم ان التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن  
و بيان المراد اعم من ان يكون بحسب اللفظ المشكل و غيره و بحسب المعنى الظاهر و غيره و التاويل اكثر  
في الجمل و التفسير اما ان يستعمل في غريب الالفاظ نحو البحيرة و السائبة و الوصيلة او في و جيز يتبين

بشرح نحو اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واما في كلام متضمن لقصة لا يمكن تصويره الا بمعرفتها كقوله تعالى انما النسيب زيادة في الكفر واما التاويل فانه يستعمل مرة عاما و مرة خاصا نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في جحود الباري تعالى خاصة و يستعمل في لفظ مشترك بين معان مختلفة نحو لفظ وجد المستعمل في الجدة والوجد والوجود وقال غيره التفسير يتعلق بالرواية والتاويل بالدراية وقال ابونصر القشيري التفسير مقصور على الاتباع والسمع والاستنباط في ما يتعلق بالتاويل وقال قوم ما وقع في كتاب الله تعالى مبينا وفي صحيح السنة معيننا سمي تفسيرنا لان معناه قد ظهر ووضح وليس لاحد ان يتعرض له باجتهاد ولا غيره بل يحمله على المعنى الذي ورد ولا يتعداه والتاويل ما استنبطه العلماء العالمون بمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم وقال قوم منهم البغوي والكواشي التاويل صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و بعدها يحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط ويطلق التفسير ايضا على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة \* فائدة \* قد يقال في كلام المفسرين هذا تفسير معنى وهذا تفسير اعراب والفرق بينهما ان تفسير الاعراب لابد فيه من ملاحظة صناعة النحو وتفسير المعنى لا يضره مخالفة ذلك هذا كله من الاتقان وتفسير در اصطلاح اهل رمل عبارات است از شكلى كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شرح و طريقش در لفظ متن در فصل نون از باب ميم مذکور خواهد شد \*

الاستفسار لغة طلب الفسر وعند اهل المناظرة طلب بيان معنى اللفظ وانما يسمع اذا كان في اللفظ اجمال او غرابة و الا فهو تعذت مغوت لفائدة المناظرة اذ ياتي في كلما يفسر به لفظ ويتسلسل هكذا في العضدي في بيان الاعتراضات \*

الفطرة بالكسر وسكون الطاء في الحديث و كل مولود يولد على الفطرة ثم ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه اختلفوا في معناها فيه فقال قوم الفطرة الخلقة من الفاطر الخالق وانكروا ان يكون المولود يفطر على كفر او ايمان او معرفة او انكار وانما يولد المولود على السلامة في الاغلب خلقا وطبعاً وهيئة ليس فيها ايمان ولا كفر ولا انكار ولا معرفة يعتقدون الايمان او غيره اذا ميزوا واحتجوا بقوله في الحديث كما تفتح البهيمة الاحديث فالاطفال حين الولادة كالبهائم السليمة فلما بلغوا استهونهم الشيطان فكفر اكثرهم الا من عصمه الله تعالى و لو نظروا على الايمان او الكفر في اول امرهم لما انتقلوا عنه ابدا فقد نجدهم مؤمنين ثم يكفرون ثم يكونون كافرين ثم يؤمنون ويستحيل ان يكون الطفل في وقت ولادته يعقل شيئا لان الله تعالى اخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئا فمن لا يعلم شيئا استحال منه كفر و ايمان ومعرفة وانكار قال ابن عمر هذا القول اصح ما قيل في معنى الفطرة ههنا والله اعلم \* وقال قوم انما قال كل مولود يولد على الفطرة قبل ان ينزل الفرائض لانه لو كان يولد على الفطرة ثم مات ابواه قبل ان يهودانه او ينصرانه لما كان يرثهما فلما نزلت الفرائض علم انه يولد على دينهما وقال قوم الفطرة ههنا بمعنى الاسلام لان

السلف اجتمعوا في قواه تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها انها دين الاسلام وقال قوم معنى الفطرة فيه البداية التي ابداهم اياها اي على ما فطر الله تعالى خلقتهم عليه من انه ابداهم الحيوة و الموت و السعادة و الشقاوة و الى ما يصيرون اليه بعد البلوغ من قبواهم من آباؤهم و اعتقادهم و قال قوم معنى ذلك ان الله تعالى قد فطرهم على الانكار و المعرفة و على الكفر و الايمان فاخذ من ذرية آدم عليه السلام الميثاق حين خلقهم فقال السميت بربكم قالوا بلى فاما اهل السعادة فقالوا بلى عاين معرفته طوعا من قلوبهم و اما اهل الشقاوة فقالوا بلى كرها لا طوعا و ذل قوم معنى الفطرة ما اخذ الله من الميثاق على الذرية و هم في اصلاب آباؤهم و قال قوم الفطرة ما يقرب الله تعالى قلوب الخلق اليه بما يريدون و قال ابو عمر هذا القول و ان كان صحيحا في الاصل فانه اضعف الاقاريل من جهة اللغة في معنى الفطرة و الله اعلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري •

**الفطريات** هي قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و تسمى قضايا قياساتها معها ايضا و المراد بالمعية الزمانية فلا يناني التقدم الذاتي و المراد بالقياسات القياسات الخفية و انما سميت القياسات الخفية قياسا لان من شأنها ان تصير قياسا اذا لوحظت تفصيلا فتأمل و هي ما يحكم العقل فيه بواسطة امر حاضر لا يغيب عن الذهن عند تصور طرفي القضية و المراد بالواقعة و حط القياس الخفي و انما اعتبر عدم غيبوبته عن الذهن عند تصور طرفي القضية ان لو غاب عنه لم يكن القضية من المبادئ الاولى و هي قريبة من الايات بلا واسطة لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيهما اي في الفطريات و الايات الا ان في الايات بلا واسطة و في الفطريات بواسطة نحو الاربعة زوج فان من تصور الاربعة و الزوج تصور الانقسام الى متساويين في الحال و ترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة الى متساويين و كل منقسم الى متساويين فهو زوج فهي قضية قياسها معها في الذهن هذا خلاصة ما في الصادق الكلواني حاشية الطيبي و شرح المواظف القطبي و هواشيهما •

**الفقرة** بالكسر و سكون القاف هي في الاصل حلي يصاغ على شكل فقرة الظهر • و عند اهل البديع هي في النثر بمنزلة البيت من الشعر و تسمى قرينة ايضا مثلا قواك هو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه فقرة و قواك و يقرع الامعاء بزواجر و عظه فقرة اخرى هكذا ذكر في المطول في بحث الارصاد •

**الفقير** فعيل من فقر مقدرًا فانه لم يقل الا افتقر فهو فقير ذكره ابن الاثير و غيره فهو صاحب الفقر و الفقر الحاجة • و عند الحكماء الاشراقيين هو ما يتوقف ذاته او كمال له على غيره و الغني بخلافه و هو ما لا يتوقف ذاته و لا كمال له على غيره اعلم ان صفات الشيعي تنقسم الى ما يكون له من ذاته و الى ما يكون له بسبب الغير و الاول ينقسم الى ما لا تعرض له نسبة الى الغير و هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيعي كالشكل و الى ما تعرض له نسبة الى الغير و هي الهيئات الكمالية الاضافية و هي كمالات الشيعي في عينه و مبادئ اضافات له الى غيره كالعلم و القدرة و الداني الاضافات المحضة كالبدينية و الخالقية فالغني المطلق و هو ما

يكون فنيا من كل وجه لا ما يكون من وجه دون وجه هو ما لا يتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته وفي هيئات  
 متمكنة في ذاته وفي هيئات كمالية له في نفسه كما لا يتغير و هي مبادي اضافات له الى غيره واحترز بقوله  
 ولا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته ولا من تغير  
 معلومه اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا و بطلت اضافة المبدئية لا يلزم تغير في نفسه كما لا يتغير  
 ذاتك من تغير الاضافة من انتقال ما على يمينك على يسارك واما الثاني فالسرفيه ان علمه تعالى حضوري  
 اشرافي لا يتصور في ذاته ليلزم التغير و الفقير هو الذي يتوقف على غيره في شئ من الثلثة و حاصل  
 الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتي و حاصل الفقر الى امكان الوجود كذا في شرح اشراق الحكمة •  
 وعند السالكين هو من لا غناء له الا بالحق كما قال الشبلي و قال اهل المعرفة الفقر الانس بالمعنى  
 والوحشة بالمعلوم - وقيل الفقر اظهار الغنى مع كمال المسكنة - وقيل الفقر عدم الاملاك و تخلية القلب  
 مما خلت عنه اليد اي لا يطاؤه ايضا فان الطالب يكون مع مطلوبه و ان لم يجده - وقيل ليس الفقر  
 عندهم الفاقة و العدم بل الفقر المحمود ائتمة بالله تعالى و الرضى بما قسم قال سهل الفقير الصادق الذي  
 لا يسأل ولا يرد و لا يجسس قال عبد الله الانصاري الفقر على ثلثة اوجه اضطراري و اختياري و حقيقي  
 و الاضطراري كفارتي و علامته الصبر و عقوبتي و علامته الاضطرار و قطيعتي و علامته الشكاية و الاختياري  
 درجتي و علامته القناعة و قربتي و علامته الرضا و كرامتي و علامته الايثار و الحقيقي ايضا ثلثة عدم الاحتياج  
 الى الخلق و الاحتياج من الله و البراءة من كل مادن الله • وفي شرح الاداب الغمتر غير التصوف فان نهاية  
 الفقر بداية التصوف كذا في خلاصة السلوك و في التحفة المرسله الغنى المطلق عندهم هو مشاهدة  
 الله تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبار الالهية مع احكامها و لوازمها على وجه كلي جملي لاندراج  
 الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و يجيى في لفظ الكمال ايضا  
 و در مجمع السلوك گوید که ابن جلا گفته که حقیقت فقر آنست که ترا نباشد و اگر باشد هم ترا نباشد  
 معنی آنست و الله اعلم که تا نباشد ترا میل و طلب نباشد چون یامتی بر موجود اعتماد نباشد تا حال  
 وجود و حال عدم یکسان باشد پس فقر عبارت از نیستی است • فائده • فرق میان فقر و زهد آنست که اگر  
 چند سر موی در ملک فقیر باشد فقر او تمام نبود و اگر هیچ سبب بر روی یافته نشود نظری بر حیل  
 و قوت خود افتد و گمان برد که بواسطه حیل و قوت خود چیزی حاصل تواند کرد فقر وی هم تمام نبود  
 و اگر از وی ندا برآید که لا حول و لا قوة یعنی چاره ندارم چون بدین حد رسد فقر وی تمام بود بخلاف  
 زهد که این مجرد ترک حظوظ و نصیب فانی است بر امید یامت نعمت و حظوظ باقی و آنرا اهل  
 معرفت بیع و شرا و ملام گویند انتهى کلامه • و در کشف اللغات میگوید فقر نزد سالکان عبارت از فنا فی الله است  
 و آنچه فرموده اند که الفقر سواد الوجه فی الدارين عبارت از آنست که سالک بالکلیه فانی فی الله میشود



بحيئتي كه اورا در ظاهر و باطن دنيا و آخرت را وجود نماند و بعدم اصلي و ذاتي راجع گردد و آنرا فقر حقيقي گویند و ازین جهت فرموده اند ثم الفقير فهو الله زیراكه این مقام اطلاق ذات حق است و اینجا غیر اعتباری و گنجایشی ندارد و این سواد الوجه سواد اعظم است زیراكه سواد اعظم آنست كه هرچه خواهند درو باشد و هرچه در تمامه موجودات مفصل است درین مرتبه بطریق اجمال است كالشجر فی النواة انتهى كلامه • و در لطائف اللغات میگوید فقر بطور صریحه مترادف عشق است و فرق در میان فقر و تصوف در لفظ تصوف گذشت و اما الفقهاء فاختلفوا فی تفسیره فقيل الفقير من له مال ما دون النصاب اي غير ما يبلغ نصابا اي قدر ما تاتي درهم او قيمتها فصاعدا فاضلا عن حاجته الاصلية سواء كان ناميا اوليا و هو الصحيح والصحة و الاكتساب لا يمنعان من دفع الصدقة اليه كما في الاختيار و المسكين من لا شئ له من المال وعنه اي عن البخيفة رحمه الله تعالى ان الفقير من يسأل و المسكين من لا يسأل و هو قول الشافعي رحمه الله عليه أيضا و في الكافي ان الفقير هو الذي لا يسأل لانه يجد ما يكفيه لي الحال و المسكين هو الذي يسأل لانه لا يجد شيئا كذا روي عن البخيفة رحمه الله أيضا وهو اصح و المذهب ان المسكين اسوء حالا من الفقير و عليه عامة السلف - و قيل الفقير الرمن المحتاج و المسكين الصحيح المحتاج كما في الزهدي - و قيل الفقير من له ادنى شئ و المسكين من لا شئ له - و قيل الفقير من كان له و لعيله قوت يوم او قدر على الكسب لهما و المسكين من ليس له شئ و لم يقدر على الكسب كما في المضمرات - و قيل الفقير و الممسكين كلاهما بمعنى واحد كما في الفظم و غائدة الاختلاف تظهر في الوقف و الوصية هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في بيان مصرف الزكوة و منهما في باب الجزية اختلف الفقهاء في حد الغني و الفقير و المتوسط في مسألة اخذ الجزية فقال عيسى بن ابان ان الفقير هو الذي يعيش بكسب يده في كل يوم و المتوسط من يحتاج الى الكسب في بعض الاوقات و الغني من لا يحتاج اليه اصلا - و قيل الفقير المحترف و المتوسط من له مال و يعمل بنفسه و الغني من له مال يعمل باعوانه - و قيل الفقير من له اقل من مايتى درهم و المتوسط من له الزائد عليه الى اربع مائة و الغني من له الزائد عليها - و قيل الفقير المكتسب و المتوسط من له نصاب و الغني من له عشرة آلاف درهم - و قيل الفقير من له اقل من النصاب و المتوسط من له الزائد عليه الى عشرة آلاف و الغني من له الزائد عليها كما في النظم و الصحيح في معرفة هولاء عرف كل بلد هو فيه فمن عدة الناس فقيرا او متوسطا او غنيا في تلك البلدة فهو كذلك و هو المختار كما في الاختيار و ههنا اقوال اخر ذكرت في البرجندي •

**الفكر** بالكسر و سكون الكاف عند المتقدمين من المنطقيين يطلق على ثلثة معان الاول حركة النفس في المعقولات بواحدة القوة المتصرفه اي حركة كاذت اي سواد كاذت بطلب او بغيره و سواد كاذت من المطالب او اليها فخرج بقيد الحركة الحدس لانه الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة لا تدريجا

والمراد بالمعقولات ما ليست محسوسة و ان كانت من الموهومات فخرج التحليل لانه حركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرفه و تلك القوة واحدة لكن تسمى باعتبار الاول متفكرة و باعتبار الثاني ابي باعتبار حركة النفس بواسطتها في المحسوسات تسمى متخيلة هذا هو المشهور و الاول ان يزداد قيد القصد لان حركة النفس فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا و لا شك ان النفس تلاحظ المعقولات في ضمن تلك الحركة فقول الفكر هو تلك الحركة و النظر هو الملاحظة اللتي في ضمنها و قيل لتلازمهما ان الفكر و النظر مترادفان و الثاني حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المشعور بوجه ما مستغرقة فيها طالبة لمباديه المودية اليه ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطلوب اعني مجموع الحركتين و هذا هو الفكر الذي يترتب عليه العلوم الكسبية و يحتاج في تحصيل جزئية المادية و الصورية جميعا الى المنطق و يجيى تحقيق ذلك في لفظ النظر في فصل الرأء المهمة من باب الفون و يرادفه النظر في المشهور بناء على التلازم المذكور و قيل هو هاتان الحركتان و النظر هو ملاحظة المعقولات في ضمنها و هذا المعنى اخص من الاول كما لا يخفى و الذلث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين اى الحركة من المطلوب الى المبادي وحدها من غير ان توجد الحركة الثانية معها و ان كانت هى المقصودة منها و هذا هو الفكر الذي يقابله الحدس تقابلا يشبه تقابل الصاعدة و الهابطة اذ الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة يقابله عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادي و ان كان تدريجا لكن شارح المطالع جعل الحدس بازاء مجموع الحركتين فانه لا يجامعه في شئى معين اصلا و يجامع الحركة الاولى كما اذا حركت في المعقولات فاطلع على مباد مترتبة فانتقل منها الى المطالب دفعة و ايضا الحدس عدم الحركة في مسافة فلا يقابل الحركة في مسافة اخرى و التحقيق ان الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكر باي معنى كان اذ قد اعتبر في مفهومه الحركة و في مفهوم الحدس عدمها و اما بحسب الوجود بالنسبة الى شئى معين فلا يجامع مجموع الحركتين و يجامع الاول و الثالث كما عرفت و لا يذاني ذلك كون عدم الحركة معتبرا في مفهومه لان الحركة التي لا تجامعه ليست جزء من ماهيته و لا شرطا لوجوده ثم ان هذا المعنى اخص من الاول ايضا و اعم من الثاني لعدم اعتبار وجود الحركة الثانية فيه \* و عند المتأخرين هو الترتيب اللازم للحركة الثانية كما هو المشهور و ذكر السيد السند في حاشية العضدي ان الحركة الثانية يطلق عليها الفكر على مذهب المتأخرين انتهى و يرادف الفكر النظر في القول المشهور و قيل الفكر هو الترتيب و النظر ملاحظة المعقولات في ضمنه هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجالية و يجيى توضيح ذلك في لفظ النظر ايضا \* فائدة \* قالوا الفكر هو الذي يعد في خواص الانسان و المراد الاختصاص بالنسبة الى باقى الحيوانات لا مطلقا \* فائدة \* قالوا حركة النفس واقعة في مقواة الكيف لانها حركتها في صور المعقولات التي هي كيفيات و هذا على مذهب القائلين بالشبه و المثال و اما على مذهب من يقول ان العلم بحصول ماهيات الاشياء انفسها فتلك الحركة من قبيل

الحركة في الكيفيات النفسانية لا من الحركات النفسانية \* فأئدة \* الفكر يختلف في الكيف أي السرعة والبطء وفي الكم أي القلة والكثرة والحدس يختلف أيضا في الكم وينتهي إلى القوة القدسية الغنية عن الفكر بالكيفية بيان ذلك أن أول مراتب الإنسان في ادراك ما ليس له حاصل من النظريات درجة التعلم وحينئذ لا فكر له بنفسه بل إنما يفكر المتعلم حين التعلم بمعونة المعلم وفي هذا خلاف السيد السند فان عنده لا فكر للمتعلم ثم يترقى إلى أن يعلم بعض الأشياء بفكره بلا معونة معلم ويتدريج في ذلك أي يترقى درجة درجة في هذه المرتبة إلى أن يصير الكل فكريا أي يصير كلما يمكن أن يحصل له من النظريات فكريا أي بحيث يتقدر على تحصيله بفكره بلا معونة معلم ثم يظهر له بعض الأشياء بالحدس ويتكثر ذلك على التدرج إلى أن يصير الأشياء كلها حدسية وهي مرتبة القوة القدسية ومعناه أنه لو لم يكن بعض الأشياء حاصلة بالفكر فهو يعلمه الآن بالحدس فإن قيل في تاخر هذه المرتبة نظرا أن لا يتوقف صدور الأشياء حدسيا على صيرورة الكل فكريا قلت ليس معنى صيرورة الكل فكريا كون الكل حاصلا بالفكر بل التمكن منه كما عرفت ولا يراد بالتمكن الاستعداد القريب بالنسبة إلى الجميع الذي يحصل بحصول مبادئ الجميع بالفعل ولا الاستعداد البعيد الذي حصل للعقل الهولاني بل الاستعداد القريب ولو بالنسبة إلى البعض والاختفاء في تاخر هذه المرتبة عنه وان كان لا يخلو عن نوع تكلف ثم المراد بالقوة القدسية القوة المنسوبة إلى القدس وهو التذرة هنا عن الرذائل الانسانية والتعلقات انتهى • قال الحكماء هذه القوة القدسية لو وجدت لكان صاحبها نبيا أو حكيما ألهيا فظهر أن الاختلاف في الكيف مختص بالفكر والاختلاف في الكم يعمهما هكذا يستفاد من شرح الطوالع وشرح المطامع وحواشيه في تقسيم العلم إلى الضروري والنظري قال الصوفية الفكر مَحْتَدِ الملائكة سوى اسرافيل وجبرئيل وعزرائيل وميكائيل عليهم السلام من محمد صلى الله عليه وآله وسلم • أعلم أن الدقيفة الفكرية أحد مفاتيح الغيب الذي لا يعلم حقيقتها إلا الله فان مفاتيح الغيب نوعان نوع حقيقي ونوع خلقي فالنوع الحقيقي هو حقيقة الاسماء والصفات والنوع الخلفي هو معرفة تراكيب الجواهر الفرد من الذات اعني ذات الإنسان المقابل بوجوهه وجود الرحمن والفكر أحد تلك الوجوه بل ريب فهو مفتاح من مفاتيح الغيب لكنه أبين ذلك الغور الوضاح الذي يستدل به إلى أخذ هذا المفتاح فتفكر في خلق السموات والأرض لا فبهما فإذا أخذ الإنسان في الترقى إلى صور الفكر وبلغ حد سماء هذا الأمر أنزل الصور الروحانية إلى عالم الاحساس واستخرج الأمور الكتمانبة على غير قياس وخرج إلى السموات وخطب أملاكها على اختلاف اللغات وهذا العروج نوعان فنوع على صراط الرحمن من عرج على هذا الصراط المستقيم إلى أن بلغ من الفكر نقطة مركزة العظیم وجمال في سطح خطه القويم ظفر بالتجلي المصون بالدر المكنون في الكتاب المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون وذلك أهم ادغم بين الكاف والنون مسماة إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وسلم المعراج إلى هذه الدقيفة هي من الشريعة والحقيقة وإما النوع

آخراً. فهو السحر الأحمر المودع في الخيال و التصوير المستور في الحق بحجب الباطل و التزيير هو معراج  
 الضمران و هراط الشيطان الى مستوي الخذلان كسراب ببيعة بحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً  
 فينقلب النور ناراً و الترار بواران اخذ الله يده و اخرجه بلطفه بما ايدته جاز منه الى المعراج الثاني فوجد  
 الله تعالى عنده نعلم ماوى الحق و مأبه و تميز في مقعد الصدق عن الطريق الباطل و من يذهب ذهابه و احكم  
 الامر الالهي نوافه حسابه و ان اهمل انهلك في ذاك الغار و ترك على ذلك الفرار و طفح ناره على ثياب طبائعه  
 فاكلها ثم طلع دخانه الى مشام روحه الاعلى فقتلها فلا يهتدي بعدها الى الصواب و لا يفهم معنى ام الكتاب  
 بل كلما يلقيه اليه من معانى الجمال او من تنوعات الكمال يذهب به الى ضيع الضلال فيخرج به على صورة  
 ما عنده من المحال فلا يمكن ان يرجع الى الحق • اعلم ان الله خلق الفكر المحمدي من نور اسمه الهادي  
 الرشيد و تجلى عليه باسمه المبدى و المعيد ثم نظر اليه بعين الباعث الشهيد فلما حوى الفكر اسرار هذه  
 الاسماء الحسنى و ظهر بين العالم بلباس هذه الصفات العليا خلق الله من فكر محمد صلى الله عليه و آله و سلم  
 ارواح ملائكة السموات و الارض كلهم لحفظ الاسافل و العوالي فلا تزال العوالم محفوظة مادامت بهذه الملائكة  
 ملحوظة فاذا وصل الاجل المعام قبض الله ارواح هذه الملائكة و نقلهم الى عالم الغيب بذلك القبض فالتحق  
 الامر بعضه ببعض و سقطت السموات بما فيها على الارض و انتقل الامر الى الآخرة كما ينتقل الى المعاني  
 امر الالفاظ الظاهرة فانهم كذا في الانسان الكامل • و در كشف اللغات و لطائف اللغات گوید فكر در اصطلاح  
 سالكان رفتن سالك است بسير كشفي از كثرات و تعيذات كه بحقيقت باطل اند يعنى عدم اند بسوي  
 حق يعنى بجانب وحدت وجود مطلق كه حق حقيقي است و اين رفتن عبارت از وصول سالك است  
 بمقام فنا في الله و محو متلاشي كشتن ذات كائذات در اشعة نور وحدت ذات انتهى كالتقطرة في اليم •

**الفور بالفتح** و هكون الواو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا لبث فيها  
 كما في المغرب و قال ابن الاثير فور كل شئ اوله و شريعة تعجيل الفعل في اول اوقات امكانه كذا في  
 جامع الرموز في كتاب الحج •

**فصل السين المهملة • الفراسة بالكسر لغة دانائي بنشان و نظر و تفرس دانستن بعلامت كذا في  
 الصراح • و عند اهل السلوك اطلاع مكاشفة اليقين. و معاينة السر. و قيل الفراسة اطلاع الله على القلب و يطالع  
 القلب الغيوب بنور اطلاع الله و ذلك نور قلب المؤمن الذي قال في حقه النبي عليه الصلوة و السلام المؤمن  
 ينظر بنور الله كذا في خلاصة السلوك • وفي بحر الجواهر الفراسة بالكسر لغة اسم من التفرس يعنى زيركي  
 و آن ناكاه رسيدن فهم امت باسر غير محسوس • و قيل الفراسة هي الاستدلال بالامور الظاهرة على  
 الامور الخفية في الحديد اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله انتهى فعلم الفراسة المعدد في فروع  
 الطبيعي علم بقوانين يعرف بها الامور الخفية بالنظر في الامور الظاهرة و موضوعه العلامات و الامور الظاهرة**

في بدن الانسان على ما لا يخفى •

**فارس العرب** نزد بلغا آنست كه الفاظ عربي را برسم مترجمان بي خاطر پارسي تركيب كرده  
تمه هر مقدمه كلامي بتركيب عربي تمام گرداند و اين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوي  
است و در اعجاز خسروي مي فرمايد كه بصيار كوشيده آمده است كه نهايت مقدمات بي ترتيب  
تمام شود ممكن نشد مثلش اين رقعہ بحضرت عاليه كبير كريم عادل مجاهد مقسط غازي عز الدولة  
و ادين عضد الاسلام و المسلمين زاد الله نصفته مخلص قديم حميد قريشي مبلغ خدمات و افرة و اديعه  
متواتره بالغما ما بلغ و تمني تقبيل ركاب دوايت كان فوق البيان و الرقم و بفضل باري عمت نعاوۀ امور  
مقارن انتظام و احوال احباء بخير متصل و اعزۀ بضمان سلامت •

**فصل الشين المعجمة • الفراش** بالكسر و الراء المهملة في اللغة جامه خواب و زوجه راهم  
گویند بکذايت و بمعنی زوجیت هم آمده چنانکه گویند فراش الحره يثبت بالفكاح كذا في كثر اللغات •  
و عرفه الفقهاء بكون المرأة متعينة لثبوت نسب ماتاتي به من الولد و هو قوي و ضعيف فالفراش القوي هو  
فراش المنكوحه و الضعيف هو فراش ام الولد بسبب ان وادها و ان ثبت نسبها من المولى بلا دعوتها لكنه  
ينتفي نسبه بمجرد نفى المولى بخلاف المنكوحه حيث لا ينتفي نسب وادها من الزوج الا باللعان فالامة  
ليست بفراش لمولها لعدم صدق حد الفراش عليها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبها من غير دعوة  
المولى فظهر ان ليس الفراش ثلثة حيث قالوا الفراش ثلثة قوي و هي المنكوحه فلا ينتفي ولدها الا  
باللعان و متوسط و هو فراش ام الولد فيثبت نسب ولدها من غير دعوة و ينتفي بمجرد النفي و ضعيف  
لا يثبت نسب الوالد منه الا بدعوة و هو فراش الامة التي لم تثبت لها امومية الوالد انتهى ما قالوا  
و عرف الفراش ايضا بكون المرأة مقصودا من وطئها الولد ظاهرا كما في ام الولد فانه اذا اعترف به ظهر  
قصده الى ذلك او رضاء شرعيا كالمكوحه و ان لم يقصد الولد يثبت نسب ما تأتي به و التعسريقان  
متقاربان هكذا يستفاد من فتح القدير مما ذكره في باب الاستيلاء في مسئلة لا يثبت نسب ولد الامة  
الا ان يعترف به المولى فان جاءت بعد ذلك بولد يثبت نسبها بغير اقرار و مما ذكره في فصل المحرمات من  
كتاب النكاح في مسئلة ان زوج ام وادها و هي حامل منه فالنكاح باطل •

**فصل الصاد المعجمة • الفرض** بالفتح و سكون الراء المهملة في اللغة التقدير و القطع و في  
بعض كتب المنطق انه قد يستعمل الفرض بمعنى التجريزي الحکم بالجواز و بهذا المعنى وقع الفرض  
في تعريف الكلي و في قولهم الجسم جوهر يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه انتهى و بمعنى ملاحظة العقل و تصور  
و التقدير المعتبر في تعريف المتصلة بهذا المعنى و كذا في قولهم الفرض ههنا بمعنى التجريز العقلي  
لا بمعنى التقدير و هذا المعنى اعم مطلقا من المعنى السابق و هو التجريز العقلي ان للعقل ان يفرض

المستحبات و الممتنعات اي يلاحظها و يتصورها هكذا يستفاد مما ذكره المولى عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزى في حاشية الخيالي قال الحكماء الفرض على نوعين احدهما ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي لتلك الدائرة العظيمة و ثانيهما ما يسمى فرضا اختراعيا و هو التعمل و اختراع ما ليس بموجود في الشيء بالقوة اصلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانتزاعي مطابق للواقع و في الاختراعي مخالف له بالاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشافعي يقول هو و الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناه ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله • و الحنفية يفرقون بينهما بالقطع في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الوتر فرض و الحج واجب • و في كشف البرذوي اختلفت العبارات في هذه فقيل الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر مانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب • وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه • وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه و يرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت و ترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلاثة انها تشمل القطعي و الظني فلا بد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي و استحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احترز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احترز بقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بتارك مطلقا بقوله من غير عذر من المسافرين و المريض اذا ترك الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بعذر و اذا بدل لفظ التطمي بالظني فهو حد الواجب انتهى • اعلم انهم قالوا جاحد الفرض كافر دون جاحد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفاوت مفهوميهما بحسب اللغة و لا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب و ما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول ماؤلا فاسق دون الثاني كما عرفت وانما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله و يذم تاركه شرعا ثبتت بدليل قطعي او ظني ولا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل اللفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افراده و الحنفية يخصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى و يجعلونه امما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح و حاشية العسدي • وهذا هو الفرض القطعي والاعتقادي قال في الدرر في اول كتاب الطهارة الفرض حكم لازم بدليل قطعي وقد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر الممتذكر له و الاول يسمى فرضا اعتقاديا و الثاني يسمى فرضا عمليا انتهى و في البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي • وقد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفواته و هو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي ويفوت الجواز بفواته كغسل الفم والانف في الغسل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى و في جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبتت بمحكم الكتاب و متواتر السنة و يسمى بالفرض القطعي و يقال له الواجب و على ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر و الذنب و الخبث المشهور و يسمى بالظني و هو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني و ما هو دون الفرض و فوق السنة كالفاتحة في القراءة و يسمى بالواجب • وقيل الفرض حكم ثبتت بدليل لا شبهة فيه و فيه انه لا يشتمل بعضا من الظني و يدخل فيه بعض من المنذور و المباح على راي الا ترى الى قوله تعالى و افعلوا الخير و كلوا و اشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني كما هو راي الشافعي فان الحنفية وان خصوا الواجب بالظني لكنهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى الاعم ايضا قال في التلويح و قد يطلق الواجب عند الحنفية على الاعم ايضا وهو يقع على ما هو فرض علما و عملا كصلوة الفجر و على ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكرة صحة الفجر كذا ذكر العشاء و على ظني هو دون الفرض في العمل و فوق السنة كتعمين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى و قال الجليلي في حاشيته الواجب بمعنى اللازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه و فرضا عمليا ايضا و وجه التسمية بهما ظاهر اعلم انه يقال هذا فرض عين و ذلك فرض كفاية و يجيب بيانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

**الفرائض هي جمع فريضة و يطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية و قد سبق في المقدمة •**

**اصحاب الفرائض و اصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهم مقدر في**

الكتاب او السنة او الجماع كذا في الشريفى وغيره •

**الافتراض** هو عند المذتقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا وهو فرض ذات الموضوع شيئاً معيناً وحمل وصفى الموضوع والحمول عليه ليحصل مفهوم العكس وانما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية والحقيقية فالفرض ههنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق وحمل وصف الموضوع يكون بالاحباب وحمل وصف المحمول كما هو فى الاصل ايجاباً او سلبياً ليحصل العكس اى بان يترتب من تيدك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما فى بيان عكس الادرام فى الخاصتين والافتراض لا يجربى الا فى الموحدات والسوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا فى شرح الشمسية وحاشيته لموتنا عبد الحكيم •

**الفيض** بالفتح فى اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضاً وفيضوه اذا كثر حتى مال عن جانب الوادى فالفيض ماء زاد على موضعه فمال عن جوانبه ثم نقل الفيض الى الوهاب بطريق الامتعاراة التبعية بتشبيهه هبة الوهاب بكثرة الماء فى كونهما سبباً للتجاوز الى الغير او نقل اولاً الى المواهب بتلك الطريقة ايضاً اى بتشبيهه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة الزانعة فى الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق اَمْجَاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل فى كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقة ثم يشتق منه الفيض فالنقل على الاول بغير واسطة وعلى الثانى بواسطة الفيض فى اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائماً لا لغرض ولا لغرض وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود فلو وهب انسان شيئاً لا لغرض وعوض لا تسمى تلك الهبة فيضاً اصطلاحاً ولا يسمى ذلك الانسان فيضاً ويطلق ايضاً على دوام ذاك الفعل واتصاله والفيض فى قواهم المبدأ الفيض على المعنى الاول بمعنى النسبة اى ذوالفيض وعلى المعنى الثانى على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازاً وههنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشى شرح المطالع فى الخطبة وقال الصوفية الفيض عبارة عما يفيد التجلى الالهى فان ذاك التجلى هيولانى الوصف وانما يتعين ويتيد بحسب المتجلي فان كان المتجلي له عيذا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلى بالنسبة اليه تجلياً وجودياً يفيد الوجود وان كان المتجلي له موجوداً خارجياً كالصورة المسواة يكون التجلى بالنسبة اليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحيرة ونحوها والفيض الالقدس عن التجلى الحبي الذاتى الموجب لوجود الالهى واستعداداتها فى الحضرة العلمية والفيض المقدس عن التجلى الوجودى الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات فى الخارج كذا فى شرح الفصوص للمولوي الجامي فى الفص الاول ودر كشف اللغات كويد فيض اقدس آنرا كويند كه منزرة باشد از شوائب كثرت اسمائى و نقائص حقائق امكانى پس بدانكه فيض اقدس عبارت از تجلى حسب ذاتى كه موجب است مر وجود اشياراً واستعدادات آنرا در حضرت



علمي پس در حضرت عیسی و قیل فیض اندس فیض حق تعالی که واسطه روح اعظم بود و بدین فیض شئون ذاتیه و اعیان ثابتہ گشتند و فیض مقدس عبارتست از تجلیات اسمائی که موجب است مر ظهور چیز برا که تقاضا کرده است استعدادات آنرا در خارج وجود و قیل فیض مقدس فیض حق تعالی که واسطه روح اعظم بود و بدین فیض وجود جمیع ارواح و نفوس پیدا شد انتہی کلامه •

**المستفيض** هو عدد بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما وقد سبق في فصل

الراء المهملة من باب الشين المعجمة •

**المفاوضة** هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة ويقال لها شركة مفارضة بالتوصيف

و شركة المفارضة بالإضافة هي شركة متساويين مالا وحرية ودينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من

اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تعقد بين صبيين ما ذننين او صبي مذنون و بالغ و المال يعم

التقدين و غيرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد

التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين از من جنس و نوع كالكسور مع الصحاح

فيشترط التساوي في العيمة و المراد بأحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بين حر و مكاتب و بين

مكاتبين و قولنا ديننا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي

لايين مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابي المكارم و يقابل المفارضة المعان •

**المفوضة** هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استعمل في عرف الشرع في المرأة التي

نكحت نفسها بلا مهر او على ان لامهر لها او اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لا مهر

لها فزوجها فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الواي فوجها اي زوجها بلا مهر او على ان لا مهر لها

و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص

و قد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و فوض اليه خلق الدنيا فهو

الخلق لها و قيل فوض ذلك الى علي كذا في شرح المواقف •

**فصل العين • الفرع** بالفتح و سكون الراء لغة الغصن و شرعا هو المقيس و المقيس عليه هو الاصل

و يجيء في فصل السين المهملة من باب القاف •

**التفريع** هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشمر

بالتفريع و التعقيب كقوله • شعر • احلامكم لستام الجهل شادية • كما دامكم تشفي من الكلب • نزع على

وصفهم بشفاء احلامهم بستام الجهل لشقاء دمائمهم من داء الكلب كذا في المطول وله معنى آخر ايضا يجيء

في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

**فصل الغين • الاستفراغ** بالراء المهملة عند الاطباء هو انتفاص المواد من البدن و الاستفراغ

المستحبات و الممتنعات اي يلاحظها و يتصورها هكذا يستفاد مما ذكره المولى عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزئ في حاشية الخيالي قال الحكماء الفرض على نوعين احدهما ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي اتلك الدائرة العظيمة و ثانيهما ما يسمى فرضا اختراعيا و هو العمل و اختراع ما ليس بموجود في الشيء بالقوة اصلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة بالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانتزاعي مطابق للواقع و في الاختراعي مخالف له فلاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشامعي يقول هو و الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناه ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله • و الحنفية يفرقون بينهما بالقطع في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الوتر فرض و الحج واجب • و في كشف البزدي اختلفت العبارات في حدة فقيل الفرض ما يعاتب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب • وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه • وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه و يرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت و ترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلاثة انها تشتمل للقطعي و الظني فلا بد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبتت بدليل قطعي و استحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبتت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احتترز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احتترز بقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بترك مطلقا و بقوله من غير عذر من المسافرين و المريض اذا تركا الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بعذر و اذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب انتهى • اعلم انهم قالوا جاهد الفرض كافر دون جاهد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشامعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفارقت مفهوميهما بحسب اللغة و لا في تفارقت ما ثبتت بدليل قطعي كحكم الكتاب و ما ثبتت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاهد الاول

كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول ما ولا فاسق دون الثاني كما عرضت وانما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله و يذم تاركه شرعا ثبت بدليل قطعي او ظني ولا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل اللفظين احما لمعنى واحد يتفاوت افرادة و الحنفية يخصصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى و يجعلونه احما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح و حاشية العضدي • وهذا هو الفرض القطعي والاعتقادي قال في الدرر في اهل كتاب الطهارة الفرض حكم لازم بدليل قطعي وقد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر للمتذكر له و الاول يسمى فرضا اعتقاديا والثاني يسمى فرضا عمليا انتهى وفي البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي • وقد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفواته وهو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي ويفوت الجواز بفواته كغسل الغم والانف في الغسل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى وفي جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبت بحكم الكتاب ومتواتر السنة و يسمى بالفرض القطعي ويقال له الواجب وعلى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر و الدص و الخبير المشهور و يسمى بالظني وهو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني و ما هو دون الفرض و فوق السنة كالفاتحة في القراءة و يسمى بالواجب • وقيل الفرض حكم ثبت بدليل لا شبهة فيه و فيه انه لا يشتمل بعضا من الظنى و يدخل فيه بعض من المندوب و المباح على راي الا ترى الى قوله تعالى و انعلوا الخبير و كلوا و اشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني كما هو راي الشافعي فان الحنفية و ان خصوا الواجب بالظني لكنهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى الاعم ايضا قال في التلويح و قد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى الاعم وهو يقع على ما هو فرض علما و عملا كصلوة الفجر و على ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكرة صحة الفجر كتذكر العشاء و على ظني هو دون الفرض في العمل و فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى وقال الحلبي في حاشيته الواجب بمعنى اللازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه و فرضا عمليا ايضا و وجه التسمية بهما ظاهر اعلم انه يقال هذا فرض عين و ذلك فرض كفاية و يجيب بيانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

**الفرائض** هي جمع فريضة و يطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية و قد سبق في المقدمة •

**اصحاب الفرائض** و اصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهم مقدرة في

الكتاب او السنة او الجماع كذا في الشريفى وغيره •

الافتراض هو عند المنطقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا وهو فرض ذات الموضوع شيئا معينا وحمل وصفي الموضوع والمحمول عليه ليحصل مفهوم العكس وانما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية والحقيقية فانفرض ههنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق وحمل وصف الموضوع يكون بالاحتجاب وحمل وصف المحمول كما هو في الاصل ايجابا او سلبا ليحصل العكس اي بان يترتب من تيدك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما في بيان عكس الالوام في الخاصتين والافتراض لا يجري الا في الموجبات والسوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية وحاشيته لموتاعبد الحكيم •

الفيض بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضا وفيدموضة اذا كثر حتى مال عن جانب الوادي فالفيض ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه ثم نقل الفيض الى الوهاب بطريق الامتعاراة التدمية بتشبيهه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونهما سببا للتجاوز الى انغير او نقل اول الى المواهب بتلك الطريقة ايضا اي بتشبيهه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة الذائعة في الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقة ثم يشتق منه الفيض بالنقل على الاول بغير واسطة و على الثاني بواسطة والفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لغرض ولا لغرض ذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع ادوام الوجود فلو وهب انسان شيئا لا لغرض و عوض لا تسمى تلك الهبة فيضا اصطلاحا ولا يسمى ذلك الانسان فيضا و يطلق ايضا على دوام ذلك الفعل واتصاله والفيض في قوام المبدأ الفيض على المعنى الاول بمعنى النسبة اي ذوالفيض وعلى المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازا وههنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة وقول الصونية الفيض عبارة عما يفيد التجاى الالهى فان ذلك التجلي هيولاني الوصف وانما يتعين وينتد بحسب المتجلي فان كان المتجلي له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجليا وجوديا يفيد الوجود وان كان المتجلي له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحيوة ونحوها والفيض الالهي عن التجلي الحبي الذاتى الموجب لوجود الاشياء استعداداتها في الحضرة العلمية والفيض المقدس عندهم عبارة عن التجلي الوجودى الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الاجامى في الفص الاول و دركشف اللغات گوید فیض اقدس آنرا گویند که مغز باشد از شوائب کثرت اسمائی و نقائص حقائق امکانی پس بدانکه فیض اقدس عبارت از تجلی حسب ذاتی که موجب است مر وجود اشیا را و استعدادات آنرا در حضرت

هتيمي پس در حضرت عيني وقيل فيض اقدس فيض حق تعالى كه واسطه روح اعظم بود و بدین فيض هئونات ذاتیه و اعيان ثابتة گشتند و فيض مقدس عبارتست از تجليات اسمائی كه موجب است مر ظهور چه زیرا كه تقاضا کرده است استعدادات آنرا در خارج وجود وقيل فيض مقدس فيض حق تعالى كه واسطه روح اعظم بود و بدین فيض وجود جميع ارواح و نفوس پیدا شد انتهى كلامه •

المستفيض هو عند بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة •

المفاوضة هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساراة شريعة ويقال لها شركة مفارضة بالتوصيف و شركة المفارضة بالاضافة هي شركة متساويين مالا وحرية ودينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تفرق بين صبيين ما ذرنين او صبي مازن و بالغ و المال يعم الفقدين و غيرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الدين و المراد التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين او من جنس و نوع كالكسور مع الصحاح فيشترط التساوي في القيمة و المراد بالحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بين حر و مكاتب و بين مكاتبين و قولنا دينا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي لابن مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابي المكارم و يقابل المفارضة العنان •

المفوضة هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استعمل في عرف الشرع في المرأة التي نكحت نفسها بلا مهر او على ان لا مهر لها او اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الواي قوضها اي زوجها بلا مهر او على ان لا مهر لها و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص و قد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و نوحا اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها و قيل نوح ذلك الى علي كذا في شرح المواظف •

فصل العين • الفرع بالفتح و سكون الراء لغة الفصن و شرعا هو المقيس و المقيس عليه هو الاصل

و يجيء في فصل السين المهملة من باب القاف •

التفريع هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق اخر على وجه يشعر بالتفريع و التعقيب كقوله • شعر • احلامكم لسقام الجهل شافية • كما دامكم تشفي من الكلب • فرع على وصفهم بشفاء احلامهم بسقام الجهل لشفاء دمائهم من داء الكلب كذا في المطول وله معنى آخر ايضا يجيء في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

فصل الغين • الاستفراغ بالراء المهملة عند الاطباء هو انتقاص المواد من البدن و الاستفراغ

التفويق هو ماخوذ من قولهم برد مفروق للذي على لون وفيه خطوط بيض على الطول وهو عند اهل  
البديع ان يوتى في الكلام بمعان متلائمة وجمل مستوية المقادير او متقاربة المقادير ممن المستوية المقادير قول  
من يصف صحابا • شعر •

تسريل وشيا من خزوز تطرزت • مطارها طرزا من البرق كالتبر

فوهي بلا رقم ونقش بلايد • ودمع بلا عين وضحك بلا نغر

تسريل اي لس السريال والوشى ثوب منقوش و الخزوز جمع خز و تطرزت اي اتخذت الطراز والمطارف  
جمع مطروف وهو رداء من خز مربع له اعلام والطرز جمع طراز وهو علم الثوب و ممن المتقاربة المقادير قول الشاعر  
• شعر • احل وامرر وضرو انفع و لن واخشن ورش و ابرو انتدب للمعاني

اي كن حلوا للاولياء مرا على الاعداء ضارا للمخالف نائعا للموافق ليدنا لمن يلاين خشنا لمن يخاشن  
ورش اي املح حال من يخل حاله و ابر اي افسد حال المفسدين و انتدب اي اجب  
للمعاني واجمعها وهذا ليس صنعة على حدة فان البيت الاول داخل في مراعاة النظير لكونه  
جمعا بين الامور المتناسبة والثاني داخل في الطباق لكونه جمعا بين الامور المتقابلة كذا في المطول  
لكن صاحب الاتقان اعتبره صنعة على حدة وقال التفويق هو اتيان المتكلم بمعان شتى  
من المدح والوصف وغير ذلك من الفنون كل فن في جملة منفصلة عن اختها مع تسارى الجمل  
في الزنة وتكون في الجمل الطويلة والمتوسطة والقصيرة فمن الطويلة قوله تعالى الذي خلقني فهو  
يهدين والذي هو يطعمني ويسقيني واذا مرضت فهو يشفين و من المتوسطة قوله تعالى يولج الليل  
في النهار و يولج النهار في الليل و يخرج الحي من الميت و يخرج الميت من الحي قال ابن ابي الاصبع  
وام بات المركب من القصيرة في القرآن •

**فصل الكاف \* الفذلكة** هي في كلام العلماء يراد بها اجمال ما فصل اول كذ ذكر الخفاجي  
في حاشية البيضاوي ويقال ايضا ان الفذلكة بمعنى مجمل الكلام و خلاصته كما يفهم من كلام المولوي  
عبد الحكيم في حاشية الخيالي وقد يراد بها النتيجة لما سبق من الكلام والتفريع عليه كقوله تعالى فمن اعتدى  
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال مولانا جدي رحمه الله تعالى في حاشية البيضاوي على  
قوله وهو فذلكة التقرير الخ يعني ان فذلكة الحساب كما تنفرع على التفصيل السابق كذلك حكم الاعتداء  
متفرع على قوله تعالى و الحرمات قصاص نتيجة له وليس معناه انه اجمال لما تقدم ان لا تفصيل  
نهما تقدم انتهى و فذلكة الحساب هي مجمل تفاصيله بان يقال بعدها فذلك كذا و من فذلكة الحساب قوله  
تعالى تلك عشرة كاملة بعد قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج و سبعة اذا رجعتن نص عليه في البيضاوي  
وحاشية مولانا عصام الدين فالفذلكة ماخوذة من قولهم فذلك كذا بالبسلة والحمدلة و الله اعلم •

**الفلك** بفتح الفاء واللام واحد وجمعه الافلاك المصممة بالآباء ايضا عند الحكماء كما تصمى الجواهر  
 بالامهات عندهم كما وقع في العلمي في فصل المعادن وهو عند اهل الهيئة عبارة عن كرة متحركة بالذات  
 على الاستدارة دائما وقد يطلق الفلك على منطقة تلك الكرة مجازا وقد يطلق على ما هو في حكم  
 المنطقة كالفلك الحامل لمركز الحامل فبقولهم بالذات خرجت حركة كرة النار الحاملة بتبعية فلك القمر  
 فانها حركة عرضية ذاتية وانت تعام ان حركة كرة النار ليست مما اجمع عليه واذا احترز عنها ينبغي  
 ان يحترز بقيد آخر عن كرة الارض المتحركة على الاستدراج على ما ذهب اليه بعضهم من ان الحركة اليومية  
 انما هي مستندة الى الارض وايضا ينبغي ان يخرج الكواكب المتحركة في مكانها حركة وضعية على ما ذهب  
 اليه بعض الحكماء من انه لا ماكن في الفلكيات ويرد على هذا التعريف الممثلات عند من يقول انها متحركة  
 بتبعية الفلك الثامن وممثل الشمس عند بطليموس فانها ليست متحركة الا بتبعية الفلك الاعظم ويشكل  
 ايضا بالتميمات فانها لا تسمى افلاكا عند الاكثريين واعتذر البعض بانها ليست بكرات حقيقة لان الكرات الحقيقية  
 ما تكون متشابهة الثخن وبعضها بانها ليست متحركة بالذات بل المتحرك بالذات مجموع الممثل ويرد  
 على الاول التدوير فانها ليست متشابهة الثخن مع انها تسمى افلاكا وعلى الثاني انه لم ينقل عن احد  
 ان حركة جزء الجسم حركة عرضية مع ان حركة الكل ذاتية والحق ان يقال ان الفلك كرة مستقلة  
 لا تقبل الخرق والانارة فيخرج المتميمات لانها ليست كرات مستقلة بخلاف التدوير وقولهم دائما  
 احتراز عن الكرة الصناعية المتحركة على الاستدارة بالقسر فانها لا يمكن ان تكون دائمة الا ان قيد الاستدارة  
 مغن من هذا القيد لان الحركات المستقيمة تستحيل ان تكون دائمة كما تقرر في موضعه وما ذكره بعضهم  
 من ان الفلك جسم كروي لا يقبل الخرق والانارة شامل للمتميمات ايضا وكذا ما وقع في التذكرة من ان  
 الفلك جسم كروي يحيطه سطحان متوازيان وربما لا يعتبر السطح المقعر كما في التدوير شامل لها اذ يمكن  
 ان لا تعتبر مقعرات المتميمات ايضا وباجملة لا فرق بين المتمم والتدوير فاطلاق الفلك على احدهما دون  
 الآخر تحكم ويمكن ان يقال ان كل واحد من الافلاك تعلقت به نفس على المذهب الصحيح ولا شك  
 انه تعلقت بالتدوير نفس غير ما تعلقت بالخارج وغير ما تعلقت بالممثل ولم يتعلق بالمتمم نفس  
 على حدة بل ما تعلقت به هو مجموع الممثل والمتمم جزء له فلذلك لم يطلق اسم الفلك عليه ومن لم يشترط  
 في الفلك تعلق النفس به كصاحب المجسطي امكن له ان يطلق اسم الفلك على المتمم واما ما قال شارح  
 التذكرة من ان الاكثريين لا يسمون المتميمات كرات فوجهه غير ظاهر هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشية  
 السفيمني وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة الميمنية الفلك جرم كروي الشكل غير قابل الكون والفضاء  
 و يحيط بما فيه من عالم الكون والفضاء وعلى راي الاسلاميين عبارة عن جرم كروي الشكل يحيط بالمعاصر انتهى  
 اعلم ان الافلاك على نوعين كلية وجزئية فالكلية هي التي ليست اجزاء لان ذلك اخطر والجزئية ما كانت اجزاء

لذلك \* آخر كالحوامل و الفلك الكلي مفرد ان لم يكن له جزء هو فلك آخر كالفلك الاعظم و مركب ان كان له جزء هو فلك آخر كالكواكب السيارت \* فائدة \* اطلاق الفلك على المنطقة من تبديل تسمية الحال باسم المحل و خصوصاً تلك التسمية بالمناطق دون باقي الدوائر العظام الحالة في الفلك لانها وجدت باعتبار المتحرك المعبر في مفهوم الفلك تشبيهاً بفلكة المغزل كذا قالوا قال عبد العلى البرجندي في شرح التذكرة و الاظهر ان يقال ان المهندسين لما اكتفوا في بيان هيئة الافلاك بمناطق تلك الاملاك اذ هي كابية لا يراى البراهين سموها افلاكاً لقيامها مقامها يورده انهم يسمون الدائرة الحادثة من حركة مركز حامل عطارد حول مركز المدير فلما مع انها ليست بحالة في فلك لانهم يقيمونها مقام المدير في ايراد البراهين \* فائدة \* قال الحكماء الفلك جسم كروي بسيط لا يقبل الخرق و الالتيام و لا الكون و الفساد متحرك بالاستدارة دائماً ان ليس فيه مبدأ ميل مستقيم و ليس برطب و لا يابس و لا قبل الاشكال بسهولة او بقسر فيكون قابلاً للخرق و الالتيام هذا خلف و لا حار و لا بارد و الا لكان خفيفاً او ثقيلاً فيكون فيه ميل صاعد اوهابط هذا خلف و حركته ارادية و له نفس مجردة عن المادة تحركه و المحرك القريب له قوة جسمانية مسماة بالنفس المنطبعة و الفلك الاعظم هو المحدد للجهات و توضيح هذه الامور يطلب من شرح المواقف مع الرد عليها اعلم ان الافلاك الكلية تسعة الفلك الاعظم و ملك البروج و الاملاك السبعة للسيارات و الاملاك الجزئية ستة عشر ستة منها تداوير و ثمانية خارجة المراكز لان للعطارد فلكين خارجي المركز و اثنان آخران يسميان بالجوزهر و المائل \* فالفلك الاعظم جسم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم اذ لا عالم عندهم الا ما يحيط به سطح ذلك الفلك فاحد سطحيه محدب و هو السطح المحيط به من خارج و هو لا يماس شيئاً لانه محيط لسائر الاجسام و به يتناهى العالم الجسماني فلا يكون وراءه خلاء و لا ملاء و آخر سطحيه مقعر و هو السطح المحيط به من داخل و هو يماس محدب فلك البروج و يقال له ايضا الفلك الاطلس لانه غير مكوكب عندهم و لذا يسمى ايضا بالفلك الغير المكوكب و يقال له ايضا ملك الاملاك و ملك الكل و كرة الكل و الفلك الاعلى و الفلك الاقصى و الفلك التاسع و فلك معدل النهار و محدد الجهات و منتهى الاشارات و سماه السموات و وجه التسمية بهذه الاسماء ظاهر و قد يسمى بفلك البروج ايضا كما صرح به عبد العلى البرجندي في فصل اختلاف المناظر في شرح التذكرة و يقال لمركزه مركز الكل الى غير ذلك و لعقله عقل الكل و لنفسه نفس الكل و لحركته حركة الكل و الحركة الاولى و لمنطقته معدل النهار و الفلك المستقيم و لقطبيه قطب العالم و هذا الفلك هو المسمى في لسان الشرع بالعرش المجيد و حركته شرقية حريفة بها تتم دورته في اقل من يوم و ليلة بمقدار مطالع ما قطعته الشمس بحركتها الخاصة و يلزم من حركته حركة سائر الافلاك و ما فيها فان نفس الحركة وصلت في القوة الى ان تقوى في تحريك ما في ضمنه نهى المحركة لها بالذات و لما فيها بالعرض \* و فلك البروج جسم كروي مركزه مركز العالم يحيط به سطحان متوازيان مقعروهما يماس محدب



فلك زحل و محدهما يماس مقعر الفلك الاعظم و يسمى بفلك الثوابت ايضا لان جميع الثوابت مركوزة فيه و بصماء الروية و اقليم الروية لكثرة الكواكب المرئية فيه كما في شرح بيصت باب في الباب الرابع منه و الفلك الموكب و الفلك المصور كما في شرح التذكرة و يسمى في لسان الشرع بالكرومي و هو كرة واحدة على الاصح اذ لا حاجة في الثوابت الى اكثر من كرة واحدة و ان جاز كونها على كرات متعددة و لذا ذهب البعض الى ان اكل من الثوابت فلكا خاصا و ذلك بان تكون تلك الافلاك فوق فلك زحل محيط بعضها ببعض متوائمة المراكز متسائمة الاقطاب متوائمة المناطق متوائمة الحركات قدرا و جهة او يكون بعضها فوقه و بعضها بدن الافلاك العلوية او تحت فلك القمر و قيل ان لكل منها تدوير و حركات الجميع متوائمة القدر و الجهة مناطقها في سطوح مدارات عرضية و يكون لفلك الثوابت حركة خاصة زئدة على حركات التدوير و لذلك لا يقع الرجوع و يقع البطوء في النصف الذي يكون جهة حركته مخالفة لجهة حركة فلك الثوابت و على هذا يحتمل ان يكون اختلاف مفادير حركات الثوابت على ما وجد بالارصاد المختلفة من هذه الجهة حتى ام يدركها اكثر المتقدمين و اعتقدوا الامالك ثمانية و اسندوا الحركة اليومية الكرة الثوابت و ابرخس باغ في الرصد فاطلع على ان لها حركة ما لكذ لم يدرك مقدارها و بين صاحب المجسطي انها تتحرك في كل مائة سنة شمسية درجة واحدة مقتم دورته في ست و ثلثين الف سنة و المتأخرون اختلفوا في ذلك ما كثرهم على انها تقطع في ست و ستين سنة شمسية و قيل قمرية و قبل في سبعين سنة و حركة فلك الثوابت غربية على منطقتة يسمى فلك البروج ايضا تسمية للحال باسم المحل و تسمى منطقة البروج و منطقة اوصاط البروج لمروها هناك و على قطبين غير قطبي العالم يسميان بقطبي البروج و يانزم من اختلاف الاقطاب مع تحاد المركزين ان تقاطع منطقة البروج معدل النهار على نقطتين متقابلتين اذا توهم منطقة البروج في سطح الفلك الاعلى و اما املاك السبع السيارة و يسمى كل منها كرة الموكب و الفلك الكلي له فلك زحل جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مقعروهما يماس محده فلك المشتري و محدهما يماس مقعر فلك البروج و هكذا الى ذلك القمر بل الى الارض يعني ان مقعر ملك المشتري يماس محده فلك المريخ و مقعر ملك المريخ يماس محده فلك الشمس و مقعر فلك الشمس يماس محده فلك الزهرة و مقعر فلك الزهرة يماس محده فلك عطارد و مقعر فلك عطارد يماس محده فلك الجوزهر و مقعر فلك الجوزهر يماس محده المائل و مقعر المائل يماس محده كرة النار و مقعر كرة النار يماس محده كرة الهواء و مقعر كرة الهواء يماس مجموع كرة الماء و الارض و مقعر بعض كرة الماء يماس بعض سطح الارض و اما الافلاك الجزئية فنقول فلك الشمس جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و منطقتة و قطبها في سطح منطقة البروج و قطبيه و لذا سمي بالفلك الممثل ايضا و في داخل هذا الفلك بين سطحيه المتوازيين لا في جوفه فلك اخر جزئي يسمى بالخارج المركز و بفلك الارج ايضا و هو جرم كروي شامل لاربعين سطح

به سطحان متوازيان مركزهما خارج عن مركز العالم محدب سطحيه يماس لمحدب سطحي الفلك الاول المسمى بالممثل على نقطة مشتركة بين منطقتيهما وتسمى هذه النقطة بالارج و مقعر سطحيه يماس مقعر سطحي الاول على نقطة مشتركة بينهما مقابلة لارج وتسمى بالخصيضة فبالضرورة يصير الفلك الاول كرتين غير متوازيتين مطوحا بل مختلفتي النخن احدهما حاوية للخارج المركز و الاخرى محبوبة له و الحاصل ان بعد افراز الفلك الخارج المركز من الاول يبقى من جرم الاول جسمان يحيط بكل منهما سطحان مستديران مختلفا النخن غاظا و رقة مرقة الحاوية منهما مما يلي الارج و غلظها مما يلي الخصيضة و رقة المحبوبة مما يلي الخصيضة و غلظها مما يلي الارج و تسمى كلواحدة من هاتين الكرتين متمما اذ بانضمامهما الى خارج المركز يحصل ممثل الشمس و الشمس جرم كروي مصمت مركز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يماسي قطره نخن الخارج المركز و يماس سطحها سطحيه و اما اماكن الكواكب العلوية و الزهرية فهي بعينها كفلك الشمس تشتمل على كل منها على خارج مركز مسمى بالحامل و على متممين الا ان لكل منها فلكا صغيرا غير شامل للارض مسمى بالتدوير و هو مصمت اذ لا حاجة الى مقعرة و مركز و مغرق في جرم الحامل بحيث يماس سطحه سطحي الحامل على رسم الشمس في خارج مركزها و كل من هذه الكواكب جرم كروي مصمت في جرم فلك التدوير مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطح التدوير على نقطة مشتركة بينهما و اما ملكا عطارد و القمر فيشتركان في ان كل واحد منهما مشتمل على ثلاثة املاك شاملة للارض و على ملك تدوير الا ان بينهما فرقا و هو ان فلك عطارد مشتمل على فلك هو الممثل و على فلكين خارجي المركز احدهما وهو الخارجي للخارج الاخر لكون الآخر في نخنه و يسمى المدير لادارته مركز الحامل الذي هو الخارج الآخر و هو فيما بين سطحي الممثل لا في جوفه بحيث يماس محدبه محدب الممثل على نقطة مشتركة بينهما وهي الارج و مقعرة يماس مقعر الممثل على نقطة مشتركة بينهما مقابلة له وهي الخصيضة و الثاني وهو المحوي و الحامل للتدوير و هو في داخل نخن المدير على الرسم المذكور اي كدخول الخارج الاول في الممثل و ملك التدوير في نخن الحامل و الوركب في التدوير على الرسم المذكور و يلزم مما ذكر من ان فلك عطارد مشتمل على ممثل و خارجين ان يكون لعطارد اوجان لهدما وهو النقطة المشتركة بين محدبي الممثل و المدير و يسمى الارج الممثلة و اوج المدير و الثاني وهو النقطة المشتركة بين محدبي المدير و الحامل و يسمى الارج المدير و اوج الحامل و كذا يلزم ان يكون له خصيضان احدهما الخصيضة الممثلة و خصيضة المدير و ثانيهما الخصيضة المديرية و خصيضة الحامل و اربع متممات اثنان للمدير من الممثل و آخران للحامل من المدير و اما ملك القمر فيشتمل على فلكين كل واحد منهما جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و على فلك خارج المركز المسمى بالحامل فهذه الثلاثة شاملة للارض و احد الفلكين الاربعين المواقي المركز هو الذي يحيط بالثاني يسمى

بالجوزهران على محيطه نقطة سمى بالجوزهر والثاني وهو المحاط بالاول يسمى بالمائل لكون منطقتيه مائلة من سطح منطقة البرج وهو في جوف الجوزهر لا في تحته والحامل في نفس المائل على الرسم المذكور والتدوير في الحامل والقمر في التدوير على الرسم \*

**فصل اللام \* الفصل** بالفتح وسكون الصاد المهملة هو يطلق على معان منها طائفة من المسائل فصلت اى فرقت وطمعت عما تقدم لغرض و بهذا المعنى ما وقع في بعض شروح هداية النحو من ان الفصل في الاصطلاح قول شارح يختم الكلام الاول ويثبت الثاني وهو يقع في الكلام اما مرفوعا على التجزية او الابتداء وقد يضاف فيقال فصل هذا ويجعل ما بعده خبر مبتدأ وقد يبنى على السكون لعدم التركيب والضابطة انه اذا كانت بعده بي يقرأ مذكورا ولا يصح الوقف عليه حينئذ و اذا لم يكن بعده في السكون ومنها الوقف كما يدل عليه كلام القراء في تعريفهم الوقف الجائز على ما يجيى في فصل الفاء من باب الواو ومنها الزحاف الواح في العروض وقد سبق في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة \* ودر منتخب گوید فصل اسم تغييريست كه در قايمة بيت واقع شود و آن اسقاط يك حرف متحرك يا زيادة است و مانند آن میان بيت جائز نيست و منها ضمير مرفوع منفصل يتوسط بين المبتدأ والخبر قبل دخول العوامل و بعدها و يسميه الكوفيون من النحاة عمادا نحو زيد هو القائم و كان زيد هو القائم وقد سبق في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة ومنها مقابل الوصل فال اهل المعاني الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه اى ترك عطف بعض الجمل على بعض ومن شانه العطف ان لا يقال الفصل في ترك عطف الجملة الحالية على جملة قبلها ان ليس من شان الجمال العطف على ما هي فيد له و اما احتاروا الجملة على الكلام ليشتمل ماله محل من الاعراب ولم يقولوا الوصل عطف جملة على جملة ليشتمل عطف جملتين على جملتين فانه ربما لاتناسب جمل اربع مترتبة بحيث يعطف كل على ما قبلها بل يتناسب الاثنتان الاوليان و الاثنتان الاخيرتان في كل اثنتين اولا ويعطف الاخيرتان على الاوليين لان مجموع الاخيريين يناسب مجموع الاوليين و نظيره في المفردات هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فانه عطف اولا الآخر على الاول و الباطن على الظاهر بجامع التضاد ثم عطف مجموع الظاهر و الباطن على مجموع الاول و الآخر لتناسب بين المجموعين باعتبار اجزائهما وعلى هذا القياس في الفصل والفصل و الوصل لا يختصان بالجمال بل يجريان في المفردات ايضا كما يدل عليه عبارة المفتاح و ان كان هذان التعريفان يفيدان الاختصاص والمراد بالجمال ما فوق الواحد ليشتمل عطف احدى الجملتين على الاخرى و ترك عطفها عليها هذا كله خلاصة ما في الاطول \* ومن الفصل القطع و الاستيناف ومنها زمان من ازمنة السنة فان الاطباء و المنجمين اجمعوا على ان عدد الفصول اربعة ربيع و خريف و صيف و شتاء الا ان الفصول عند الاطباء فير ما عند المنجمين لان نظر

الاطباء في الفصول من حيث التأثير في الابدان بالتمسخين و التبريد و التمجيف و الترطيب و الاعتدال فالربيع عند الاطباء هو الزمان الذي لا يحتاج في البلاد المعتدلة الى زيادة الدثار لدفع البرد و لا الى ما يروج به لدفع الحر و يكون فيه ابتداء نشو النباتات و اخريف زمان تغير الاوراق و درك الثمار و الصيف جميع الازمنة الحارة و الشتاء جميع الازمنة الباردة و الفصول عند المنجمين عبارة عن ازمدة كون الشمس في البلاد المائلة في ربع معين من الفلك مثلا من الحمل الى السرطان هو الربيع و من السرطان الى الميزان هو الصيف و من الميزان الى الجدي هو الخريف و من الجدي الى الحمل هو الشتاء هكذا يستفاد من شرح القانون في فصل الاسباب الضرورية و انما قيد البلاد بالمائة لان في البلاد الواقعة تحت خط الاستواء ثمانية فصول ربيعان و خريفان و صيفان و شتاءان فمن الحمل الى وسط الثور صيف و منه الى اول السرطان خريف و منه الى وسط الاسد شتاء و منه الى اول الميزان ربيع و منه الى وسط العقرب صيف و منه الى اول الجدي خريف و منه الى وسط الدلو شتاء و منه الى اول الحمل ربيع فمقدار كل فصل شهر و نصف هكذا في كتب علم الهيئة ومنها ما هو مصطلح المنطقيين فان له عندهم معنيين فانهم كانوا يستعملونه اولا فيما يتميز به شئ عن شئ ذاتيا كان او عرضيا لازما او مفارقا شخصا او كليا وقد يميز الشئ من غيره في وقت و يميز الغير عنه في وقت آخر كما اذا اختلف حال زيد و عمرو بالقيام و القعود في وقتين و قد يميز الشئ في وقت عن نفسه في وقت آخر بحسب اختلاف حاله فيهما ثم نقلوه الى معنى ثان و هو الكلي الذي يتميز به الشئ في ذاته بيان ذلك ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة في العقل اى تصلح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود و غير محصلة اى لا تطابق تمام ماهية بشئ من تلك الاشياء و اذا اقرن بها الفصل افرزها الى مبرزها و عيضا و نوعها نوعا اى حصلها و كملها و جعلها مطابقة لماهية نوعية و بعد ذلك يلزم تلك الطبيعة المتقومة نوعا ما يلزمها من الموازم الخارجية و يعرض لها ما يعرض لها من العوارض المفارقة و كذا مبدأ الجنس اعنى المادة صالح لان يكون انواعا مختلفة فاذا انضم اليه مبدأ الفصل يحصل نوعا معيننا و استعداد المزم ما يلزمه و لحق ما يلحقه وان النفس الغاطقة مثلا لما اقرنت بالمادة الحيوانية فصار الحيوان ناطقا استعداد لقبول آثار الانسانية و خواصها ولولا اقرن هذه القوة بها لما كان لها هذه الاستعدادات الجزئية المتفرعة عليها و عرف الفصل الشيخ بانه الكلي الذي يحصل على الشئ في جواب اى شئ هو في جوهره كما اذا سئل ان الانسان اى شئ هو في ذاته اى اى حيوان هو في جوهره فالناطق يصلح للجواب عنهما و ذر النفس و الحساس عن الاول فان اى شئ انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشئية او اخص منها و القيد الاخير و هو قولنا في جوهره يخرج الخاصة لانها لا تميز الشئ في جوهره بل في عرضه فالطالب باى شئ ان طلب الذاتى المميز عن مشاركاته فبالقبول في جوابه الفصل و ان طلب العرضى المميز بالخاصة و بالقيد الاول يعني قولنا

في جواب اي شئ يخرج الجنس و النوع و العرض العام لان الجنس و النوع يقالان في جواب ما هو و العرض العام لا يقال في الجواب اصلا و فيه بحث لانه ان اعتبر التمييز من جميع الاغيار يخرج من التعريف الفصل البعيد وان اكتفي بالتمييز عن البعض فالجنس ايضا مميز للشئ من البعض فدخل فيه و الجواب ان المراد من المقول في جواب اي المميز الذي لا يصلح لجواب ما هو و حينئذ يخرج الجنس الا انه يلزم اعتبار العرض العام في جواب اي وهم مصرحون بخلافه و لا مخلص عنه الا بان يقال العرض العام لا يميز شيئا من شئ اصلا من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية \* التقسيم \* الفصل اما قريب او بعيد فليل القريب ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس القريب كالناطق للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الحيوان و البعيد ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس البعيد فقط كالحساس للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الجسم الغامى و قيل القريب ما يميز ماهية عن كل ما يشاركها في الجنس او الوجود و البعيد ما يميزها عن بعض ما يشاركها في الجنس او الوجود يعنى ان الفصل ان يميز ماهية عن المشاركات في الجنس القريب كان قريبا و مميزات جميع المشاركات الجنسية مطلقا و ان يميزها عن مشاركتها في الجنس البعيد كان بعيدا في مرتبته و اما المميز عن المشاركات في الوجود فان يميزها عن جميعها فهو قريب و الا فهو بعيد يتفاوت حاله بحسب كثرة ما يميزها عنه من تلك المشاركات و قلته و قد يقال المميز في الوجود انما هو في الماهية المركبة من امرين متساويين فيميزها عن الكل فلا يتصور فيه بعد و قيل بل لا يعتبر فيه قرب ايضا لعدم وجود ماهية مركبة من امرين متساويين فانه و ما يستدل على بطلانه و تفصيل ذلك يطلب من شرح المطالع و حواشيه و شرح السمسية و حواشيه •

**فصل الخطاب** عذد بعض علماء البيان عمدة عن قولهم اما بعد قولهم الحمد لله و يجيء في لفظ الاقتضاب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • و در منتخب ميكون فصل الخطاب كلامي كه نصيح و روشن باشد و فرق كنده بود ميان حق و باطل و كلمة اما بعد و كلام معجز نظام البيئة على المدعي و اليمين على من انكر •

**الفصل المشترك** هو عند الرياضيين الحمد المشترك و قد سبق في فصل الدال من باب

الحاء المهملتين •

**الفصالة** هي عند اهل العربية تطلق بالاشتراك على معان منها ما يسمى فاملة صغرى و هي كلمة رباعية اي مشتملة على اربعة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو حبل بالتدوين و منها ما يسمى فاملة كبرى و هي كلمة خماسية اي مشتملة على خمسة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو سمكة بالتدوين و هذان المعنيان من مصطلحات اهل العروض و التدوين عندهم حرف معتبر جزء من الكلمة السابقة در عروض سيفي مى آرد كه اكثر برانند كه فاصله از اصول است و بعضى گویند نه بلکه

ظهور **رؤس** من مركب **اشفت** از سبب ثقيل و خفيف و كبرى از سبب ثقيل و وتد مجموع و **ابراهيم** بن عبد الرحيم عرض كلمة **چهار** حرفي را فاصله ميگويد بصاد بي نقطه و كلمة **پنج** حرفي را فاصله ميگويد بصاد با نقطه بجهت آنكه بيك حرف زياده است از فاصله و فضل در لغت افزون آمدن بود و **آن** **خبا** ميگويد كه بعضي هردو را فاصله گویند بصاد با نقطه و اول را بصغرى و دوم را بكبرى قيد كنند چنانكه ماضيه را بصاد بي نقطه قيد كنند بصغرى و كبرى و منها ما عرفت في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم من ان الاجزاء تسمى فواصل و اركاناً و منها كلمة آخر الآية كقافية الشعر و قرينة السجع و قال الداني كلمة آخر الجملة قال الجعبري و هو خلاف المصطلح و لا دليل له في تمثيل سيدويه بيوم يات و ما كذا نبغ و ليسا راس آية لان مراده الفواصل اللغوية لا الصناعية و قال القاضي ابوبكر الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها اهمام المعاني و فرق الداني بين الفواصل و رؤس الآي فقال الفاصلة هي الكلام المنفصل عما بعده و الكلام المنفصل قد يكون راس آية و قد يكون غيره و كذلك الفواصل تكون رؤس آي و غيرها و كل راس آية فاصلة و لا عكس اي ليس كل فاصلة راس آية قال و لاجل كون معنى الفاصلة هذا ذكر سيدويه في تمثيل القوافي يوم يات و ما كن نبغ و ليسا راس آية باجماع مع اذا يصر و هو راس آية باعاق و قال الجعبري لمعرفة الفواصل طريقتان توقيفي و قياسي اما التوقيفي فما ثبت انه صلى الله عليه و سلم وقف عليه دائما تحققنا انه فاصلة و ما وصله دائما تحققنا انه ليس بفاصلة و ما وقف عليه مرة و وصله اخرى احتمل الوقف ان يكون لتعريف الفاصلة او لتعريف الوقف التام او للاستراحة و الوصل ان يكون غير ماضية او فاصلة وصلها لتقدم تعريفها و اما القياسي فهو ما الحق من المحتمل غير المنصوص بالانصوح لمناسب و لا محذور في ذلك لانه لازمان فيه و لا نقصان و اما غايته انه محل فصل او وصل و الوقف على كل كلمة جائز و وصل القرآن كله جائز ما احتاج القياسي الى طريق تعرفه فنقول فاصلة الآية كقرينة السجع في الذر و فاعية البيت في الشعر و ما يذكر من عيوب القافية من اختلاف الحمد و الاشباع و التوجيه و ليس بعيب في الفاصلة و جاز الانتقال في الفاصلة و القرينة و فاعية الارجوزة من نوع الى نوع آخر بخلاف فاعية القصيدة و من ثم ترى يرجعون مع عليهم و الميعاد مع التواب و الطارق مع الثاقب و قال غيره تقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب لتحسن الكلام بها و هي الطريقة التي يبين القرآن بها هائر الكلام و تسمى فواصل لانه ينفصل عنده الكلامان و لا يجوز تسميتها قوافي اجماعاً و في تسميتها بالسجع اختلاف سبق في لفظ السجع قال ابن ابي الاصم لا يخرج موصل القرآن عن احد اربعة اشياء التمكنين و التصدير و التوشيح و الايغال و تفصيل كل في موضعه هكذا في الاتقان •

**التفصيل** هو مقابل الاجمال كما مر و تفصيل المفصل و تفصيل المركب مد سبقاً في لفظ المعالطة

و **المفصل** يطلق ايضاً على نوع من السور القرآنية و قد سبق ايضاً في فصل الراد من باب الصين المهمة •

**الاتصال** هو قد الاتصال كما يذكر في فصل لام من باب الواو و الحكماء يطلقونه ايضاً على كون

مفصول الخناج • الفضلة • الفضولي • الفضول ( ١١٣٢ ) فضل الدور • الأفضل • الفاضلة • تفضيل النسبة  
الفعل

الشيء بحيث لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في الحدود والمنفصل بهذا المعنى يطلق على فصل التمس يخصه  
من المتصل ويطلق المفصلة على قسم من القضية الشرطية مقابل للمتصلة ويطلق المنفصل ايضا على قسم  
من الضمير عند النحاة مقابل للمتصل • وعند المهندسين يطلق على ما بقي بعد استثناء الخط الاقصر من  
خطي ذي الاسمين من اطوله فان ذوات الاسمين كلواحد منها خطان متصلان مختلفان بالطول والقصر فاذا  
استثنى الاقصر من اطول فما بقي يسمى منفصلا لكنه باسم متصله اعني ان كان متصله ذا الاسمين الاول فهو  
المنفصل الاول وان كان متصله ذا الاسمين الثاني فهو المنفصل الثاني هكذا الى المنفصل السادس مثلا ثلثة  
وجذر ثمانية ذو الاسمين الاول وثلثة الا جذر ثمانية منفصل اول وجذر ثمانية واربعين ذو الاسمين الثاني  
فجذر ثمانية واربعين الا حنة منفصل ثان هكذا في حواشي تحرير اقليدس في تفسير صدر  
المقالة العاشرة •

مفصول النتائج عند المنطقيين قسم من القياس المركب كما يجيء •

الفضلة بالضم وكون الضان المعجمة عند اهل العربية ما يقابل العمدة كالحال والمفعول ونحوهما  
مما ليس بجملته مستقلة ولا ركن كلام وهذا هو المتعارف فيما بينهم وقد يطلق على ما يزيد على اصل  
المراد ولا يفوت المراد بحذفه هكذا في الجلبى والاطول في بحث الاطناب في تعريف التتميم والمراد بالفضلة  
في تعريف الجملة المفسرة هو الثاني وبعض النحاة يطلقها على النصب وقد سبق في لفظ الاعراب •  
الفضولي لغة المنحوب الى موصول بالضم وهو في الاصل جمع مفضل بمعنى الزيادة غلب على  
ما لاخير فيه ويستعمل بما لا يعنيه ولذا لم يرد الى الواحد عند النسبة وشرعا من ليس بوكيل كما قال  
المطرزي وفيه ان هذا التعريف يصدق على الولي والاميل كذا في جامع الرموز في بيان حكم نكاح الفضولي •  
الفضول نزد موفيه در لفظ حاجت مذکور شد در فصل جيم از باب حاي مهمله •

فضل الدور عند الملجمين قد مر في لفظ السدة في فصل الوار من باب السين المهمله •

الأفضل نزد اهل عروض اسم بحريست ودرن سالم تام آن بحر متفاعلي هشت بار ووزن

محرز آن متفاعلتن شش بار كذا في جامع الصنائع •

الفاضلة هي الفاضلة عند البعض وقد عرفت •

تفضيل النسبة عند المحاسبين يذكر في لفظ الذخبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الفعل بكسر الفاء وسكون العين هو عند النحاة قسم من الكلمة وهو ما دل على معنى في نفسه

معتن باحد الازمنة الثلاثة وقد سبق توضيحه في لفظ الاسم في فصل الواو من باب السين اعلم ان الفعل مستكمل  
على ثلثة معان يدل عليها مفصلة احدها الحدث الذي هو المعنى المصدرى و ثانيها الزمان و ثالثها القضية  
الى فاعل ما فالمادة موضوفة بالوضع الشخصي للحدث والهيئة اي الحركات مع الترتيب و الظروف الثلاثة

موضوعه بالوضع النحوي للمسبة ذلك الحدث و زمانه فهو كرامى الحجارة الا ان اجزائه لما لم تكن مترتبة  
 من المسح لم يكن مركبا فظهر فساد ما قيل ان ههنا معنى رابعا غفل عنه الجمهور وهو تقييد الحدث  
 بالزمان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور على الفوائد الضيائية قيل انما سمي فعلا لتضمنه  
 الفعل اللغوي وهو المصدر وفيه نظر لان ماتضمنه الفعل الاصطلاحي من المصدر فهو الفعل بفتح الفاء لا بكسر  
 و انما هو اسم بمعنى الشأن فاعتبار التضمن يقتضي ان يسمى فعلا بفتح الفاء لا بكسر و فديعال الفعل بكسر  
 الفاء يطلق على المصدر و على الحاصل به ايضا كما في التوضيح في بحث الحسن و القبح كذا ذكر الهداد  
 في حاشية الكافية و ينقسم الفعل الى متصرف وهو الذي يجيى منه ماض و مضارع و امر و نهي الى غير  
 ذلك كاسم الفاعل و اسم المفعول و غير متصرف و يسمى جامدا ايضا وهو الذي لا يجيى منه ذلك كليس و  
 عسى و نعم كذا في غاية التحقيق و غيره في بحث اعمال المقاربة و الى متعد و غير متعد و قد سبق في فصل  
 الواو من باب العين المهملة و يطلق الفعل عندهم ايضا على المفعول المطلق و عند المتكلمين صرف الممكن من  
 الامكان الى الوجود صرح بذلك في جامع الرموز في كتاب الايمان و هكذا عند الحكماء و يقابله القوة كما يجيى  
 و بعبارة اخرى هو كون الشيء من شأنه ان يكون و هو كائن في وقت من الاوقات سواء كان في الماضي او  
 المستقبل او الحال و قد سبق في لفظ المطلقة و يورده ما في العلمي في بيان تفسير الهداية هذا مشهور في  
 كتب المنطق حيث ذكر ان صدق الموضوع على ذاته بالفعل عند الشيخ سواء كان ذلك الصدق في الماضي  
 او الحاضر او المستقبل و يطلق الفعل عند الحكماء ايضا على قسم من المرض هو التأثير كالمسخن مادام يسخن  
 ما له مادام يسخن حالة غير فارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة الفعل فهو غير ما هو مبدأ  
 السخونة لانه يبقى بعد التسخين و يقابله الانفعال وهو الدائر كالمسخن مادام يتسخن فان له حينئذ حالة غير  
 فارة من التاثر التسخيني الذي هو من مقولة الانفعال فهو غير السخونة لبقائها بعدة و غير استعدادها لها اي  
 غير استعداد المسخن للسخونة لثبوته قبل التسخين فان ذلك الاستعداد من مقولة الكيف و اعلم انه اما كانت  
 هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختار البعض لهما اسم ان يفعل و ان يفعل دون الفعل و  
 الانفعال فانهما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتاثير و التاثر بخلاف ان يفعل و ان يفعل فانهما لا يستعملان  
 الا في التاثير و التاثر هكذا في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم •

**شبه الفعل** و يسمى مشابه الفعل ايضا عند النحاة هو ما يعمل عمل الفعل و يكون فيه حرورته  
 اي حرورف الفعل كاسم الفاعل و اسم المفعول و اهم التفضيل و الصفة المشبهة و المصدر و يقابله معنى  
 الفعل و هو ما يستنبط منه معنى الفعل و لا يكون فيه حرورته كالمستقر من الظروف و ان كان جارا و مجرورا  
 و كحروف التنبيه و الاشارة و كحروف النداء على تقدير كونها عاملة في المنادى بدون تقدير ادعو و كحروف  
 التمني و الترحي و كحروف التشبيه و كمعنى التشبيه من غير لفظ دال عليه نحو زيد عمرو مقبلا اي زيد شابه



عمروا مقبلا و كالمضروب و كاسم الفعل وقيل لحرور الحفظام و اللقي و ابن من الحروف المشبهة  
 بالفعل لعدم ورود الاستعمال على عملها هكذا يستفاد من العباب و الموشح شرح الكايسة و سواشيهما  
 في بحث الحال و في الفوائد الضيائية ادخل الطرف المستقر في الفعل ار شبهه حيث قال ما حاصله  
 ان شبه الفعل هو ما يعمل عمله وهو من تركيبه كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و الطرف ان  
 كان مقدرا باسم الفاعل و معنى الفعل هو المصنوع من فحوى الكلام من غير التصريح به او تقديرا كالاشارة  
 و التنبية و كالداء و الترجي و الدمني و التشبيه و لا يحفى انه على هذا يخرج اسم الفعل من شبه الفعل  
 و لا يدخل في معنى الفعل ايضا فالاولى في تعريفهما ما قيل اول كذا قيل و قد يراد بمعنى الفعل  
 ما يشتمل شبه الفعل ايضا وقد مر في لفظ المجاز في تعريف الحقيقة الفعلية في فصل الزاء المعجمة من  
 باب الجيم •

**الانفعال** عند الحكماء هو التائر و قد عرفت قبيل هذا و الانفعاليات عندهم هي الكيفيات المحسوسة  
 الراسخة كصفرة الذهب و الانفعالات هي الكيفيات المحسوسة الغير الراسخة كصفرة الوجع سميت تلك  
 الكيفيات بها لوجبهين الاول انها محسوسة و الاحساس انفعال للحاسة فهي سبب الانفعال و متبوعه و الثاني انها  
 تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحارة العمل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث  
 بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحارة النار فانها و ان كادت ثابتة لبيسط لا يتصور به انفعال فقد توجد  
 الحرارة نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالمسل ثم انهم لما سمو تلك الكيفيات بذاك الاسم سموا مقابلها  
 بالانفعاليات تمييزا لها عن اختها و تنبيهها على قصور فيه و لكيفية الفعلية عندهم كيفية محسوسة تجعل  
 محلها فاعلا مثلها فيما يجاوره كالنار ماها تسخن ما جاورها و الكيفية الانفعالية كيفية محسوسة يصيرها محلها  
 مدفعا و الحرارة و البرودة كيعتقان معلقتان و الرطوبة و اليابوسة كيعتقان انفعاليان قيل و لما كان الفعل في  
 الاولين اظهر من الانفعال و الانفعال في الاخرين اظهر من الفعل سميت الاوليان معلقتين و الاخرين  
 انفعاليتين مع ثبوت الفعل و الانفعال في الكل كما يكون عند حدوث المزاج •

**الافاعيل** و تسمى بالانفعيل ايضا هي عند اهل العروض الاجراء و اصول الاجزاء تسمى اصول  
 الافاعيل و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم •

**فعل ما لم يضم فاعله** هو عند النحاة فعل حذف فاعله و اقيم المفعول مقامه كضرب و دهرج و يسمى  
 مفعلا مجهولا ايضا و مبنيا للمفعول ايضا و لما كان حذف الفاعل جائزا عند البعض كاسي الحسن لم يكلف بقواه  
 حذف فاعله و زيد عليه قوله و اقيم المفعول مقامه ليطرد الحد عند الكل كذا ذكر العولوي عبد الحكيم  
 في حاشية الفوائد الضيائية و يقابله الفعل المعروف وهو ما لم يحذف فاعله او حذف لكن لم يقم المفعول  
 مقامه ثم اقول كما يجيب الفعل المجهول من المتعدي كذلك يجيب من اللازم لعدم المنازلة بين مفعوليهما

فإن الفعل لازم ما لا يتجاوز إلى المفعول به و الفعل المجهول ما حذف فاعله و اقيم مقامه المفعول أي مفعول كان مما يصح اسناده إليه ألا ترى أنهم يقولون جالس الدار و سير سير شديد و حير الليل و يعملونها من المجاز العقلي و سيحیی ان سيويه يجوز قيم و تعد بالاسناد الى المصدر المدلول عليه بالفعل و معنى قيم و تعد على ما في العباب وقع القيام و وقع القعود و يعبر عنه بالفارسية بايستاده شد و نشسته شد و يويده أي هذا التعبير بالفارسية ما في بعض كتب اللغة السقوط افتادن و قوله تعالى و لما سقط في ايديهم أي ندموا يعني افتاده شد در دستهای ایشان یعنی پشیمان شدند و اصل ري آنست كه هر كرا پشیمانی سخت روی دهد دست خود بگزد و دهان ري در دست ري افتد دست مسقوط فيها شود و معناه سقط الدم في ايديهم و لم يذكر الدم و قيل سقط على صيغة ما لم يسم فاعله كما يقال رغب في فلان انتهى كلمة و يفهم من قوله دست مسقوط فيها شود ان اسم المفعول يجيى من اللازم ايضا بتوسط حرف الجر و لا شك في صحته و كثرة استعماله و لا ينافي ذلك تعريف اسم المفعول بما اشتق لما وقع عليه الفعل اذ المراد بالوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي و ان كان بتوسط حرف الجر كما سيحیی في بيان المفعول به •

**أفعال القلوب** و تسمى افعال الشك و اليقين ايضا و هي عند النحاة ظننت و حسبت و خلت و زعمت و علمت و رأيت و وجدت و تسميتها بافعال القلوب ظاهر و اما تسميتها بافعال الشك و اليقين فكانهم ارادوا بالشك الظن و الا فلا شىء من هذه الاعمال بمعنى الشك أي تساوي الطرفين فهذه سبعة افعال تشترك في انها موضوعة للحكم بتعلق شىء بشىء على صفة فاذا اقتضت مفعولين و نائدتها الاعلام بان النسبة حاصلة عما دل عليه الفعل من علم او ظن و الحصر في السبعة باعتبار مداولة النوى فان بعضها للظن و بعضها للعلم و بعضها مشترك فيهما مذكر من كل نوع ما هو المشهور منه هكذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و الفرق بين مفعولي هذه الاعمال و بين مفعولي باب اعطيت ان المفعول الثاني فيها عين الاول و ان المفعول الثاني في باب اعطيت غير الاول كما هو المشهور و مما يشبه افعال القلوب في مجرد نصب جزئي الاسمية لاني خواصها من الالفاء و التعليق اتخذ و صير و جعل و ترك و شعر و درى و الفى و توهم و هب بمعنى احسب كما في الوافي و اللب •

**الأفعال الناقصة** عند النحاة هي ما وضع لتقرير الفاعل على صفة و يسميها المنطقيون كلمات وجودية و يقابلها الاعمال التامة كضرب و تعد كما في الموشح شرح الكافية في بحث الفاعل و قد تستعمل الناقصة بمعنى ما لا يتم بالمرفوع و يقابلها التامة و بهذا المعنى يقال عسى قد يجيى ناقصة و قد يجيى تامة ثم التقرير هو الجعل و التثبيت و اللم صلة الوضع و الصفة هي الحدث و معنى التثبيت و الانبئات ادراك ثبوت الشىء اجابا او ملبا ليشتمل ليس أي الثبوت الحاصل في الذهن على وجه الذعن على ما تقرر في محله و هذا بذاه على ان اللفاظ موضوعة للصور الذهنية و ان كان

المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية فيصح كون التقرير موضوعا له و اندفع ما قيل ان منابها ثبوت الفاعل على صفة او انتفاءها لا التقرير ثم التقرير المذكور ليس تمام ما وضع له هذه الافعال لاشتغالها على معنى زائدة على ذلك التقرير كالزمان في الكل و الانتقال و الدوام و الاستمرار في بعضها لكنه اكتفى بالتقرير لكونه عمدة فيما وضع له هذه الافعال لعدم خلو جميعها او بعضها عنه وهو ظاهر و منهم وجوده في غيرها من الافعال لان التقرير نسبة بين الفاعل و الصفة فكل من الفاعل و الصفة خارج عنه ان طرفا النسبة خارجا عنها فلم تكن الصفة مدلولة لهذه الافعال كالفاعل بخلاف مائر الافعال فانها موضوعة للتقرير و الصفة معا مكانها الصفة مدلولة لها فاندفع بهذا ما قيل لو كان مجرد الدخول في الموضوع له مستلزما لكونه عمدة فيما وضع له لكان الزمان ايضا عمدة في هذه الافعال و اندفع ايضا ما قال الرضي انه كان ينبغي ان يقيد الصفة و يقال على صفة غير مصدر ذلك الفعل لكلا يرد الافعال التامة و ان جعل اللام في قولهم لتقرير الفاعل للغرض لا صلة الوضع يتم الحد ايضا اذ لا شك ان الغرض من وضع هذه الافعال هو التقرير المذكور لا الصفات بخلاف الافعال التامة فان الغرض من وضعها مجموعهما لا التقرير فحسب و قيل الحق انه لا حاجة الى ما ذكر و اعتبار قيد زائد فان هذا التعريف لافعال الناقصة باعتبار امر مشترك فيه و مميز عن سائر الافعال فان الدلالة على الزمان خاصة شاملة للفعل مطلقا و الانتقال و الدوام و الاستمرار مثلا معان يميزها بعضها عن بعض و المتبادر من كونها موضوعة لتقرير الفاعل على صفتان الصفة خارجة عن مدلولها كما ان الفاعل كذلك و من ثم احتيج فيها الى الجملة الاحمية فالتعريف تام • وجه آخر و هو ان الافعال التامة موضوعة لتقرير الفاعل اي المعتبر فيها نسبة الحدث الى الذات لا تقرير الفاعل على صفة اي نسبة الذات الى الحدث اعلم ان هذا التعريف مبني على راي من ذهب الى انها مساوية الدلالة على الحدث و هو مذهب المنطقيين كما في شرح المطالع و اليه ذهب ايضا اهل البيان و لذا سميت ناقصة بمعنى قولك كان زيد قائما زيد منتصف بالقيام في الزمن الماضي فهي قيود لاخبارها و الاسناد بين اسمها و خبرها كما كان قبل دخولها و ليست مسندة الى اسمائها و فيه ان الدلالة على الحدث لما عدا كان واضحة غاية الوضوح و الجمهور على ان لها حدثا و زمانا فان كان مثلا يدل على الحصول المطلق و الفائدة فيه التاكيد و المبالغة باعتبار انه يدل وضعيا في نحو كان زيد قائما على حدث مطلق يعينه خبره كما ان خبره يدل عقلا على زمان مطلق يعينه كان و سميت ناقصة لانها لا تتم بمفردها اي لا تصير مركبا تاما يصح السكوت عليه حتى يكون الخبر قيادا فيه لتربية الفائدة اي ازبادة الفائدة بل المرفوع مسند اليه و المنصوب مسند يتم الحكم بهما و يفيد كان تقيده بمضونه فان معنى كان زيد قائما زيد منتصف بالقيام المنتصف الحصول في الزمن الماضي و ليس على ذلك البواقي وهذا مشكل ايضا اذ لم يعهد عمل يقع في التركيب غير زائد ولا مؤكد وليس

مصحفها إلى عيسى ولو قيل بانها مسندة إلى اسمها وليست مقيدة للخبر لا يتجهد ولا يضر امتداد خبرها إلى الاسم لأنه قد عهد إلى الاسم بسند إليه شيخان كما في قولك ظن زيد قائما وجاء عمرو ضاحكا ونى الرضى تسمية مرفوعها اسما أولى من تسميته فاعلا لأن الفاعل نى الحقيقة مصدر الخبر مضافا إلى الاسم لكنه ميمونة فاعلا مجلى القلة ولم يسمو المنصوب بالمفعول بفاء على أن كل فعل لابد له من فاعل وقد يستغنى عن المفعول وقال المولوي عصام الدين كما يسمى الاسم فاعلا واسما كذلك يسمى الخبر مفعولا وخبرا انتهى وقال السيد السند في حاشية المطول خبر كان شبيهة بالمفعول ومندرج في نحوه إلا أنه ليس قيدا للفعل وشبهه بل الأمر بالعكس لأن الفعل الذي هو مسند صورة قيد للخبر الذي هو مسند حقيقة انتهى \*

**افعال المقاربة** قال بعض النحاة هي افعال ناقصة لعدم تمامها بالمرفوع لكنها لما خصت باحكام اندودها بالذكر ولا يخفى ما فيه إذ كل فرقة من الافعال الناقصة مختصة باحكام لا توجد في اخرى وقال المولوي عبد الحكيم وعندي انها ليست ناقصة لأن المقصود نسبة الحدث اعنى القرب الذي هو مدلول مصادرها التي هي فاعلها وان معناها لما كان قرب الفاعل عن الخبر لابد من ذكرهما لأن افعال المقاربة مرفوعة لدنو الفاعل الخبر رجاء او حصولا إذ اخذنا فيه النرى ان معنى عسى زيد ان يخرج قارب زيد الخروج او قرب عن الخروج ومعنى كاد قرب ومعنى طفق اخذ ومجرد عدم التمام بالمرفوع لا يقتضي كونها ناقصة والا لكان جميع الافعال النسبية بل المتعدية ناقصة نعم لها اتصال وشبهه بالناقصة ولذا قال في اللباب ويتصل بالافعال الناقصة افعال المقاربة انتهى وعرفت بما وضع لدنو الخبر رجاء او حصولا واخذنا فيه والمراد بما الفعل واللام في لدنو للغرض لأن الدنو ليس تمام ما وضعت له لدخول النسبة والزمان في مدلولها ايضا والظاهر ان اللام صلة الوضع والمراد بيان المعنى المشترك الذي به تمايز من باقى الافعال كما مر في تعريف الافعال الناقصة والدنو الذي اعتقده المتكلم قد يكون سببه ومنشأه رجاء المتكلم وطعمه بحصول الخبر للفاعل وقد يكون جزمه باشراف الخبر على الحصول من غير ان يشرع فيه وقد يكون جزمه بشروع الفاعل في الخبر فالدنو يتنوع انواعا ثلثة باعتبار منشأه وسبب حصوله في ذهن المتكلم والاول مدلول عسى في قولك عسى زيد ان يخرج فانه يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب انك ترجو ذلك وتطمعه لا انك جازم به والثاني مدلول كاد في قولك كاد زيد ان يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد لجزمك بقرب حصوله والثالث مدلول طفق في قولك طفق زيد ان يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب جزم المتكلم بشروعه في الخبر اى فيما يقضى اليه بقوله رجاء او حصولا واخذنا فيه منصوبات على المصدرية بحذف المضاف للنوع اى دنو رجاء ودنو اخذ فيه ويجوز ان يكون تمييزا عن الدنو لكونها انواعا له قال ابن مالك في التسهيل ان افعال المقاربة منها للشروع نحو طفق وجعل واخذ وعلق ومنها للمقاربة نحو كاد وكرب ولوشك ومنها للرجاء نحو عسى وحرى

وقال شارحه سميت افعال المقاربة لان فيها ما هو للمقاربة من باب تسمية المجموع ببنفس افراده لان بعضها للشروع وبعضها للترجي واختاره الرضي هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية وحاشيته للمولوي عبد الحكيم •

**فعل التعجب** هو عند النحاة ما وضع لانشاء التعجب وقيل افعال التعجب كذا وقيل فعلا التعجب كذا فانراد الفعل بالنظر الى ان التعريف للجنس وجمعه بالنظر الى كثرة افراده و تثنيته بالنظر الى نوعي صيغته وعلى كل تقدير فالتعريف للجنس المفهوم في ضمن التثنية والجمع ايضا فالمراد بما الفعل فلا ينتقص الحد بمثل لله دره لكن ينتقص بنحو قاتله الله من شاعر فانه تقول ذلك اذا تعجبت من شعر شخص فانه وضع لانشاء التعجب وليس بمحض الدعاء الا ان يقال ان مثل هذه الافعال ليست موضوعة للتعجب بل استعملت لذلك بعد الوضع بخلاف افعال التعجب فانها وان كانت في الاصل للاخبار الا انها وضعت لانشاء التعجب بالوضع الثاني او يقال المراد ما وضع لانشاء التعجب فحسب بحيث لا يستعمل في غيره وما ذكر فكثير اما يستعمل في الدعاء او المراد ما وضع لانشاء التعجب في نفس مصدر هذا الفعل و قاتله الله من شاعر وغيره ليس كذلك وله صيغتان ما اعمله و اعمل به وهما غير متصرفين نحو ما احسن زيدا و احسن بزید •

**افعال المدح والذم** عند النحاة هي ما وضع لانشاء مدح او ذم فلم يكن مثل مدحته او ذمته منها لانه لم يوضع لانشاء وذلك لانك اذا قلت نعم الرجل زيد فانما تنشى المدح وتحدثه بهذا اللفظ وليس المدح موجودا في الخارج في احد الازمنة الثلاثة مقصودا مطابقة بهذا الكلام اياه حتى يكون خبرا بل تقصد مدحه على شئيه حاصل له خارجا بخلاف مدحته و ذمته فان القصد فيه الاخبار بالمدح والذم والاعلام به موجودا في الزمان الماضي لقصد مطابقة هذا الكلام اياه وكذا مثل ما احسن زيدا ليس منها لانه وان كانت تفيد انشاء المدح لكنها ليست موضوعة له بل لانشاء التعجب وذلك يستلزم انشاء المدح والذم وكذا مثل الامر من مدحت و ذممت لانها لانشاء طلب المدح والذم لانشاء المدح والذم والتزم ان يكون فاعل افعال المدح والذم مضمرا مفسرا بفكرة منصوبة موضعا باسم معرفة مجانس له يسمى مخصوصا بالمدح او الذم نحو نعم رجلا زيد وبئس رجلا عمرو او يكون مظهرا مفسرا بلام الجنس او مضافا اليه موضعا بالمخصوص نحو نعم الصاحب او صاحب القوم زيد كما في اللباب •

**الفاعل** هو عند النحاة ما اسند اليه الفعل او شبهه و قدم عليه على وجه قيامه به كما ذكر ابن الحاجب و المراد بما الاسم حقيقة او حكما ليدخل فيه مثل قولهم اعجبني ان ضربت زيدا والمراد بالامكان مجرد ثبوت شئيه لشئيه سواء كان اصليا او لا فيشتمل اسناد الصفات الى الضمائر المستترة المرفوعة فيها و سواء تمسك به ادراك وقوعه او ادراك عدم وقوعه او طلب او انشاء ففي ما قام سلب الوقوع

لا حلب الاسناد و في ان قام فرض الوقوع لا فرض الاسناد فلا حاجة في شمول التعريف لفاعل النفي والشرط الى ما اشتهر من تكلف ان المراد بالاسناد اعم من الاسناد الجواب او نفيا محققا او مفروضا • ثم اعلم انه ان اريد بالاسناد اعم من ان يكون بالاصالة او التبعية يشتمل الحد المعطوف و الجدل فانه وان لم يكن اسناد الفعل اليهما بالاصالة لكنه اسناد اليهما بالتبع اذ ما هو بالاصالة العطف على المسند اليه و الابدال منه و يتبعه الاسناد اليه بخلاف النعت و التاكيد و البيان فانها خارجة عن الحد اذ لا اسناد الي تلك التوابع اصلا و ان اريد به ما هو بالاصالة فيخرج عن الحد جميع التوابع و الفعل يشتمل التام و الناقص فان زيد في كان زيد قائما فاعل كان كما ذهب اليه البعض و ان قيل انه اسم كان كما ذهب اليه الاكثرون فلا بد من تخصيص الفعل بالتام و المراد بشبه الفعل ما يشبهه في العمل فيتناول الحد فاعل اسم الفاعل و الصفة المشبهة و افعل التفضيل و اسم الفعل و المصدر و الظرف و المنسوب كما ذهب اليه البعض حيث قال العامل في الاسم المرفوع بعد الظرف هو الظرف لقيامه مقام الفعل الا ان في اطلاق الشبه على الظرف خفاء فان المشهور فيه اطلاق معنى الفعل نفي تناول الحد فاعل الظرف خفاء و اما على مذهب الجمهور القائلين بان العامل فيه هو الفعل فلا اشكال اصلا لعدم تناول الشبه له و في قوله و قدم عليه اي قدم الفعل او شبهه على ما اسند اليه احقران عن زيد في زيد ضرب فانه فاعل مقدم على الفعل عند الكوفيين و المراد بالتقديم هو ما كان وجوبا ليخرج عنه المبتدأ المقدم عليه خبره نحو كريم من يكرمك فان قلت يجب تقديم الخبر في نحو في الدار رجل قلت المراد وجوب تقديم نوعه و ليس نوع الخبر مما يجب تقديمه بخلاف نوع ما اسند الى الفاعل و موله على جهة قيامه به اي اسنادا واقعا على طريقة قيام الفعل او شبهه به و طريقة قيامه به ان يكون على صيغة المعلوم او على ما في حكمه كالفاعل و الصفة المشبهة و احترز بهذا القيد عن مفعول ما لم يسم فاعله كزيد في ضرب زيد على صيغة المجهول على مذهب من ام يجعله داخلا في الفاعل و اما على مذهب من جعله داخلا فيه كصاحب المفصل فلا حاجة الي هذا القيد عنده بل يجب ان لا يقيد به و انما لم يقل على قيامه به او قائما به لئلا يخرج نحو مات زيد و طال عمره لان الموت ليس قائما بزيد و كذا الطول ليس قائما بعمره • فائدة • العامل في الفاعل الفعل او شبهه و قيل الاسناد و الاول اقوى لكونه اسما لفظيا و الاسناد ضعيف لكونه معنويا •

**المفعول لغة الشيعي المحدث مشتق من الاحداث و يعبر عنه بالفارسية بكردة شدة • و في اصطلاح النحاة اسم قرن بفعل لفائدة و لم يسند اليه ذلك الفعل و تعلق به تعلقا مخصوصا و المراد من الفعل اعم من الحقيقي و الحكمي و قيد لم يسند لاجرا مفعول ما لم يسم فاعله لانه ليس مفعولا اصطلاحا و تسميته بالمفعول باعتبار ما كان اي باعتبار انه كان في الاصل مفعولا اصطلاحيا و المراد بالتعلق المخصوص هو كونه جزء مدلوله او محله او ظرفه او ملته او صاحب معموله فخرج التمييز و الحال و المحتسني**

هكذا يستفاد من عبد الغفور و حاشيته للمولوي عبد الحكيم وهو عندهم خمسة أنواع • الأول المفعول المطلق ويسمى حدثا و حدثانا و فعلا أيضا كما في الارشاد و مصدرا أيضا قال في المفصل المفعول المطلق هو المصدر سمي بذلك لان الفعل يصدر عنه و يسميه سببويه الحدث و الحدثان و ربما سماه الفعل انتهى وهو اسم ما نعله فاعل فعل مذكور بمعناه و المراد بما الاثر الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرية فان المفعول هو الاثر مثلا الضرب الذي هو عبارة عن الكيفية المخصوصة مفعول المفاعل بواسطة الضاربة الى احداث الضرب و المعنى المصدرية المنسوب الى الفاعل الذي هو مداول الفعل و شبهه اعم من ان يكون صادرا عنه او لا بل يكون معنى قائما به فيشتمل التأثير و التاثر فلا يرد طال طولا فان الطول الذي يعبر عنه بالفارسية بدرزي حاصل بمصدر الفعل الذي يعبر عنه بدراز شدن و ان لم يكن مفعولا بمعنى المحدث و الموجد و كذا لا يرد مات موتا و نحوه و لذا قيل المراد بفعل الفاعل اياه قياسه به بحيث يصح اسناده اليه و كذا لا يرد نحو زيد ضارب ضربا فان المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا او معناه و المراد بالفاعل اعم من الحقيقي و الحكمي فدخل في الحد ضرب زيد ضربا على صيغة المجهول و زيادة لفظ الاسم فنسبه على ان المفعول المطلق من اقسام اللفظ اما تخصيص تلك الزيادة في هذا التعريف دون تعاريف سائر المفاعيل فمن التفنن في البيان و التقليل في الكلام فلا تغفل و يدخل فيه المصادر كلها و مذكور صفة للفعل و هو اعم من ان يكون مذكورا حقيقة نحو ضربت ضربا و انا ضارب ضربا او حكما نحو فضرب الرقاب و خرج به المصادر التي لم يذكر فعلها لا حقيقة و لا حكما نحو الضرب واقع على زيد و قولهم بمعناه صفة ثانية للفعل و ليس المراد به ان الفعل كائن بمعنى ذلك الاسم بل المراد انه مشتمل عليه اشتمال الكل على الجزء فخرج به تاديبا في قولك ضربته تاديبا فانه و ان كان مما فعله فاعل فعل مذكور لكنه ليس بمعناه و كذا خرج مثل كرهت كراهتي فان الكراهة لها اعتباران احدهما كونها بحيث قامت بفاعل الفعل المذكور و اشتق منها فعل اسند اليها و حينئذ مفعول مطلق و ثانيهما كونها بحيث وقع عليها فعل الكراهة و حينئذ مفعول به هذا و وجه تسميته بالمفعول المطلق صحة اطلاق صيغة المفعول عليه من غير تقييده بالباء او في او مع او اللام بخلاف سائر المفاعيل و تسميته بالفعل اما من باب اطلاق الكل و ارادة الجزء لان المصدر جزء الفعل و اما بارادة المعنى اللغوي و تسميته بالحدث و الحدثان ظاهر • التقسيم • المفعول المطلق قسمان مبهم و موقت فال مبهم هو ما لا تزيد دلالتة على دلالة الفعل اى يكون مدلوله هو مدلول الفعل اى الحدث بلا زيادة شئى عليه من وصف او عدد سواء كان منصوبا بمثله اى بالمصدر او بفرعه كالفعل و اسم الفاعل و اسم المفعول سمي مبهما لعدم تبين نوع او عدد و هو لا محالة يكون التوكيد عامله نحو ضربت ضربا و لا يثنى و لا يجمع لدلالته على الماهية من حيث هي هي و الموقت و يسمى محدورا ايضا هو ما يزيد معناه على معنى عامله سواء كان للذوق وهو المصدر الموصوف سواء كان الوصف معلوما من الوضع نحو رجح الثورى

أو من الصفة مع ثبوت الموصوف نحو جلست جلوسا حسنا أو مع حذفه نحو عمل صالحا أي عملا صالحا أو من كونه اسما صريحا متبداً كونه بمعنى المصدر لفظه نحو ضربته أنواعا من الضرب أو الإضافة نحو ضربته اشد ضرب أو من كونه مثلي أو مجموعا لبيان اختلاف الأنواع نحو ضربته ضربتين أي مختلفتين أو من كونه معرفا بلام العهد نحو ضربت الضرب عند الإشارة إلى ضرب معهود أو كان للعدد أي المرة وهو الذي يدل على عدد المرات معينا كان العدد أولا مواد كان العدد معلوما من الوضع نحو ضربت ضربة أو من الصفة نحو ضرب ضربا كثيرا أو من العدد الصريح المميز بالمصدر نحو ضربته ثلث ضربات أو غير المميز به نحو ضربته ألفا أو من الآلة الموضوعة موضع المصدر نحو ضربته موطا و سوطين واسواط فان تثنية الآلة و جمعها لاجل تثنية المصدر و جمعه لقيامهما مقامه فيكون الاصل فيه ضربت ضربا بسوط و ضربتين بسوطين وضربات باسواط • و أيضا المصدر اما متصرف و هو ما لم يلزم فيه النصب على المصدرية كضرب و تعود و غير متصرف و هو ما لم يلزم فيه النصب على المصدرية ولا يقع فاعلا ولا مفعولا ولا مجرورا بالاضافة أو حرف الجر نحو سبحان الله و معاذ الله و عرث الله و يجب حذف فعل هذا المصدر الغير المتصرف كما يجب حذف فعله اذا وقع المصدر مضمون جملة لا محتمل لها غيره أي غير ذلك المصدر نحو له على الف درهم اعترانا أو وقع مضمون جملة لها محتمل غيره نحو زيد قائم حقا و الاول يسمى تأكيدا لنفسه لاتحاد مدلول المصدر و الجملة فيكون بمنزلة تكرير الجملة فكانه نفسها و كأنها نفسه و الثاني يسمى تأكيدا لغيره لانه ليس بمنزلة تكرير الجملة فهو غيرها و هذا عند المتأخرين فان ميوبويه يسمى الاول أي التأكيد لنفسه بالتاكيد الخاص و يسمى الثاني أي التأكيد لغيره بالتاكيد العام كما ذكر المواربي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية • و الثاني المفعول فيه و هو ما فعل فيه فعل مذكور من زمان أو مكان كذا ذكر ابن الحاجب و يسمى ظرفا أيضا و قد سماه الكوفيون محلا و المراد بالفعل الحدث و بذكرة اعم من ان يكون مذكورا تضمنا في ضمن الفعل الملفوظ أو المقدر أو شبهه كذلك أو مطابقة اذا كان العامل مصدرا كذلك أو اسم مصدر أو التزاما نحو قتلت يوم الجمعة أي ضربته ضربا شديدا فيه أو ماله لمح إلى المعنى و ان لم يكن مدلول التزاميا أي لازما ذهنيا نحو زيد اسد في بيته وقوله ما فعل فيه فعل شامل لاسماء الرمان و المكان كلها مواد ذكر الفعل الذي فعل فيهما أولا و قوله مذكور يخرج منهما ما لا يذكر فعل فيه كيوم الجمعة يوم طيب فانه و ان كان فعل فيه فعل لا محالة لكنه ليس بمذكور و قيد الحديثية معتبر في الحد أي المفعول فيه اسم ما فعل فيه فعل مذكور من حديث انه فعل فيه فعل مذكور فخرج مثل شهدت يوم الجمعة فان ذكر يوم الجمعة فيه ليس من حيث انه فعل فيه فعل مذكور بل من حيث وقع فيه فعل مذكور لكنه لا يحتاج حينئذ إلى قيد مذكور الا لزيادة تصوير المعرف وقوله من زمان أو مكان بيان لما إشارة إلى حصر المفعول فيه في القسمين وليس من الحد قال ابن الحاجب و شرط نصبه تقدير في فجعل المفعول فيه ضربين ما يظهر فيه في



وما يقدر فيه في قال شارحه و هذا خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقونه الا على المنصوب بتقدير في و اما  
المجورور بها فهو مفعول به بواسطة حرف الجر لا مفعول فيه فيزيد على مذهبهم قيد تقدير في في الحد  
روجه تسميته بالمفعول فيه ظاهر و اما يسمى بالظرف تشبيها له بالوائبي التي تحمل فيهما الاشياء و اما  
حماه الكوفيين بأجل لاجل الافعال فيه و مما يتعلق بهذا مبق في لفظ الظرف في فصل الفاء من باب الظاء  
المعجمة و الثالث للمفعول له و هو ما فعل لاجله فعل مذكور كذا ذكر ابن الحاجب نقوله لاجله اى  
لقصد تحصيله او بسبب وجوده احتراز عن سائر المفاعيل و المراد بالفعل الحدث و بكونه مذكورا اعم من  
الحقيقي و الحكمي فلا يخرج عنه تاديبا في جواب من قال لم ضربت زيدا نقوله مذكور احتراز عن مثل  
اعجبني التاديب و المعنى ان المفعول له اسم ما فعل لاجله فعل مذكور مواد كان لقصد تحصيله بان  
يكون ميبا غائبا كما في ضربته تاديبا او بسبب وجوده بان يكون سببا باعنا كما في تعدت عن الحرب  
جبنا ثم اعلم ان هذا التعريف شامل لما كان مجرورا باللام ايضا و هذا خلاف اصطلاح القوم ايضا ثم الزجاج  
ينكره و يقول انه مصدر من غير لفظ فعله فالمعنى حينئذ في المثالين المذكورين ادبته بالضرب تاديبا و  
جبنت في القعود عن الحرب جبنا ورد بان صحة تاويله بنوع لا تدخله في حقيقته الا ترى الى صحة  
تاويل الحال بالظرف من حيث ان معنى جاء زيد راكبا جاء زيد في وقت الركوب لا يخرج عن كونه  
حالا و الرابع المفعول معه و هو المذكور بعد الواو لمصاحبتة معمول فعل لفظا او معنى كذا ذكر ابن الحاجب  
اى المذكور بعد الواو التي بمعنى مع فخرج به سائر المفاعيل و الذي ذكر بعد غير الواو كالفاء و مع  
و المراد بمصاحبتة لمعمول فعل مشاركته له في ذلك الفعل في زمان واحد نحو سرت و زيدا او مكان واحد  
نحو لو تركت الناقة و فصيلتها ارضعتها و اللام الجارة متعلقة بمذكور اى يكون ذكرا بعد الواو لجل مصاحبتة  
معمول فعل و المعمول اعم من ان يكون فاعلا او مفعولا كما سبق في المثالين و لذا لم يقل لمصاحبتة لفاعل  
معل كما قاله البعض و المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا اصطلاحيا او شبهه فمثال الفعل الاصطلاحي اللفظي  
قد سبق و مثال الشبه نحو زيد ضاربك و عمروا و مثال الفعل المعنوي مالك و زيدا اى ما تصنع اعلم ان  
مذهب الجمهور ان العامل في المفعول معه الفعل بتوسط الواو و قيل العامل فيه الواو و قيل نحو لابس  
مضمر بعد الواو و الخامس المفعول به و هو ما وقع عليه فعل الفاعل كذا ذكر في اكثر الكتب و المراد من  
الفعل اعم من ان يكون فعلا او شبهه و من الوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي و هو تعلق فعل الفاعل  
بشيء لا يتعقل الفعل بدون تعقل ذلك الشيء و ليس المراد بالوقوع الامر الحسي اذ ليس كل الافعال  
بواقعة على مفعولها نحو علمت زيدا و على هذا يدخل في التعريف الجار و المجورور و لذا قصوه الى ما  
هو بواسطة الحرف و الى ما هو بغير واسطته و ان كان مطلق المفعول به لا يقع عليه في اصطلاحهم كما في  
العباب و في الفوائد الضيائية المراد بوقوع فعل الفاعل عليه تعلقه به بلا واسطة حرف فانهم يقولون في ضربت

زيدا أن الضربا واقع فأي زيد ولا بقولون في موزت بزويد ان المرور واقع عليه بل متلبس به انتهى ولعل هذا  
 مذهب ابن الحاجب مخالفا لمذهب الجمهور كما اشار اليه هذا الشارح في تعريف المفعول فيه و المفعول له  
 فخرج سائر المفاعيل فانها وان تعلق بها الفعل لكن لا يتوقف تعقله على تعقلها كما مر تحقيقه في تعريف  
 المتعدي قيل يرد عليه ظرف الزمان لان الزمان مما يتعلق به الفعل بحيث لا يعقل الا به و اجيب بان  
 الزمان لازم لوجود الفعل دون تصور ما عليه ويتوقف عليه وجود الفعل لازما كان او متعديا لا تعقل ماهيته  
 بخلاف المفعول به فانه مما يتوقف اذ تصور ماهية الفعل كضربت زيدا فان الضرب استعمال آلة التاديب  
 في محل قابل للايلام و هو كما لا يتصور بدون من يستعمل تلك الآلة وكذلك لا يتصور بدون ذلك المحل  
 قبل اذا اريد بالونوع التعاق يخرج من الحد زيد في ضربت زيدا حيث لا يتوقف عليه تصور الضرب بل هو  
 متوقف على شخص ما يصلح للمضروبة و اجيب دانه بتوقف عليه تصور الضرب على البداية وان لم يتوقف  
 عليه بالتميم وكذا يخرج الحال و التمايز المستثنى لذاك مال ابن الحاجب في امالي الكافية او اقتصر على  
 قولهم ما يقع عليه الفعل لكان ادلى و ما يتوهم من ان ذكر الفاعل ههنا يفيد اخراج مفعول مالم يسم فاعله  
 فاسد من وجهين احدهما ان مفعول مالم يسم فاعله ما وقع عليه فعل الفاعل لان مواك ضرب زيد معلوم فيه  
 انك اردت فعل فاعل وانما حذفته بوجه من الوجوه فقد اشتركا جميعا في انهما وقع عليهما فعل الفاعل و اذا اشتركا  
 لم يخرج ذكر الفاعل احدهما دون الآخر والتأني ان المراد تحديدهما ولذلك يسمى كل واحد منهما مفعولا  
 به على الحقيقة فلا يستقيم ان يزداد لفظ يقصد به اخراج احدهما مع كونه مرادا ولذلك يقال اذا حذف  
 الفاعل و اقيم المفعول به مقامه يجب ان يعدل من النصب الى الرفع و هذا تصرح بانه مفعول به و ان  
 النصب و الرفع جائزان يعتوران عليه وهو على حالة من كونه مفعولا به انتهى و القول باطلاق المفعول  
 عليه مجازا باعتبار ما كان مما ياتي عنه تعريفه ثم المفعول به بغير واسطة حرف الجر كضربت زيدا هو  
 الفارق بين المتعدي من الافعال و غيره و يكون واحدا فصاعدا الى الثلثة و المفعول به بواسطة حرف الجر  
 يسمى بالظرف ايضا لمشابهته الظرف في احتياجه الى تضمن الفعل احتياج الظرف اليه \* فائدة \*  
 يحذف عامله وجوبا قياسا في مواضع منها الاعراء و منها التحذير و منها المنادي و منها المنصوب على  
 انشاء المدح او الذم او الترحم و منها باب الاحتصاص

**مفعول مالم يسم فاعله** اي مفعول فعل او شبه فعل لم يذكر فاعله هو عند النحاة مفعول  
 حذف فاعله و اقيم هو مقامه اي اقيم ذلك المفعول مقام الفاعل في كونه مسندا اليه الفعل او شبهه  
 مقدما عليه جاربا مجرأة في كل ماله اي للفاعل من الرفع لفظا او معنى و التذلل منزلة الحرة منه و  
 عدم الاستغناء و تجنب الاتهام على وجه لا يخرج عن المفعولية فقوام حذف فاعله شامل لمفعول المصدر  
 المنصوب فاعله و لمفعول الفعل المحذوف فاعله و قولهم اقيم الى آخره يخرج ذلك وكذا يخرج نحو انبت

الربيع البقل لأنه يستفاد منه مفعولية الربيع بخلاف ضرب يوم الجمعة فإنه يحتفل منه مفعولية يوم الجمعة وعطلة في الحذف والإقامة إذا كان عامته فعلا ان تغير صيغة الفعل الى المجهول ولا يسند الى المفعول له و لوضع اللام ولا معه ولا غير المتصرف من الظروف و المصادر ولا مبهم الظروف الا موصوفا ولا المصادر المؤكدة وعن سيديويه جوازه كقيم وقعد بالامناد الى المصدر المدلول عليه بالفعل وقيل ان المصدر و ظرفي الزمان و المكان انما يسند الفعل اليهما مجاز لا حقيقة ولا الى ثاني باب علمت و ثالث باب ضرب ضربية و اليوم تمته و اسناد الفعل اليهما مجاز لا حقيقة ولا الى ثاني باب علمت و ثالث باب اعلمت وفي رأى يجوز عند الامن من اللبس هذا البحث كله يستفاد من شرح الكافية و اللب و المباب و المفصل و غيرها •

**فصل الميم • التفخيم بالخاء كالصريف هو الفتح كما مر في فصل الحاء المهملة قالوا يستحب قراءة القرآن بالتفخيم لحديث الحاكم نزل القرآن بالتفخيم قال الحلبي معناه انه يقرأ على قراءة الرجال و لا يخضع الصوت فيه كلام النساء قال ولا يدخل في هذا كراهة الامالة التي هي اختيار بعض القراء • وقد قال يجوز ان يكون القرآن نزل بالتفخيم فرخص مع ذلك في امالة ما تحسن امالته و يقابل التفخيم الترفيق كذا في الاتفاق •**

**المفهوم** هو عند المنطقيين ما حصل في العقل ابي من شأنه ان يحصل في العقل مواد حصل بالفعل او بالقوة بالذات كالكلي او بالواسطة كالجزئي وهذا عند من يقول ان صور الجزئيات اجسامية مرتسمة في النفس الخاطئة الا ان ارتسامها فيها بواسطة الآلات ابي الحواس واما من يقول بانها مرتسمة في الآلات لا في النفس فيفسر المفهوم بما حصل عند العقل لا في العقل صرح به السيد السند ثم المفهوم و المعنى متحدان بالذات فان كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل او عنده مختلفان بامتناب القصد و الحصول فمن حيث انها تقصد باللفظ سميت معنى و من حيث انها تحصل في العقل سميت بالمفهوم هكذا يستفاد من بديع الميزان و الصادق الحلواني و غيرهما وعند الاصوليين خلاف المنطوق وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما بغير المذكور و حالا من احواله كما يجيب في فصل القاف من باب النون وهو ينقسم الى مفهوم موافقة و مفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيًا او اثباتًا و لا الاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه هو المسمى بغير محل النطق موافقا في حكم للمذكور المسمى بمحل النطق و يسمى نحوي الخطاب و لحن الخطاب هذا عند الشانعي رحمه الله تعالى و اما الحنفية فيصمونه دلالة النص مقاله قوله تعالى و لا تقل لهما اف فعلم من حال التأليف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق و هو اثبات الحكم فيهما و قوله تعالى ان من اهل الكتاب من ابي تامنه بقنطار يوده اليك فعلم منه عدم تادية مانوق الدينار فمفهوم الموافقة تذييد بالادنى على الاعلى كالتفخيم

بالتفخيف على حاقوفة وهو الضرب او بالاعلى على الادنى كالتبديد بالقنطار على ما دونه فلا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساراة هكذا في العصري وحاشيته للسيد السند لكن في الاتقان مفهوم الموافقة هو ما يوافق حكمه المنطوق فان كان اولي يسمى نحوي الخطاب كدلالة فلا تقل لهما اف على تحريم الضرب لانه اشد وان كان مساويا يسمى لحن الخطاب اي معناه كدلالة ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما على تحريم الاحراق لانه مسار لاكل في الاتلاف انتهى و الثاني مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيًا ويسمى دليل الخطاب و سماه الحنفية تخصيص الشيعي بالذكر كما في كشف البزوربي وهو اقسام الاول مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكوة يفهم منه انه ليس في المعلوفة زكوة و الثاني مفهوم العدد اخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة يفهم ان الزائد على الثمانين غير واجب ومنه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله ومفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات ومفهوم الحصر مثل العالم زيد وصاحب الاتعان ادخل مفهوم العدد في مفهوم الصفة حيث قال مفهوم الموافقة انواع مفهوم صفة نعمتا كان او حالا او ظرفا او عددا و مثل للعدد بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اي لا اقل ولا اكثر و الثالث مفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل فاجلهن ان يضعن حملهن يفهم انهن ان لم تكن اولات حمل فاجلهن بخلافه و الرابع مفهوم الغاية مثل لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اي فاذا نكحته تحل لاول الخامس مفهوم الاسم وهو بقي الحكم عما لم يتناول الاسم مثل في الغنم زكوة فتنتفي من غير الغنم و سماه الحنفية بتخصيص الشيعي باسمه العلم كما سموا مفهوم الصفة بتخصيص الشيعي بالصفة و كما سموا مفهوم الشرط بتخصيص الشيعي بالشرط و تعليقه به و على هذا القياس • فائدة • مفهوم المخالفة ام يعتبره الحنفية و الشاعبي اعتبره و في جامع الرموز في بيان الوضوء مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر في الرواية بخلاف لكن في اجارة الزاهدي انه غير معتبر و الحق انه معتبر الا انه اكثرى لا كلي كما في حدود النهاية وغيرها •

**الاستفهام** هو عند اهل العربية من انواع الطلب الذي هو من اقسام الانشاء وهو كلام يدل على طلب فهم ما اتصل به اداة الطلب فلا يصدق على اهم فان المطلوب لبس فهم ما اتصلت به لان اداة الطلب صيغة الامر و قد اتصلت بالفهم و ليس المطلوب به طلب فهم الفهم بخلاف ازيد قائم فان المطلوب به طلب فهم مضمون زيد قائم و سمي استفهاما لذلك و هذا الطلب على خلاف طلب سائر الآثار من الفواعل فان العلم في علمني مطلوب المتكلم و هو اثر المعلم لكن يطلب فعله الذي هو التعليم ليعترتب عليه الاثر و كذا في اضرب زيدا المطلوب مضمومية زيد و يطلب من الفاعل التاثير ليعترتب عليه الاثر و في ازيد قائم يطلب نفس حصول قيام زيد في العقل لان الاداة انما اتصلت بقيام زيد بخلاف علمني فان الاداة فيه متصلة بالتعليم كذا في الاطول و في الاتقان و لكون الاستفهام طلب ارتسام صورة ما في الخارج في الذهن لزم ان لا يكون حقيقة الا اذا صدر عن شاك يصدق بإمكان الاعلام فان غير الشاك

اذا استفهم يلزم منه تحصيل الحاصل واذا لم يصدق بإمكان الاعلام انتفت فائدة الاستفهام قال بعض الائمة  
وما جاء في القرآن على لفظ الاستفهام فانما يقع في خطاب على معنى ان مخاطب عنده علم ذلك  
الاثبات او النفي حاصل انتهى •

**فصل النون • الفتنة** بالكسر وسكون المثناة الفوقانية هي ما يتبين به حال الانسان من الخير  
والشر وهي في الاصل اذبة الذهب في البوتقة بالنار ليظهر عياره كذا في بحر المعاني في تفسير قوله  
تعالى انما نحن فتنة في سورة البقرة •

**الفتنة** بالكسر وسكون الطاء المهملة هي الفهم • وفي الصحاح هي كالفهم وقد تفسر ايضا بجودة تبيين  
النفس لتصور ما يرد عليها من لغير وهذه قد تكون جبالية وقد تكون مكتسبة كما ان عدم الفتنة قد يكون  
جبليا وقد يكون عارضا ولو اريد بالفهم ما هو مبداء صار مآل المعنيين واحدا هكذا يستفاد من بعض  
حواشي شرح المطالع في الخطبة ويعالها الغبارة وهي عدم الفتنة كما في القاموس كذا في الاطول وسبق  
ما يتعلق بهذا في لفظ الذكاء في باب الذال المعجمة •

**الافتنان** بالنون من باب الاعتعال هو عند الباغاء الاتيان بكلام بفتين مختلفين كالجمع بين الغفر  
والتعزية نحو كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام فانه تعالى عزى جميع المخلوقات من  
الانس والجن والملائكة وسائر اصناف ما هو قابل للحياة وتمدح بالبقاء بعد فناء الموجودات في عشر الفاظ  
مع وصفه ذاته بعد انفراده بالبقاء بالجلال والاکرام سبحانه وتعالى ومنه ثم نجي الذين اتقوا الآية جمع  
فيها بين هذاء وعزاء كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

**فصل الواو • الفتوة** بضم الفاء والمثناة الفوقانية وتشديد الواو جوانمردي كما في المنتخب  
وهي عند السالكين كف الاذى وبذل الندى وترك الشكوى وقال علي بن ابي بكر الهواري ان  
اصل الفتوة ان لا ترى من الدنيا لنفسك فضلا واحدا وقال اهل التفسير هي كسر الصم في قصة الخليل  
عن بعض قومه قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم فصم كل انسان نفسه فمن خالف هواه فهو فتى  
على الحقيقة كذا في خلاصة السلوك •

**الاستفتاء** هو عند الاموليين والفقهاء مقابل الاجتهاد والمستفتي خلاف المفتي والمفتي هو  
الفقيه فان لم نقل بتجزى الاجتهاد وهو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهدا  
في الكل فهو مستفتى في الكل وان قلنا بتجزى الاجتهاد فالامر واضح ايضا فانه مستفتى فيما ليس  
مجتهدا فيه مفت فيما هو مجتهد وبأجملة فالمفتي والمستفتي انما يكونان متقابلين ممتدعي الاجتماع عند  
اتحاد متعلقهما واما اذا اعتبر كونه مفتيا في حكم مستفتيا في حكم اخر فلا والاستفتاء في المسائل العقلية  
على القول الصحيح كوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال هكذا في العضدي وبعض حواشيه والمفتي الماهر

هو الذي لا يبالي ان يحرم حلالا او بالعكس فيعلم الناس حيلة باطلة كتعليم الرجل والمرأة ان يرتد فيسقط منه الزكوة او تبدين من زوجها كما في الذخيرة فكل حيلة تؤدي الى الضرر لم تجز في الديانة وان جز في الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب الحجر •

**فصل الهاء • الفقه** هو اهم علم من العلوم المدونة وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والفقيه من اتصف بهذا العلم وهو المجتهد قال المحقق التفتازاني في حاشية العنودي ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ لجميع الاحكام وجز في مسألة دون مسألة تحقق مجتهد ليس بفقيه وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفن وان لم يكن مجتهدا انتهى وقد يطلق الفقه على علم النفس بمالها وما عليها فيشتمل جميع العلوم الدينية ولذا سمي ابو حنيفة رحمه الله الكلام بالفقه الاكبر وقد مر ذلك مستوفى في المقدمة •

**فصل الياء • الفدية** بالكسر وسكون الدال اسم من الفداء بمعنى البذل الذي يخلص به عن مكروه يتوجه اليه كما في الكشف كذا في جامع الرموز • وقد اثنى در اصطلاح عاشقان عاشق جان باز را گویند كه خود را فدای سر معشوق پروانه وار دارد كذا في كشف اللغات •

**التفشي** بالشين المعجمة لغة الاتساع وفي اصطلاح القراء انتشار الريح في الفم حتى يتصل بمخرج الفم المعجمة وبذلك عرف وجه تسمية حرف الشين المعجمة متفشيا كذا في الدقائق المحكمة •

**الغناء** بالكسر والفنون ومد الالف كذا كرد خانه ومنه فناء البيت كذا في الصراح وفي جامع الرموز والبرجندي ما حاصله ان الغناء بالكسر سعة امام البيت وقيل ما امتد من جوانبه كما في المغرب واما فناء المصر فالمختار في تعريفه شرعا عند صاحب المحيط والخلاصة وغيرهما هو موضع اتصل بالمصر معدا ومهيئا لمصالحه من ركض الخيل وجمع العساكر والخروج للرمي وصلوة الجنازة ولم يشترط بعضهم الاتصال بالمصر فقدره بغلوة يعنى يك تير برتاب وبعضهم بثلثة اميال وبعضهم بمنتهى صوت المؤذن وبعضهم بفرسخين وفي المضمرات المختار للفتوى قول محمد انه بقدر فرسخ •

**الفناء** بالفتح والمد عند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيى من لوازم نفسه ففناء الشخص عن نفسه عدم شعوره وفناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه كذا في الانسان الكامل في باب الارادة وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور معنى الفناء في اصطلاح الصوفية تبديل الصفات البشرية بالصفات الالهية دون الذات فلما ارتفع صفة قامت صفة أهية مقامها فيكون الحق سمعه وبصره كما نطق به الحديث وكذلك حال الفناء في النبي والشيوخ انتهى وقال عبد اللطيف في شرح المثبوتى الفناء عند الصوفية سقوط الاوصاف المذمومة والبقاء ثبوت النعمت المحمودة وقيل الفناء صفة الكون وما كان لاجل الكون والبقاء صفة الكون وما كان لاجل الكون انتهى ودر توضيح المذاهب

گوید فناء نزد ارباب سلوک عبارتست از نهایت سیر فی الله چه میر فی الله وقتی منتهی شود که بنده بادیه وجود را بقدم صدق یکبارگی قطع کند و میر فی الله وقتی متحقق شود که بنده را بعد از فناء مطلق ذاتی مطهر از آرایش حدثان ارزانی دارد تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهی و تعلق باخلاق ربانی ترقی کند انتهى و در مجمع السلوک آرد الفناء هو الغيبة عن الاشياء ربما كان فناء موسى حين تجلی ربه للجبل جملة دكا وخر موسى صمعا أبو سعید خرازی میگوید علامة الفانی ذهاب حظه من الدنيا و الآخرة الا من الله تعالى و البقاء الذي يعقبه هو ان يفني عماله و يبقى بما لله تعالى و قال بعضهم البقاء مقام الذبيبين صلوات الله عليهم اجمعين فجملة الفناء و البقاء ان يفني عن حطرظه و يبقى بحفظ غيره و فناء متذوق است فناء از خلق و فناء از خود و از هواها و فناء از ارادت و هر یکی را علامتهاست شیخ عبد القادر گیلانی رحمه الله در فتوح الغیب فرموده اند و علامة فنائك عن الخلق انقطاعك عنهم و من التردد اليهم و الياس بما لديهم و علامة فنائك عنك و من هوالك ترك التكيب و التعلق بالسبب في جلب النفع و دفع الضر كما كنت مغيبا في الرحم و كونك طفلا رضيعا في المهد و علامة فناء ارادتك بفعل الله تعالى انك لا تريد ان لا تقط و لا يكون لك غرض و لا يقف لك حاجة و مرام بل لا تريد مع ارادة الله تعالى سواها بل يجري فعل الله فيك فتكون انت ارادة الله و فعله ماكن الجوارح مطمئن الجذان مشروح الصدر منور الوجه غنيا عن الاشياء بخالقها بقلبك كيف يشاء و في مجمع السلوك ايضا في موضع آخر الفناء عندهم هو ان لا ترى شيئا الا الله و لا تعلم الا الله و تكون ناسيا لنفسك و لكل الاشياء سوى الله عند ذلك يتراعى لك انه الرب ان لا ترى و لا تعلم شيئا الا هو فتعقد انه لا شئ الا هو فتظن انك هو فتقول انا الحق و تقول ليس في الدار الا الله و ليس في الوجود الا الله و در كشف اللغات میگوید راه فنا در اصلاح عاشقان راه عشق را گویند و ذاکر آن راه ذکر را گویند •

**باب القاف فصل الالف • القراءة بالكسر و تخفيف الراء المهمة هي عند القراء ان يقرء القرآن سواء كانت القراءة تارة بان يقرأ متتابعاً او اداء بان ياخذ من المتناهي و يقرأ كما في الدقائق المحكمة قال في الاتقان في نوع معرفة العالي و النازل قسم القراء احوال الاسناد التي قراءة و رواية و طريق و وجه فاختلاف ان كان لحد الائمة السبعة او العشرة او نحوهم و اتفقت عليه الروايات و الطرق عنده فهو قراء و ان كان للراوي عنه فهو رواية و ان كان لمن بعده فمنا لا فطريق الا على هذه الصفة مما هو راجع الى تخيير القاري فوجه انتهى •**

**القرآن** بالضم اختلف فيه فقيل هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله فهو غير مهموز و به قرأ ابن كثير و هو مرومي من الشافعي و قيل هو مشتق من قرنت الشيب بالشيب سمي به لقران السور و الآيات و الحروف فيه و قال القراء هو مشتق من القرائن و على كل تقدير فهو بلا همزة و نونه أصلية و قال الزجاج

هذا سهو والصحيح ان ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ونقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها واحذف القائلون بانها مهموز فليل هو مصدر لقرأت سمي به الكتاب المقرر من باب تسميته بالمصدر وقيل هو وصف على فعلا مشتق من القرء بمعنى الجمع كذا في الاتقان قال اهل السنة والجماعة القرآن وسمى بالكتاب ايضا كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بأذاننا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حال في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان لان كلام الله ليس من جنس الحروف والاصوات لانها حادثة وكلام الله صفة ازلية قديمة منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآمة التي هي عدم مطارعة الآلات بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش و اشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالعلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرما وتحقيقه ان للشئ وجودا في الازمان ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الازمان وهو على ما في الازمان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كقولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كقولك قرأت نصف القرآن او المخيلة كقولك حفظت القرآن او الاشكال كقولك يحرم للمحدث مس القرآن ثم الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى يجوز ان يسمع وهو مذهب الاشعري ومنعه الاستاد ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فمعنى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم وقيل خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد واما من يجوز سماعه فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف وصوت كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المولف يصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم كلام الله والاجماع على خلافه وايضا المعجز هو كلام الله حقيقة مع القطع بان الاعجاز اما يتصور في النظم قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى مشترك بين للكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث ومعنى الاضافة حينئذ انه مخلوق له تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز الا في كلام الله تعالى وما يقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالذات وتسمية النظم به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي ويؤيد هذا ما وقع في شرح التجريد من انه لانزاع في اطلاق اسم لقرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على المعنى القائم بالنفس القديم وعلى المولف الحادث وهو المتعارف



عنده العامة والقراء والاصويين و الفقهاء و اليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحوادث و اطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكن الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا به تعالى و هو انه اخترعه بان اوجد اول الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ و الاصوات في لسان الملك لقوله و انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل القرآن و كلام الله اسمان لهذا الموافق المخصوص القائم بآول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد مواء بلسان يكون مثله لآعينه و الاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع و يكون ما يقرأه القاري اي قار كان نفسه لا مثله و هكذا الحكم في كل متغير و كتاب ينسب الي مولفه و على التقديس فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض و قد يجعل اسما بمعنى كل صادق على المجموع و على كل بعض من ابعاضه و بالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف و المقرر بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية و ما يقال انه حكاية عن كلام الله و مماثل له و انما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية و ما يقال ان كلام الله ليس قائما بلسان او قلب و لا حالا في مصحف فيراد به الكلام الحقيقي النفسي و منعو من القول بحاول اللفظي ايضا رعاية للتداب و احترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي النفسي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال و كذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان انتهى كلامه و قال صاحب المواقف ان المعنى من قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس المراد به مدلول اللفظ بل الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسي عندهم امرا شاملا للفظ و المعنى جميعا قائما بذاته تعالى و هو مكتوب في المصاحف مقرر باللسنة محفوظ في الصدور و هو غير القراءة و الكتابة و الحفظ الحادثة و ما يقال من ان الحروف و الالفاظ مترتبة متعاقبة فجاوبه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث و الادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة انتهى قيل عليه القول بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن العقل و ما ذلك الامثل ان يتصور حركة تكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض و يندفع بما قيل ان المراد بالملفوظ هو اللفظ القائم به تعالى و بالتلفظ اللفظ القائم بذاعبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما و اشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار و لولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ دون التلفظ تناقضا و به يندفع من ان حمل المعنى على الامر القائم بالغير بعيد جدا لان الادلة انما تدل على حدوث ماهية القرآن لحدوث التلفظ لانه ليس بقرآن و ذلك لان اللفظ يعد واحدا في المحال كلها و تباينه انما هو بتباين الهيئات فاللفظ القائم بنا و به تعالى واحد حقيقة و الاول حادث و الثاني قديم فان قيل يفهم من هذا التوجيه انه لا ترتب في اللفظ القائم بذاته تعالى فينازم عدم الفرق بين لمع و علم قيل ترتب الكلمات و تقدم

بعضها على بعض لا يقتضى الحدوث لان التقدم ربما لا يكون زمانيا كالحروف المنطبعة في شمعة دفعة من الطابع عليه وقد يمثل ايضا بوجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميعها مع الترتيب المخصوص مجتمعة الوجود فيها وليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض و انعدامه عن نفسه والفرق بان وجود الحرف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالظلي لا يضر ان الغرض منه مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فحينئذ يكون الحاصل ان الترتيب المقتضى للحدوث انما هو في التلفظ اي اللفظ القائم بنا هذا غاية توجيه المقام فانهم \* فائدة \* في بيان كيفية الانزال قال في الاتقان وفيه مسائل الاولى قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال انا انزلناه في ليلة القدر اختلف في كيفية انزاله من اللوح المحفوظ على ثلثة اقوال الاول وهو الاصح الاشهر انه نزل الى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ثم نزل بعد ذلك منجما في عشرين سنة او ثلث وعشرين او خمس وعشرين على حسب الخلاف في مدة اقامته صلى الله عليه وآله وسلم بمكة بعد البعثة الثانية انه نزل الى سماء الدنيا في عشرين ليلة القدر او ثلث وعشرين او خمس وعشرين في كل ليلة ما يقدر الله انزاله في كل سنة ثم نزل بعد ذلك منجما في جميع السنة وهذا القول ذكره الرازي بطريق الاحتمال ثم توقف هل هذا اولى او الاول قال ابن كثير وهذا الذي جعله احتمالا نقله القرطبي عن مقاتل بن حيان وحكى الاجماع على انه نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى بيت العزة في سماء الدنيا الثالث انه ابتداء انزاله في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجما في اوقات مختلفة من سائر الاوقات وبه قال الشعبي قال ابن حجر والاول هو الصحيح المعتمد قال وحكى الماوردي قولا رابعا انه نزل من اللوح المحفوظ جملة واحدة وان الحفظة نجمته على جبرئيل في عشرين ليلة وان جبرئيل نجمه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عشرين سنة والمعتمد ان جبرئيل كان يعارضه في رمضان بما يفرز به عليه في طول السنة قال ابو شامة نزوله جملة الى سماء الدنيا قبل ظهور نبوته و يحتمل ان يكون بعدها قيل الظاهر هو الثاني قيل السري انزاله جملة الى سماء الدنيا تغخيم امرة وامر من نزل عليه وذلك باعلام سكان السموات السبع ان هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل اشرف الاسم قد قربناه اليهم لنزله عليهم ولولا ان الحكمة الالهية اقتضت وصوله اليهم منجما بحسب الوقائع لهبط به الى الارض جملة كسائر الكتب المنزلة قبله ولكن الله باين بينه وبينها فجعل له الامرين انزاله جملة ثم انزاله مفرقا تشريفا للمنزل عليه وقيل انزاله منجما لان الوحي اذا كان يتجدد في كل حادثة كان اقوى للقلب واشد عناية بالمرسل اليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه فيحدث له من السرور ما يقصر عنه العبارة والثانية في كيفية الانزال والوحي قال الاصفهاني اتفق اهل السنة والجماعة على ان كلام الله منزل واختلفوا في معنى الانزال فمنهم من قال اظهار القراءة ومنهم من قال ان الله تعالى اهم كلامه جبرئيل وهو في السماء وهو عال من المكان وعلمه قرأته ثم جبرئيل اداة الى الارض وهو يبسط في المكان وفي التنزيل طريقان احدهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحلم الخلق من الصورة البشرية الى الصورة الملكية واخذها من

جبرئيل وثانيهما ان الملك انخلع الى البشرية حتى ياخذ الرمول منه و الاول اصعب الحالين وقال القطب الرازي انزال الكلام ليس مستعملا في المعنى اللغوي الحقيقي وهو تحريك الشئ من العلو الى السفلى بل هو مجاز فمن قال بقدمه فانزله ان يوجد الكلمات والحروف الدالة على ذلك المعنى و يثبتها في اللوح المحفوظ و من قال بحدوثه و انه هو الالفاظ فانزله مجرد اثباته في اللوح المحفوظ ويمكن ان يكون المراد بانزله اثباته في سماء الدنيا بعد اثباته في اللوح المحفوظ والمراد بانزال الكتيب على الرسل ان يتلقفها الملك من الله تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ و ينزل بها فيلقبها عليهم وقال غيره فيه ثلثة اقوال الاول ان المنزل هو اللفظ والمعنى وان جبرئيل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به و ذكر بعضهم ان احرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف وان تحت كل حرف منها معان لا يحيط بها الا الله الثاني ان جبرئيل عليه السلام انما نزل بالمعاني خاصة و انه صلى الله عليه وآله وسلم علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الثالث ان جبرئيل انقى عليه المعنى و انه عبر بهذه الالفاظ بلغة العرب وان اهل السماء يعرفونه بالعربية ثم انه نزل به كذلك بعد ذلك وقال الجويني كلام الله المنزل قسمان قسم فال الله تعالى لجبرئيل قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وامر بكذا وكذا ففهم جبرئيل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقاله ما داله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل لفلان يقول اك الملك اجتهد في الخدمة واجمع الجند للقتال فان قال الرسول يقول لك الملك لا تتهاون في خدمتي واجمع الجند وحثهم على المقاومة لا ينسب الى كذب ولا تقصير في اداء الرسالة وسم آخر قال تعالى لجبرئيل اقرأه على النبي هذا الكتاب فنزل جبرئيل بكامة الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه الى امين ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا قيل القرآن هو القسم الثاني والقسم الاول هو السنة كما ورد ان جبرئيل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن و من ههنا جاز رواية السنة بالمعنى لان جبرئيل اداء بالمعنى ولم تجز القراءة بالمعنى لان جبرئيل اداء باللفظ والسرفي ذلك ان المقصود منه التعبد بلفظه والاعجاز به وان تحت كل حرف منه معان لا يحاط بها كثرة فلا يقدر احد ان ياتي بلفظ يقوم مقامه والتخفيف على الامة حيث جعل المنزل اليهم على قسمين قسم يروونه بلفظ الموحى به و قسم يروونه بالمعنى ولو جعل كله مما يروى باللفظ لشق اربالمعنى لم يؤمن من التبديل والتحرير الثالثة للوحي كيفيات الاولى ان ياتي الملك في مثل صلصلة الجرس كما في الصحيح وفي مسند احمد عن عبد الله بن عمر سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم هل تحس بالوحي فقال اسمع صلاصل ثم اسكت عند ذلك فما من مرة يوحى الي الا ظننت ان نفسي تقبض قال الخطابي المراد انه صوت متداول يسمعه و لا يبينه اول ما يسمعه حتى يفهمه بعد و قيل هو صوت خفق اجنحة الملك والحكمة في تقدمه ان

يقوم سمع الوحي فلا يبقى فيه مكانا لغيره وفي الصحيح ان هذه الحالة اشد حالات الوحي عليه وقيل انه انما كان ينزل هكذا اذا نزلت آية وعيد او تهديد الثانية ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث في روعي اخرجهم الاحكام وهذا قد يرجع الى الحالة الاولى او التي بعدها بان ياتيه في احدى الكيفيتين وينفث في روعه الثالثة ان ياتيه في صورة رجل فيكلمه كما في الصحيح واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعني ما يقول زاد ابو عوانة في صحيحه وهو هونه علي الرابعة ان ياتيه في النوم و عد من هذا قوم سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اثناني ربي فقال فيم يختصم الملاء الاعلى الحديث انتهى ما في الاتقان وقال الصونية القرآن عبارة عن الذات التي يضمحل فيها جميع الصفات فهي المجلى المسمى بالاحدية انزلها الحق تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليكون مشهد الاحدية من الاكوان ومعنى هذا الانزال ان الحقيقة الاحدية المتعالية في ذراها ظهرت بكمالها في جسده فنزلت عن اوجها مع استحالة العروج والذول عليها لكنه صلى الله عليه وآله وسلم لما تحقق بجسده جميع الحقائق الالهية وكان مجلى الاسم الواحد بجسده كما انه بهويته مجلى الاحدية و بذاته عين الذات فلذلك قال صلى الله عليه وآله وسلم انزل علي القرآن جملة واحدة يعبر عن تحققه بجميع ذلك تحققا ذاتيا كليا جسيما وهذا هو المشار اليه بالقرآن الكريم لانه اعطاء الجملة وهذا هو الكرم التام لانه ما ادخر عنه شيئا بل افاض عليه الكل كرما لهما ذاتيا واما القرآن الحكيم فهو تنزل الحقائق الالهية بعروج العبد الى التحقق بها في الذات شيئا فشيئا على مقتضى الحكمة الالهية التي يترتب الذات عاينها فلا يبديل الى غير ذلك لانه لا يجوز من حيث الامكان ان يتحقق احد بجميع الحقائق الالهية بجهده من اول ايجاده لكن من كانت فطرته مجبولة على الالوهة فانه يترقى فيها و يتحقق منها بما ينكشف له من ذلك شيئا بعد شئ مرتبا ترتيبا الهيا وقد اشار الحق الى ذلك بقوله ورتلناه ترتيلا وهذا الحكم لا ينقطع ولا ينقضي بل لا يزال العبد في ترق و هكذا لا يزال الحق في تجل ان لا سبيل الى استيفاء ما لا يتناهى لان الحق في نفسه لا يتناهى فان قلت ما فائدة قوله انزل علي القرآن جملة واحدة قلنا ذلك من وجهين الوجه الواحد من حيث الحكم لان العبد الكامل اذا تجلى الحق له بذاته حكم بما شهدته انه جملة الذات التي لا تتناهى وقد تنزلت فيه من غير مفارقة لمحلها الذي هو المكانة والوجه الثاني من حيث امتياف بقيدات البشرية واضمحلال الرسوم الخلقية بكمالها لظهور الحقائق الالهية بآثارها في كل عضو من اعضاء الجسد فالجملة متعلقة بقوله على هذا الوجه الثاني ومعناها ذهاب جملة النقاخس الخلقية بالتحقق بالحقائق الالهية وقد ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال انزل القرآن دفعة واحدة الى سما الدنيا ثم انزله الحق عليه ايات مقطعة بعد ذلك هذا معنى الحديث فانزال القرآن دفعة واحدة الى سما الدنيا اشارة الى التحقق الذاتي ونزول الآيات مقطعة اشارة الى ظهور آثار الاسماء والصفات مع ترقى

العبد في التحقق بالذات شيئاً نشيداً وقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم فالقرآن العظيم ههنا عبارة عن الجملة الذاتية لا باعتبار الغرول ولا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشئون والاعتبارات المعبر عنها بمناجج الذات مع جملة الكمالات واذا قورن بلفظ العظيم لهذه العظمة والسبع المثاني عبارة عما ظهر عليه في وجوده الجسدي من التحقق بالسبع الصفات وقوله تعالى الرحمن علم القرآن اشارة الى ان العبد اذا تجلى عليه الرحمن يجد في نفسه لذة رحمانية تكسيه تلك اللذة معرفة الذات فتتحقق بحقائق الصفات فما علمه القرآن الا الرحمن والا فلا سبيل الى الوصول الى الذات بدون تجلي الرحمن الذي هو عبارة عن جملة الاحماء والصفات ان الحق تعالى لا يعلم الا من طريق اسمائه وصفاته فانهم ولا يعقله الا العالمون كذا في الانسان الكامل •

### فصل الباء الموحدة • القبة بالضم وتشديد الموحدة في اللغة الخرقاهة معرب خركاه وكذا كل

بغاء مرتفع مدور واما اهل الهيئة فقد اختلفوا في تفسيرها ف قيل اذا توهمنا دائرة في سطح نصف النهار في منتصف العمارة بخط الاستواء فهي تقطع الربع المعمور من الارض بنصفين شرقي وغربي ونقطة التقاطع بين تلك الدائرة وخط الاستواء هي قبة الارض وهي منتصف طول المعمور بين المشرق والمغرب وبين المواضع التي هي على خط الاستواء بالنسبة اليها تصير البلاد شرقية وغربية وسمي هذا الموضع بها لانه ارفع المواضع بالنسبة الى سطح انقها وهذا مختار اهل الهند ومختار اهل الفرس انها وسط المعمورة و قيل القبة منتصف الاقليم الرابع من حيث الطول تسعون درجة والعرض ست وثلاثون درجة ومعنى كون البلد على القبة ان يكون سكانه ساكني القبة اعنى ما بين نهايتي العمارة على خط الامتواء وقيل معناه ان يكون نصف نهاره نصف نهار القبة والصحيح الاول لان الغرض من تعيين القبة ان يستخرج الطالع في اول السنة بانق القبة ويسمى طالع العالم ويبنى عليه احكام العالم وعلى الاول لا يختلف طالع العالم وعلى الثاني يختلف فتأمل كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميني •

### القرب بالضم وسكون الراء ضد البعد • وعند الصوفية عبارة عن قرب العبد من الحق سبحانه

بالمكاشفة والمشاهدة والبعد عبارة عن بعد العبد من المكاشفة والمشاهدة كذا في مجمع السلوك وفي خلاصة السلوك القرب هو الا نقطاع عما دون الله وقيل القرب الطاعة وقيل القرب الدنو من المحبوب بالقلوب وفي التحفة المرسل القرب على نوعين قرب النوافل وهو زوال الصفات البشرية وظهور صفاته تعالى عليه ابي على البشربان يحيي ويميت باذنه تعالى ويسمع المسموعات من بعيد ويبصر المبصرات من بعيد وعلى هذا القياس وهذا معنى فناء الصفات في صفات الله تعالى وهو ثمرة النوافل وقرب الفرائض وهو فناء العبد بالكلية عن الشعور بجميع الموجودات حتى نفسه ايضا بحيث لم يبق في نظره الا وجود الحق سبحانه وهذا معنى فناء العبد في الله تعالى وهو ثمرة الفرائض انتهى يهن برين تقدير قرب فرائض اتم و اكمل باشد ودر ترجمه صحيح بخاري مي آرد

كأنه من كلام ديكر اصفيا معلوم میشود که قرب نوافل اکمل است چراکه قرب فرائض نزدشان عبارتست از آنکه بنده آله میباشد و حق فاعل چنانکه حدیث ان الله ينطق على لسان عمر مشیر است باین و قرب نوافل عبارتست از آنکه حق سبحانه آله میباشد و بنده فاعل چنانکه حدیث و لا يزال عبدی يتقرب اليّ بالوفل حتی احده فكنتم سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها مشیر است باین انتهى • شعر • قرب ته بالا و پستی رفتن امت • قرب حق از قید هستی رفتن است • و عبد اللطيف در شرح مثنوی قرب فرائض را باین معنی نیز هم بر قرب نوافل تفضیل داده و گفته که قرب فرائض که عبارتست از آنکه حق فاعل باشد و بنده آله رفیع است از قرب نوافل چه قرب نوافل آنست که بنده فاعل باشد و حق آله و از فاعلیت حق تا بنده تفاوت ظاهر است • مصراع • چه نسبت خاک را به عالم پاک • انتهى و لكل وجهة كما لا يخفى • فائدة • قال صاحب العقد المنفرد ان صاحب قرب الفرائض ليس له اجر لانه فان عن نفسه فمن يقبل الاجر فمن هذا المقام نبينا صلى الله عليه وسلم امر بان يقول اني لا املك عليه اجرا الا المودة في القربى و سائر الانبياء على نبينا و عليهم السلام لما علموا فقالوا و اجرنا على الله و ذلك لانه صلى الله عليه و آله و سلم صاحب قرب الفرائض فهو عبد محض و جميع الانبياء صلوات الله عليهم ارباب قرب النوافل و قرب الفرائض من خصوصيات هذه الامة و اما في قرب النوافل فالعبد محبوب بنفسه فانه بقيت له بقية و بها صار له من الاجر و بالجملة فمقام قرب الفرائض مختص بمحمد صلى الله عليه و آله و سلم و لكل و ارثيه حظ و ارثيه •

**القريب** نزد اهل عروض عام بحريست از بحور مختصه بعجم و اصل اين بحر مفاعيلن مفاعيلن فاعلاتن امت دو بار و مكفوف آن مفاعيل مفاعيل فاعلاتن دو بار كذا في عروض ميفي •

**المتقارب** عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و هو فعولن ثمان مرات و اخرج بعضهم من المتقارب جنسا آخر و يسمى المخترع و الجذب و ركض الخيل و هو فاعلن ثمان مرات استعمال محبوبنا في كلام العرب كذا في عنوان الشرف •

**التقريب** هو عند اهل النظر سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فان كان الدليل يقينيا يستلزم اليقين به و ان كان ظنيا يستلزم الظن به و هو مرادف التطبيق هكذا في حواشي شرح الشمسية •

**الاقتضاب** بالضاد المعجمة كالاقتضاب هو عند البلغاء الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود من غير ملامة و هذا مذهب عرب الجاهلية و من يليهم و هم الذين ادركوا الجاهلية و الاسلام و الشعراء الاسلاميون ايضا قد يتبعونهم في ذلك و يجرون على مذهبهم و ان كان الاكثر فيهم التخلص و من الاقتضاب ما يقرب من التخلص في انه يشوبه شيع من الملائمة كقولك بعد حمد الله اما بعد فاني قد فعلت كذا و كذا فهو اقتضاب من جهة انه قد انتقل من حمد الله و الثناء على رسوله الى كلام آخر من غير رعاية ملائمة بينهما

لكنه يشبه التخلص من جهة انه لم يوت الكلام الآخر فجماعة من غير قصد الى ارتباطهما وتعليق بما قبله بل اتى بلفظ اما بعد قصدا الى ربط هذا الكلام بما سبق قيل قولهم بعد حمد الله اما بعد فصل الخطاب قال ابن الاثير والذي عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتح كلامه في امر ذي شان بذكر الله وتحميده فاذا اراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق لاجله فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد ومن الاقتضاب الذي يقرب من التخلص ما يكون بلفظ هذا كقوله تعالى بعد ذكر الجنة هذا وان للطاغين لشر مآب و منه قول الكاتب عند ارادة الانتقال من حديث الى حديث آخر هذا باب فان فيه نوع ارتباط حيث لم يبدأ الحديث فجاءة ومن هذا القبيل لفظة ايضا في كلام المتأخرين من الكتاب وقد جعل البعض هذا النوع قريبا من حسن التخلص كذا في المطول ودر جامع الصذائع گوید تعريف اقتضاب تعريف اشتقاق است مگر آنکه این جا مقارنت معنی نباشد و این در پارسی آید مثاله • شعر •

ای که چون خنک تو جولان بر گرفت • گرد گردا گرد گردون گرد کرد •

**المقتضب** عند اهل البديع قسم من التجنيس وهو تجنيس الاشتقاق وعند اهل العروض اسم بحر وهو مفعولات مستعملن مستعملن مرتان كذا في رسالة قطب الدين السرخسي ودر عروض سيفی مي آرد اصل این بحر مقتضب مثنى مفعولات مستعملن است چهار بار و مطوي او فاعلات مفتعلن چهار بار و مطوي مقطوع آن فاعلات مفعول چهار بار و بعضی گفته اند كه این بحر در شعر عرب البته مجزوء مي آید و مجزوء بيتی را گویند كه عروض و ضرب او را بیندازند و نیز مقتضب قصیده را گویند كه درر تخلص نبود چنانكه در فصل نال مهمه مذکور خواهد شد •

**القطب** بحركات القاف و سکون الطاء المهملة ستونہ آسیا و چرخ و کوکبی ساکن نزدیک فرقدان و مہترکہ مدار کار بران باشد و سپاہ سالار کما فی الصراح و الصرفیون یسمون الثلاثی بالقطب الاعظم کما فی شرح مراخ الارواح و العطب عند المهندسين نقطة ثابتة على كرة محرکة على نفسها تحقیقه ان الكرة اذا تحرکت حركة رضية يتحرك كل نقطة عليها وترسم في دورة تامة من كل نقطة محيط دائرة سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا يتحركان اصلا و كذلك كل نقطة تفرض في داخل المحيط فانها ايضا تتحرك وترسم في الدورة محيط دائرة سوى النقطة المفروضة على الخط الواصل بين النقطتين الثابتتين على المحيط وهذه النقطة مركز لتلك الدوائر المرسومة على المحيط و في داخله فالنقطتان الثابتتان على المحيط تسميان قطبي الكرة و قطبي حركتها و قطبي المنطقة و قطبي الدوائر المرسومة عليها فالقطب بالحقیقة انما يكون للدوائر الحاصلة بالحركة لالكل دائرة تفرض على محيط الكرة و اما اطلاق القطب في غير الدوائر الحاصلة بالحركة فعلى سبيل التشبيه والتجوز وذلك الخط الواصل بينهما يسمى محور الكرة و الحركة و الدائرة العظيمة المفروضة على منتصف ما بين النقطتين تسمى منطقة الكرة و الحركة و قطبا الفلك الاعظم بسميان بقطبي العالم و القطب

الظاهر منهما ما يكون على الانق شماليا كان او جنوبيا و القطب الخفي منهما ما يكون تحت الانق شماليا كان او جنوبيا و ارتفاع القطب و انعطافه من الامق يكون مساربا لعرض البلد هكذا يستفاد من شروح الملخص و القطب في الاسطرلاب هو الرتد الموضوع في وسط الاسطرلاب المار بالحجرة و الصفائح و العنكبوت و القطب عند اهل السلوك عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان و يسمون بالغوث ايضا و هو خلق على قلب محمد صلى الله عليه و آله و سلم يعني قطب يلك تن است كه او محل نظر خدای تعالی بود نظري خاص از جميع عالم در هر زمان و آن قطب مثل دل محمد مصطفی است عليه الصلوة و السلام قطب را عبد الله گویند و راستا و چپای او دو امام اند آنکه در راستا بود نام او عبد الرب گویند و نظر او در ملکوت است و آنکه در چپا است نام او عبد الملك گویند و نظر او در ملك است و این اعلى است از عبد الرب و همین خلیفه قطب شود بعد موت او کذا في مجمع السلوك و در مرآة الاسرار گوید آنکه بدست راست است نام او عبد الملك است و آنکه بدست چپ است نام او عبد الرب است و عبد الملك از روح قطب مدار میض میگرد و بر اهل علوی اماضه میگذد و عبد الرب از دل قطب مدار فیض میگیرد و بر اهل سفلی اماضه میگذد و چون قطب مدار بمیرد عبد الماک قائم مقام او شود و بذکر ايضا في لفظ الولی في فصل الیاء النكتانية من باب الروا ما يتعلق بهذا بدانکه رجال الله اقطاب اند و غیره یعنی مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان و اولاد و اندال و اخیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمدة و مکتومان و مفردان فالقطب هو الذي يكون على قلب محمد عليه الصلوة و السلام و يسمی ايضا بقطب العالم و قطب الانطاب و الغطب الاذر و قطب الارشاد و قطب المدار و يسمی بالغوث ايضا و مراد بغوث ايشان كه فلان بر قدم یا بر قلب فلان پیغمبر است اینست كه آن ولي وارث خصوصیت آن پیغمبر بود یعنی آن علوم و تجلیات و مقامات و حالات كه آن پیغمبر را بود آن ولي را بواسطه مدد آن پیغمبر حاصل است اما از مشكوة محمد پس آن ولي مثلا محمدی ابراهیمی باشد و یا محمدی موسوی و یا محمدی عیسوی و اسم این قطب عبد الله میباشد یعنی در آسمانها و زمینها او را عبد الله گویند اگرچه نام او دیگر باشد و علی هذا القیاس جميع رجال الله را بذم دیگر میخوانند باسم رب مربي آن شخص مخاطب میگذد و این قطب مدار را فیض از حق تعالی دی واسطه میرسد و این قطب در عالم یکی میباشد و وجود جميع موجودات از اهل دنیا و آخرت یعنی علوی و سفلی بوجود این قطب قائم است و در درازة اقطاب دیگر اند بر قلوب انبیا عليهم السلام قطب اول بر قلب نوح علیه السلام ورد او سورة یسین است - دوم بر قلب ابراهیم علیه السلام ورد او سورة اخلاص است - سوم بر قلب موسی علیه السلام ورد او سورة اذا جاء نصر الله - چهارم بر قلب عیسی علیه السلام ورد او سورة فتح - پنجم بر قلب داؤد علیه السلام ورد او سورة اذا زلزلت - ششم بر قلب سلیمان علیه السلام ورد او سورة واقعه - هفتم بر قلب ایوب علیه السلام ورد او سورة بقره - هشتم بر قلب الیاس علیه السلام ورد او سورة كهف - نهم بر قلب لوط علیه السلام ورد او



سوره نمل - دهم بر قلب هود علیه السلام ورد او سوره انعام - یازدهم بر قلب صالح علیه السلام ورد او سوره طه - دوازدهم بر قلب شیث علیه السلام ورد او سوره ملک فالقطاب المذكورة اثنا عشر قطبا و عیسی و المهدي خارجان عنهم بل مکتومان من المفردین و الاقطاب المذكورة کلمه ماسورون لقطب المدار و اژین دوازده قطب هفت قطب در هفت اقلیم میباشند در هر اقلیمی قطبی و آن را قطب اقلیم خوانند و پنج قطب دیگر در ولایت باشند ایشان را قطب ولایت خوانند و فیض اقطاب ولایت بر مائراولیا است • فائده • چون ولی ترقی کند بقطب ولایت رسد و چون قطب ولایت ترقی کند بقطب اقلیم رسد و قطب اقلیم چون ترقی کند بعبد الرب رسد و این قطب اقلیم قطب ابدال باشد بقاب امرافیل علیه السلام او را قطب ابدال گویند و بقول صاحب فتوحات مکی اقطاب را نهایت نیست بر هر هفت قطبی میباشند چنانچه قطب زهاد و قطب عباد و قطب عرفاء و قطب متوکلان چنانکه در تفصیحات حضرت شیخ احمد حاجی را قطب اولیا نوشته است و در تمام ربع مسکون یک تن میباشند که او را قطب ولایت گویند و قطب جهان و جهانگیر عالم زبر گویند که جمیع اقسام ولایت از وی قوام دارد و علی هذا القیاس بر هر مقامی قطبی است برای محافظت آن مقام و نیز میفرماید که برای محافظت هر قریه از قریات عالم یک ولی الله میباشد که قطب آن قریه است خواه در آن قریه مومنان باشد خواه کافران • فائده • هرگاه قطب عالم را حیات و افر بود و در سلوک بود و ترقی کند بمقام فردانیت رسد و فردانیت آنست که او را مراد نباشد مراد او همه مراد حق باشد و حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم پیش از نبوت در افراد بودند و خضر علیه السلام نیز در افراد است و این اقطاب را قوتصت که ولی را معزول کنند و بجای او دیگری را نصب کنند و قطب عالم اگر خواهد اقطاب را از مقام قطبیت عزل کند تواند بود و از دعای قطب الاقطاب و غوث دیگری نیز بمرتبه قطبیت رسد اگرچه عامی یا کافر باشد و بقول حضرت علاء الدین سمذانی قطب ارشاد را ولایت شمسی است که بر تمام عالم تابد و قطب ابدال را ولایت قمری که بر هفت اقلیم تصرف میکند الغرض قطب ابدال رئیس جمیع ابدال میباشد ازان جهت همه جا تصرف مینماید • فائده • بعضی مشایخ شخصی واحد را غوث و قطب نامند و صاحب فتوحات مکی میفرماید که غوث جداست و قطب الاقطاب جداست و در لطائف اشرفی می آرد که اگر وجود غوث و قطب الاقطاب نباشد تمام عالم زیر و زبر گردد اما چون غوث ترقی کند افراد گردد و كذلك قطب الاقطاب بعد ترقی افراد شود و چون افراد ترقی کند قطب وحدت گردد یعنی بمقام معشوقی رسد و دوازده مذکوره در قصبات اقلیم ساکن باشند و قطب الاقطاب سکونت او در شهر معظم باشد الغرض در حالت قطبیت در شهر و قصبه و دیه ساکن باشند و چون ترقی کنند در مقام افراد و منذ ترتیب ساقط گردد از تعین مقام در گذرند هر جا که خواهند باشند و معشوق را نیز ترتیب ساقط است • تمهید • قطب وحدت و حقیقت

معشوق را گویند چون افراد کامل در سلوک ترقی کنند بقطب حقیقت و وحدت رسند یعنی بمقام معشوقی رسند قالوا اما المفردون فمنهم من هو علی قلب علی کرم الله وجهه و منهم من هو علی قلب محمد علیه الصلوٰة والسلام ای محبوب افراد کامل و غیر کامل افضل اند بر قطب الاقطاب اما افراد کامل مظاهر وجه تفرد روح کلی علی کرم الله وجهه اند و غیر کامل مظاهر وجه تعاقب روح علی کرم الله وجهه اند پس میان تعلق و تفرد فرق بسیار است و طائفة افراد را تعداد نیست بسیار اند و از چشم مردم ظاهر مستور اند مگر آنکه قطب الاقطاب و بعضی اقطاب ایشانرا دانند و بینند و افراد کامل بعد ترقی بقطب وحدت رسند و در نهایت این مقام از کل اولیا در کس رسیده اند یکی حضرت عبد القادر جیلانی درم حضرت شیخ نظام الدین بداینی ایشانرا در سلوک کمال عمر وفا کرد زود زود ترقی میسر شد در مقام معشوقی رسیدند و باقی همه در مقام فردانیت در سلوک بیشتر عمر وفا نکرد بمقام بقا رحلت کردند و نیز در بحر المعانی گوید که خواجه بایزاد بسطامی و خواجه شبلی نیز بمقام معشوقی رسیده اند و ممکن است هرکرا حق سبحانه تعالی خواهد باین مقام رساند \* فائده \* قطب مدار متصرف است از عرش تا ثری و افراد متحقق اند از عرش تا ثری پس میان تصرف و تحقق فرق بسیار است و حاصل آنست که قطب مدار علی الدوام در تجلی صفات است و افراد کامل همیشه در تجلی ذات پس قطب مدار خاص و افراد اخص و بعضی اولیا را تجلی انعال است و بعضی را تجلی آثار اما اهل فردانیت بیرون ازین مقامات تجلی دارند و فردانیت بی مکاست و مقام ایشان لاهوت است یعنی تجلی ذات و لاهوت را مقام نیست چه خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت کنند بآن و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد و اسفل این مقام جبروت است یعنی مقام جبر و کسر خلایق و این مقام قطب عالم که متصرف است از عرش تا ثری جبر و کسر هم در شش جهت گنجد و قطب عالم را مدیض از مرش مجید است که تعلق بعزل و نصب دارد و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات و معجزات هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقی کند بمقام فردانیت که لاهوت است رسد و در عالم فردانیت عالم جبروت یعنی عالم جبر و کسر کفر است اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعنی تجلی ذات بر افتند مبدب آنست که افراد مستور باشند \* فائده \* لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زیاد از قانون عرب است صوفیه چون کلامی مخالط گویند چیزی حذف کنند و چیزی زیاد نهند تا نا محرمان ندانند پس می نفي است یعنی نیست تجلی صفات مرطائفة افراد را و هو اسم ذات است یعنی لاهو مگر تجلی ذات \* فائده \* عمر قطب از سی و سه سال زیاد نباشد و از نوزده سال و پنج ماه و دو روز نقصان نبود اگر درین مدت تقدیر میرسد رحلت می کند و آنکه در سلوک بعمر مذکور ترقی کند در مقام افراد رسد و عمر افراد پنجاه و پنج سال است نه زیاد نه نقصان اگر در عمر

مذكور تقدير ميرسد رهاكت ميكنك و آنكه بعمر مذکور در ساوك ترقى كند بقطب حقيقت رسد و عمر قطب حقيقت بست و مه سال و ده روز است اين مقام معشوقى است انتهى ما في مرآة الاسرار •

**القطرب** بقاء بعدها راء على وزن تنفذ هو اسم لحيوان يكون على وجه الماء يتحرك عليه حركات مختلفة سريعة بلا نظام و كل ساعة يفوص ثم يظهر حمى به الاطباء نوعا من الماشحوليا و هو ما يكون صاحبه فرارا من الغاس محبا للخلوة و المقابر حاف البصر و على ساقه قروح لا تندمل و انما سموا به تشبيها لهذا المريض بهذا الحيوان في اختلاف الحركات و سرعتها و في تواريه حيناً و بروزه حيناً كذا في بحر الجواهر و الموجز •

**القلب** بالفتح و سكون الهم هو يطلق على معان منها ما هو مصطلح الصوفية قالوا للقلب معنيان أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب اليسر من الصدر و هذا القلب يكون للبهائم ايضا بل للميت ايضا و ثانيهما اليفة رابدة روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني كتعاقب الاعراض بالاجسام و الاوصاف بالموصوفات و هى حقيقة الانسان و هذا هو المراد من القلب حيث وقع في القرآن او السنة وقد يذكرون اسم القلب و يريدون به النفس و يذكرون و يريدون به الروح و يذكرون و يريدون به العقل لكن الاصل في القلب ما ذكر و ما عداه مجاز • و قد يطلق القلب و يراد به النفس باعتبار ان النفس داخل البدن فيقال انها قلب البدن كذا في مجمع السلوك و في شرح الفصوص للجاسمي القلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية و القوى المزاجية و بين الحقائق الروحانية و الخصائص النفسانية انتهى و في كشف اللغات قلب در اصطلاح متصوفة جوهر نوراني مجرد است و متوحد ميان روح و نفس و باين جوهر تحقيق مى يابد انسانيت و حكما اين جوهر را نفس ناطقه نامند و نفس حيوانيه را مركب او ميخوانند انتهى و في الانسان الكامل القلب محدد امرايل عليه السلام من محمد صلى الله عليه و آله و سلم وهو النور الازلي و السر العالي المنزل في عين الاكوان ليظنر الله تعالى به الى الانسان و عبر عذة بروح الله المنفوخ في آدم حيث قال نفخت فيه من روحي و يسمى هذا النور بالقلب لامور منها انه سريع التقلب و ذلك لانه نقطة يدور عليها محيطة الاسماء و الصفات اذا فابلت اسما او صفة بشرط المواجهة اذ طعت بحكم ذلك الاسم و الصفة و قولى بشرط المواجهة تقييد لان القلب في نفسه ابدا مغايل لجميع الاسماء و الصفات لكن مقابلة التوجه شىء ثان و هو ان يكون القلب متوجها لقبول اثر ذلك الشىء في نفسه فينتطبع فيه فيكون الحكم عليه لذلك الاسم و لو كانت الاسماء جميعها تحكم عليها فانها تكون في ذاك الوقت حكما مستتر تحت سلطان الاسم او الاسماء الحاكمة فيكون الوقت وقت ذلك الاسم فيتصرف في القلب بما يقتضيه و منها انه كان خلقيا فانقلب حقا يعني كان مشهده خلقيا نصار مشهده حقا و الا فالخلق لا يصير حقا ابدا لان الحق حق و الخلق خلق لا يتبدل لكن من كان له اصل رجع اليه قال تعالى و اليه تقلبون و منها ما عندي و هو ان العالم انما هو مرآة القلب فالاصل و الصورة هو القلب و الفرع و المرآة هو العالم فصح فيه اسم القلب لان كلا من الصورة و المرآة قلب

الثاني لم يهكسه وما يدل على ان القلب هو الاصل والعالم هو الفرع قوله تعالى لا يهعذبني ارضي ولا سمائي  
ويعذبني قلب عبدني المؤمن ولو كان العالم هو الاصل لكان اولى بالوسع من القلب ثم اعلم ان هذا الوسع  
على ثلاثة انواع كلها شائعة في القاصب الاول هو توسع العلم و ذلك هو المعرفة بالله فلا شئ في الوجود يعرف  
آثار الحق ويعرف ما يستحقه كما يذنبني الا القلب لان كل شئ سواه انما يعرف ربه من وجه دون وجه  
لامن كل الوجوه فهذا اوسع الثاني هو توسع المشاهدة و ذلك هو الكشف الذي يطلع القلب على محامن جمال  
الله تعالى به فيذوق لذة اسماءه وصفاته بعد ان يشهدها ولا شئ سواه كذلك فانه اذا تعقل مثلا علم الله تعالى  
بالموجودات و سار في فلك هذه الصفة ذاق لذتها وعلم بمكانة هذه الصفة من الله ثم في القدرة كذلك ثم في جميع  
اوصاف الله واسمائه تعالى فانه يتسع كذلك و هذا الوسع للعارفين الثالث وسع الاخلاص وهو التحقيق باسمائه  
وصفاته حتى ان يرى ان ذاته ذاته فتكون هوية العبد عين هوية الحق و انبته عين ابنته واسمه اسمه وصفته صفته  
و ذاته ذاته فيتصرف في الوجود تصرف الخليفة في ملك المستخلف و هذا وسع المحققين و هذا الوسع قد  
يسمى وسع الاستيفاء و اعلم ان الحق تعالى لا يمكن دركه على الحيطه و الاستيفاء ابد ابد لا لتقديم و لا احديث اما  
التقديم فلان ذاته لا تدخل تحت صفة من صفاته وهي العلم فلا يحيط بها و الا لزم منه وجود الكل في الجزء تعالى الله  
من الكل و الجزء فلا يستوفيهما العلم من كل الوجوه بل يقال انه سبحانه لا يجهل نفسه لكن يعلمها حق المعرفة  
و لا يقال ان ذاته تدخل تحت حيطه صفة العلمية و لا تحت صفة القدرة و كذلك المخلوق فانه بالاولى لكن هذا  
الوسع الكمالي الاستيفائي انه هو استيفاء كمال ما علمه المخارق من الحق لا كمال ما هو الحق عليه فان ذلك لانهاية  
له فهذا معنى قواه و معني قلب عبدني المؤمن و لما خلق الله العالم جميعه من نور محمد صلى الله عليه وآله و علم  
كان المحل المخلوق من اسرافيل قلب محمد صلى الله عليه وآله و سلم و لذا كان لاسرافيل عليه السلام هذا التوسع و  
القوة حتى انه يحيي جميع الخلائق بنفخة واحدة بعد ان يميتهم بنفخة واحدة للقوة الالهية التي خلقها الله تعالى  
في ذات اسرافيل لانه محتده القلب و القاصب اوسع لما فيه من القوة الذاتية الالهية فكل اسرافيل عليه السلام  
اقرب الملائكة و اقربهم من الحق اعني من العصريين من الملائكة انتهى ما في الانسان الكامل و يجيب ما يتعلق  
بهذا في لفظ الهم في فصل الميم من باب الهاء و منها ما هو مصطلح الصريين وهو ابدال حرف العلة و الهمزة  
بعضها مع بعض فهو اخص من الابدال كما في فصل اللام من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا عندهم على  
تقديم بعض حروف الكلمة على بعض و يسمى قلبا مكانيا نحو آرام فان اصله آرام كما في الشافية و شرحه للرضي  
و علامة صحة القلب المكاني ان يكون تصاريف الاصل تامة بان يصاغ منه فعل و مصدر و صفة و يكون الآخر  
ليس كذلك فيعلم من عدم تكميل تصاريفه انه ليس بذاء اصليا كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى يجعلون  
اصابعهم في آذانهم من الصواعق و منها ما هو مصطلح اهل المعاني و هو جعل احد اجزاء الكلام مكان الآخر  
و الآخر مكانه و لا ينتفض بقولنا في الدار زيد و ضرب عمرو زيد لان المراد بالجعل مكان الآخر ان يجعل متصفا

بصفة لا مجرد ان يوضع موضعه ودخل في جعل اجزاء احد الكلام مكان الآخر ضرب زيد هيف جعل المفعول مكان  
الفاعل وخرج بقولنا والآخر مكانه و لا بد في الحكم بالقلب من داع لفظي او معنوي فهو ضربان احدهما ان  
يكون الداعي الى اعتباره من جهة اللفظ بان يتوقف صحة اللفظ عليه و يكون المعنى تابعا لللفظ بان يكون معنى  
التركيب القلبى معنى التركيب الغير القلبى كما اذا وقع ما هو في موقع المبتدأ نكرة وما هو موقع الخبر معرفة  
كقوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة وكقول الشاعر • شعر • قفي قبل التفرق يا ضباعا • و لا يك  
موقفا مذك الوداعا • اى لا يكون موقف الوداع موقفا منك و ثابتهما ان يكون الداعي اليه من جهة المعنى  
لتوقف صحة المعنى عليه و يكون المعنى تابعا على اللفظ بان يكون معنى هذا اللفظ في التركيب القلبى معنى  
التركيب الغير القلبى نحو ادخلت القلنسوة في الراس و الخاتم في الاصبع و نحو عرضت الناقة على الحوض  
اذ المعنى عرضت الحوض على الناقة فان عرض الشيعى على الشيعى ارادته اياه على ما فى القاموس و لا روية  
للحوض و عمل النكته في القلب في هذه الامور ان العادة تحرك المظروف نحو الظرف و المعروف نحو المعروف اليه  
قال السكاكى القلب مقبول مطلقا و هو مما يورث الكلام حسنا و ملاحه و يسجع عليه كمال البلاغة و امن  
اللباس و ياتي في المحاورات و الاشعار و التذليل و رده البعض مطلقا و الحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل  
و الا رد لان نفس العلب من اللطائف كما جعله السكاكى كقول الشاعر • شعر • و مهمة مغبرة ارجاؤ • كان لون  
ارضه سماؤ • اى لون سمائه على حذف المضاف فالمصراع الاخير من باب القلب و المعنى كان لون  
سمائه لغبرتها لون ارضه و الاعتبار اللطيف فيه ما شاع في كل تشبيه مقلوب من المدانعة في كمال المشبه  
الى انه استحق جعله مشبها به يعنى ان لون السماء قد باع من الغبرة الى حيث يشبه به لون الارض  
في الغبرة هكذا بمنفاد من المطول و الاطول و فى الاتقان من انواع المجاز اللغوي القلب و هو اما قلب  
اسناد نحو لكل اجل كتاب اى لكل كتاب اجل و نحو حرمننا عليه المراضع اى حرمننا على المراضع و اما  
قلب عطف نحو ثم تول عنهم فانظر ثم تول عنهم و نحو ثم دنى فتدلى اى تدلى فدنى لانه بالتدلى  
مال الى الدنيا و قلب تسبيه و مياني في نوع التشبيه انتهى و منها نوع من السرقة الغير الظاهرة و قد سبق في  
فصل القاف من باب السين المهملة و منها كون الكلام بحيث اذا قلبته و ابتدأت من حرفه الاخير الى المحرف  
الاول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام و يسمى ايضا بالعكس و المقلوب المستوي و ما لا يستجيب بالانعكاس  
كما سبق و عليه اصطلاح اهل البديع و المعتبر الحروف المكتوبة فالمشدد في حكم المخفف و هو قد يكون في النظم  
و قد يكون في النثر اما في النظم فقد يكون بحيث يكون كل من المصراعين قلبا للآخر كقوله • مصراع • انا الله هلال  
انارا • و قد يكون كذلك بل يكون مجموع البيت قلبا لمجموعه كقول القاصي • شعر • مودته تدرم لكل هول • و هل  
كل مودته تدرم • و اما في النثر فكقوا تعالى كل في فلان و قوله و بك تكبر و لثالث لهما في القران كذا في  
المطول و هر جامع الصنائع گوید مقلوب آنست که حروف محفوظه باز گردانیده شود و ازلن قلب كودن

یا لفظی دیگر و یا همان ترکیب و یا ترکیبی دیگر معلوم شود و متقدمان این را بر سه نوع نوشته اند مقلوب کل و مقلوب بعض و مقلوب مستوی و بعضی نوع چهارم نوشته اند و آنرا مقلوب مجنح خوانند و این از انواع رد العجز علی الصدر است و درین صنعت تصریف و استخراجهای بدیع کرده اند و بدان این مشتمل انواع است قسم اول شائع و این بر در نوع است نوعی آنکه دو لفظ بسیط آرد چنانکه اگر هر یک را قلب کنند عین لفظ دیگر شود و این بر دو صفت است ساکت و ناطق ساکت آنست که الفاظیکه آرد مقلوب یکدیگر باشد و قرینه دللب موجود نباشد که بران سماع و ناظر اطلاع یابد مثاله • شعر • امروز لطف خواجه باری • من بنده همین مراد دارم • لفظ مراد دارم مقلوب است و قرینه قلب معلوم نیست و ناطق آنست که قرینه قلب را پیدا کند و آن دو گونه است صریح و کنایه مثال صریح • شعر • مفرور از برای چه اقبال داردت • اقبال بین بصنعت مقلوب لا بقا است • مثال کنایه • شعر • من بنده ز تو مراد دارم • این طرفه که باز گونه گفتم • لفظ باز گونه قرینه است بر آنکه لفظ مراد دارم مقلوب است و لیکن قرینه کنایت ناطق زیرا که اگر باز گونه را مشیر بر مقلوب ندارند فدح گردد و مقصود مادم نکردن مکر آنجا که مشتمل الضدین باشد و نوعی آنکه الفاظ را چنان ترکیب دهد که اگر قلب کنند همان ترکیب تمام خیزد و آن وضع متقدمین است و خسرو شاعر آن چنان اختراع کرده که از قلب بیت فارسی بیت عربی خیزد و آنرا قلب اللسائین نام نهاده مثاله

بین یار که مهربان مرخ • در مهر متاب هر زمان رخ

خرام زره بات مرهم رد • خرمنها برو مکرما یغیب

قسم دوم مستوی که مقلوب پارسی لفظ هندی خیزد و قرینه بر قلب حاکی مثاله • شعر • دوش گفتم هندوان شب را همین گویند تار • راست است این گرچه اینجا باز گونه دانیش • لفظ باز گونه قرینه است بر اینکه مقصود شاعر مقلوب تار است یعنی رات اما • مقلوب بعض که عبارتست از قلب بعض حروف کلمه چون عورت و روعت هیچ لطانتی ندارد انتهى و در مجمع الصناع می آرد که مقلوب مجنح آنست که در یک بیت و یا یک مصراع در اول و آخر در افظ واقع شود که هر یک مقلوب دیگر باشد مثاله • مصراع • گنج دولت دهد گذارش جنگ • و مقلوب موصل قسمی است از مقلوب مستوی و آنچنان است که چون تمام بیت را بگردانند همان بیت حاصل گردد اما بعضی حروف یک مصراع بمصراع دیگر وصل شود مثاله • شعر • شکر دهنا غمی می آری • دیر آمی می مغانه درکش • و ما يتعلق بهذا من في لفظ الجناس في فصل السين المهملة من باب الجيم ومنها ما هو مصطلح الموليين و اهل النظر و هو قسم من المعارضة التي فيها مناقضة كما يستفاد من التوضيح و المعهوم من كلام فخر الامام و اتباعه انه مرادف لها و في نور الانوار شرح المنار المعارضة التي فيها المناقضة هي القلب في اصطلاح

الاصول و المناظرة معا و هو نوعان قلب العلة حكما و الحكم علة و قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد انكسر شاهدا للخصم و هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب و جعل من القلب العكس و سماه قلب التسمية و قلب الاستواء و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو قلب اسناد حديث باسناد حديث آخر اما ب كله او بعضه او قلب متن حديث بمتن حديث آخر و الاول هو الاكثر فمن الاول ما يكون اسم احد الراويين اسم ابي الآخر مع كونهما من طبقة واحدة فيجعل الراوي سهوا ما هو لاحدهما للآخر كمرّة بن كعب و كعب بن مرة لان اسم احدهما اسم اب الآخر و للخطيب فيه كتاب مضخم سماه رافع الارتداب في المقلوب من الاسماء و الانساب و منه ان يكون الحديث مشهورا براو فيجعل مكانه راو آخر في طبقة ليصير بذلك غريبا ليرغب فيه كحديث مشهور لسالم فجعل مكانه نافع و منه قلب منذ قام لمتن آخر يروى بسند آخر لقصد امتحان حفظ المحدث كقلب اهل بغداد على البخاري رحمه الله تعالى مائة حديث امتحانا فردها على وجوهها و اما الثاني و هو مقلوب المتن فقد جعله بعض المتأخرين نوعا مستقلا سماه المقلوب و عرفه بانه الذي ينقلب بعض لفظه على الراوي بمتغير معناه كحديث ابي هريرة عذ مسلم في السبعة الذين يظلم الله في ظل عرشه نقيه و رجل تصدق بصدقة اخفاها حتى لا يعلم يمينه ما ينفق شماله فهذا مما انقلب على اخذ الرواة و انما هو حتى لا يعلم شماله ما ينفق يمينه كما في الصحيحين اعلم ان قيد السهو معتبر في المقلوب فلو وقع الابدال عمدا لمصلحة نشرطه ان لا يستمر عليه بل ينتهي بانتهاء الحاجة او لمصلحة بل للاغراب فهو كالموضوع و لو وقع بتوهم الراوي فهو من المعلل و لو وقع علطا فهو من المقلوب و لذا جعل البعض القلب لقصد الامتحان من اقسام الابدال هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الارشاد الساري •

قلب النسبة عند المحاسبين يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

القالب نزد شعراي فارس جزء و ركن را نامند و قد مر في فصل الالف من باب الجيم و يسمى

بالقلب ايضا •

الانقلاب در لغت برگردیدن و در اصطلاح اهل رمل اسم عملیست و آن اینست شکل اول را لپه رمل

را در لحيان ضرب کنند و شکل دوم را در حمرة و سيموم را در بياض و چهارم را در انكيس و اين چهار شکل را که حاصل شوند امهات سازند و رمل تمام کنند و اين انقلاب را انقلاب اصلي گویند و علامت صحت اين انقلاب اینست که ميزان هر در رمل یک شکل باشد بيمينه و نيز اگر ميزان رملی جماعت آيد انقلاب بطور ديگر کنند که اول آن رمل را در شواهد آن ضرب نمايند يعنى شکل اول را در سيزدهم ضرب کنند و چهارم را در چهاردهم و هفتم را در پانزدهم و دهم را در شانزدهم و اين چهار اشکال حاصله را امهات ساخته عمل تمام کنند و اين انقلاب را انقلاب وتد الورد نامند و ظاهر قول شان مقتضى آنست که از اين انقلاب

دورصل دوم میزان غیر شکل جماعت اید پس این بنده ضعیف مولف این کتاب میگوید که در بعضی مور بلین انقلاب میزان رمل دوم جماعت نیز می افتد چنانکه اگر در امهات شکل اول و دوم یک شکل باشد زوج باشد و مرتبه دوم ازین شکل نیز زوج باشد و شکل میوم و چهارم جماعت باشد مثلا امهات رمل این باشند  $\equiv \equiv \equiv \equiv$  پس در انقلاب وتد الوند نیز میزان جماعت می آید و شاید که این قاعده اکثریه باشد نه کلیه و الله اعلم • و الانعلا بان و نقطتا الانقلابین و نظرتا الانقلابین قد سبقت فی بیان دائرة البروج فی فصل الراء من باب الدال المهملتین •

**المنقلب** قد سبق فی لفظ البروج فی فصل الجیم من باب الباء الموحدة و المنقلب عند اهل الرمل قد ذکر فی لفظ الشكل فی فصل اللام من باب الشین المعجمة و عند المحدثین قد سبق ببیل هذا •  
**القوباء** بالضم و السكون الواو و الالف الممدودة هی خشونة تحدث فی ظاهر الجلد مع حكة و يكون لونها مرة مائلا الى السواد و مرة الى الحمرة و يطلق على البرص الاسود ايضا كذا فی بحر الجواهر •

**فصل التاء المثناة الفوقانية • القنوت** بالفتح و تخفيف النون لغة الطاعة و يجيى بمعنى القيام و الدعاء ايضا و المشهور هو الدعاء و فواهم دعاء القنوت اضافة بیان كذا فی البرجندی و فی التفسیر الكبير فی تفسیر قوله و قوموا لله قانتین القنوت عبارة عن الدوام على الشیخ و الصبر علیه و الماظمة له و هو فی الشریعة صار مختصا بالمداومة على طاعة الله تعالى و المواظبة على خدمته هذا قول علي رضي الله تعالى عنه و قال مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع و خفض الجناح و سكون الاطراف و ترك الالتفات من رهب الله تعالى •  
**القوت** بالضم و سكون الواو غذا را گویند • و نزد صوفیه غذای عاشق بود از دریافت جمال قدم که ادراك هیچکس بدان محیط نشود كذا فی بعض الرسائل •

**فصل الحاء المهملة • القبح** بالضم و سكون الموحدة ضد الحسن و القبح ضد الحسن و قد سبق فی فصل النون من باب الحاء المهملة •  
**القرحة** بالفتح و الضم و سكون الراء هی الجراحة المتفادمة التي اجتمع معها الفیح و قد سبق فی فصل الحاء المهملة من باب الجیم •

**المقرح** عند الاطباء دواء یفنی الرطوبة الاصلية و یجذب مادة ردية و نرح كالبلاد و هو على صیغة اسم الفاعل من التقريح •

**فصل الدال المهملة • القصيدة** بالصاد المهملة نرد بلغا عملت است از غزلی که زباده از دوازده بیت باشد • و در مجمع الصنائع می آید قصیده نرد عرب هدی معین ندارد چنانچه از پانصد بیت زباده میگویند و فصحاى عجم نهایت مستحسنة آنرا صد و بیست بیت مقرر نموده اند و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبیب لازم است که آن را نغاص بیارند و آن انتقال است از اسلوب تشبیب



بمطلع مدح بوجهي مناسب و هر قصیده که در روخص نبود آنرا مقتضب گویند و آنکه از تشبیب ماری باشد چنانچه از ابتدا در مدح شروع کند آنرا مجدد نامند و تفصیل آنها در لفظ تشبیب و لفظ مقتضب گذشت و در بدانکه در قصیده دو بیت و سه بیت مصرع اگر بیارند رواست و مراد از مصرع مطلع است و بعضی برانند که مطلع همین بیت اول است و بس اما مستحسن آن است که چون خواهد که در قصیده مطلع دیگر اندازند اشارتی بدان نمایند انتهى • و قصیده بمعنی شعر وافی غیر مجزئ نیز آید •

**القاعدة بالعين المهملة هي في اصطلاح العلماء يطلق على معان مرادف الاصل و القانون و المسئلة و الضابطة و المقصد و عرف بانها امر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف احكامها منه و هذا التفهيم مجمل و بالتفصيل قضية كلية تصلح ان تكون كبرى الصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل قال السيد السند رحمه الله تعالى وجه كونه تفصيلا انه علم به ان الامر الكلي المذكور ولا يريد به القضية الكلية لا المفهوم الكلي كالانسان مثلا وان ذهب اليه بعض القاصرين و علم ايضا ان المراد بالجزئيات ليس جزئيات ذلك الامر الكلي كما يتبادر اليه الوهم ان ليس للقضية جزئيات تحمل هي عليها فضلا عن ان يكون لها احكام يتعرف منها بل المراد جزئيات موضوع تلك القضية فان لها احكاما تتعرف منها فخرجت الشرطيات ان ليس لها موضوعا و علم ايضا ان تلك الاحكام ايضا منطوية في تلك القضية المشتملة عليها بالقوة فهذا الاشتمال هو المراد بانطباق الامر الكلي على جزئيات موضوعه باعتبار احكامها التي تتعرف منه فقد فصلت في هذه العبارة امور ثلاثة اجملت في العبارة الاولى فصار الحاصل ان القاعدة امر كلي اي قضية كلية منطبق اي مشتمل بالقوة على جميع جزئياته اي جزئيات موضوعه عند تعرف احكامها اي يستعمل عند طلب معرفة احكامها بان تجعل كبرى الصغرى سهلة الحصول للكسب او للتنبه نقواك كل سالة كاية ضرورية فانها تنعكس سالة كلية دائمة قضية كلية مشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها اعني السوالب الكاية الضرورية فاذا اردت ان تتعرف حكم قولنا لا شيعي من الانسان بحجر بالضرورة قلت هذه سالة كلية ضرورية وكل سالة كلية ضرورية تنعكس الى سالة كاية دائمة فهذه تنعكس الى سالة كلية دائمة اعني قولنا لا شيعي من الحجر بانسان دائما فالقضية الكلية اصل لهذه الاحكام و هي نروع لها واستخراجها عنها بتحصيل تلك الصغرى و ضمها اليها يسمى تفرعا و نسبة الفرع و الى اصولها تشبه نسبة الجزئيات الى كلياتها المحمولة عليها فان الانسان مثلا يتناول زبدا و عمروا و بكرا وغيرهم بالحمل عليها و قولنا كل انسان حيوان يشتمل بالقوة على احكامها متقييد الامر بالكلي للاحتراز عن القضية الجزئية او الشخصية فانها لا تسمى قاعدة و وصف الامر الكلي بالانطباق المذكور و الاستعمال عند التعرف للاشعار الى حيثيتين معتبرتين في مفهوم القاعدة اي من حيث انه منطبق على احكام جزئيات موضوعة و صالح للاستعمال عند طلب معرفتها منه بالحديثة الاولى لاخراج الامر الكلي عن تعريف القاعدة اذا اخذ بالقياس**

الى احكام جزئيات ما يصاري موضوعه او اعم منه كقولنا كل ناطق انسان و بالقياس الى هذا الضاحك انسان و بالقياس الى هذا الحيوان انسان فان امثال تلك القضايا لا تسمى في الاصطلاح اصولا و قواعد بالقياس الى تلك النتائج و ان كانت مبدأ لها و الحينية الثانية لخراجها عنه اذا اخذ بالقياس الى احكام جزئيات موضوعه المستغنية عن التعريف ككونها مستغنية عن التنبيه ايضا فالقواعد المنطقية التي احكام جزئيات موضوعاتها بديهية كالشكل الاول منتج داخلية في القانون بالقياس الى بعض منها و محتاجة الى التنبيه بالنسبة الى بعض الازهان القاصرة فلا يلزم خروجها عن المنطق المعرف بالقانون كما توهمه البعض و بالجملة فالقضية الكلية التي ليست لها جزئيات لا يحتاج الى امتنباطها منها اصلا لا بطريق النظر ولا بطريق التنبيه لا تسمى قانونا و اصلا و ما يكون لها جزئيات بديهية صرفة و جزئيات آخر ليست كذلك لا تسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات البديهية الصرفة و انما قيدنا الصغرى بكونها سهلة الحصول لكونها سهلة الحصول غالبا و قال بعض المحققين التقييد للتخصيص و اخراج كون القضية الكلية اصلا و قانونا بالقياس الى قضية جزئية مستنبطة منها و من صغرى لا تكون سهلة الحصول فانها لا تسمى اصلا و قانونا بالنسبة اليها و انه يظهر لمن تدبج موارد الاستعمالات ان القاعدة هي الكلية التي يسهل تعرف احوال الجزئيات منها لا يقال كون الذفي و الابدات لا يجتمعان و لا يرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين انتهى و قيل معنى التعريف المجلد قضية كلية تشتمل على جزئيات تعتبر فيها باعتبار تحققها لا باعتبار تعلقها فخرجت الشرطيات ان لا جزئيات لها و السوالب ان لا تشتمل على الجزئيات المعتبرة في تحققها بناء على ان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع فالقانون لا يكون الا قضية كلية حملية موجبة و اضافة الجزئيات الى الامر الكلي مع ان الواضح اضافتها الى موضوعها للدلالة على ان المراد الجزئيات بحسب نفس الامر لانها جزئيات القضية بمعنى الجزئيات المعتبرة فيها دون الاعم الشامل للجزئيات الفرضية و فيه تكلفات الاول ان يراد باشتغالها على الجزئيات ان يكون الحكم فيها على تلك الجزئيات و الثاني ان يراد بجزئياته الجزئيات المعتبرة في تحققها و لا دلالة لللفظ عليه و الثالث انه يستلزم ان لا يكون قواهم نقيضا المتساويين متساويان و نحوه قانونا لاشتمالهما على نقائص الامور الشاملة نحو الاشياء و الاممكن و هي من الامور الفرضية و الرابع انه يلزم ان لا تكون المسائل التي موضوعها الكليات المنحصرة في فرد واحد كمشاحث الواجب و العقول و الافلاك قوانين لعدم الجزئيات لها في نفس الامر بل بالفرض هذا كله خلاصة ما في المحاكمات و شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما و ههنا بحاث تركناها مخافة الاطئاب نعم اولاد فليرجع الى المحاكمات و حواشي شرح المطالع • اعلم ان الاطباء يقسمون القاعدة بالنسبة الى قاعدة اخرى فوقها او تحتها الى كلية و جزئية و يعنون بالجزئي الاضافي لان الكلية ماخوذة في تعريف القاعدة ولا يتصور كونها جزئية حقيقية و يريدون بالقاعدة الكلية قاعدة تحتها قاعدة و بالقاعدة الجزئية قاعدة فوقها قاعدة مثلا قولهم علاج كل مرض

بالضد قاعدة كلية يندرج تحتها قواعد جزئية كقولهم علاج الضب الضاهب بالتوريد و على هذا نفس كذا في الاقصرائي شرح المؤجزو منها ضلع من اضلاع المثلث ومنها الوتر بالنسبة الى كل قطعتي دائرة ومنها الدائرة بالنسبة الى كل قطعتي كرة وبالنسبة الى المخروط والاسطوانة المستديرين ومنها غير ذلك كقاعدة المخروط والاسطوانة المضلعين وقد مر في لفظ المخروط والاسطوانة وهذه المعاني الاخيرة من مصطلحات المهندسين • المقعد لغة هو الذي اقعده الداء من الحركة • وعند اطباء هو الزمن وقيل هو المتشنج الاعضاء والزمن الذي طال مرضه كذا في المغرب •

**التقليد** باللام لغة جعل القلادة في العنق و شرعا يطلق على معنيين الاول حكم وال يكون فلان قاضيا في موضع كذا كما في جامع الرموز في كتاب القضاء الثاني العمل بقول الغير من غير حجة و اريد بالقول ما يعم الفعل و التقرير تغليبا ولذا قيل في بعض شروح الحسامي التقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية من غير نظر الى الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير لو فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله اى كاخذ العامي بقول العامي واخذ المجتهد بقول المجتهد و على هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول عليه الصلوة والسلام تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي اى الى المجتهد وكذا رجوع القاضي الى المدرك في شهادتهم لقيام الحجية فيها فقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما تقرر من حجته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع وكذا الرجوع الى اصحابي لانه عمل بقوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو سمى ذلك او بعض ذلك تقليدا كما يسمى في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح وكذا قد يسمى اتباع الصحابة تقليدا باعتبار الصورة وربما يعرف التقليد بانه اعتقاد جازم غير ثابت وغير الثابت هو ما يردل بتشكيك المشكك • فائدة • غير المجتهد يلزمه التقليد سواء كان عاميا او عالما بطرق سالحة من وجوه علوم الاجتهاد وقيل اما يلزم العالم التقليد بشرط ان يقبلين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله و اختلف في جواز التقليد في العقليات كمسائل الاصول قال عبد الله بجوازه وقال طائفة بوجوبه و ان النظر والبحث حرام • فائدة • اذا تعدد المجتهدون و تفاضلوا لا يجب على المقلد تقليد افضل بل له ان يقلد المفضل و عن احمد وابن شريح منعه بل يجب عليه النظر في الارجح فيهما و يتعين الارجح عنده للتقليد • فائدة • اذا عمل العامي بقول المجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع منه الى غيره اتفاقا و اما في حكم مسألة اخرى فيجوز له ان يقلد غيره على المختار ولو اتزم مذهبا معيننا و ان كان لا يلزمه كمذهب مالك ففيه ثلثة مذاهب الاول يلزم والثاني لا يلزم والثالث ان قلد اى عمل لا يرجع والا جاز هكذا يستفاد من المضدي وحواشيه وغيرها • القيد بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية في عرف العلماء هو الامر المخصص لامر العام قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف المقيد على وجهين الاول الطبيعية الماخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد

و التقييد داخلاً و يقال له الفرد و الثانى الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلاً و القيد خارجاً و يقال له الحصة و كذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق و يقال له الطبيعة المطلقة و الثانى الطبيعة من حيث هي و يقال مطلق الطبيعة ثم المقيد على كلا الوجهين و كذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية اذ ليس فى الخارج الا ما هو شخص متكيف بعوارض خارجية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه المطلق و المقيد على وجهين انتهى \* و قيد نرد شعراء هرفيست ماكن غير ردف كه پيش از روي باشد بى واسطه چون راء درد و برد و حرف قيد در الفاظ فارسي ارده بيشتريافته نشده و آن باى موحده و خا و زا و شين و غين معجمات و را و سين و فا و نون و واز در لفظ عربي بصير است و رعايت تكرر قيد در قوافي فارسي واجبست و اختلافش جائز نه مگر بضرورت تنگي قافيه و اين هنگام مناسب آنست كه قرب مخرج رعايت كند و صاحب معيار الاشعار قيد را داخل ردف داشته و گفته كه ردف بعرف شعراى عجم عبارتست از حرف ساكن كه پيش از روي باشد بى واسطه خواه مده باشد يا غير مده كذا فى منتخب تكميل الصناعة \*

**فصل الرء المهملة \* القدر لغة كون الشئ مساوياً لغيره بلا زيادة ولا نقصان و شرعاً التساوي في المعيار الشرعي الموجب لمائلة الصورة و هو الكيل و الوزن كذا في جامع الرموز في فصل الربوا و في البرجندى قدر الشئ مبلغه و ان يكون مساوياً لغيره من غير زيادة و نقصان كذا في المغرب و المراد بالقدر في باب الربوا الكيل في الكميات و الوزن في الموزونات انتهى فالقدر على هذا بفتح القاف و سكون الدال المهملة قال في الصراح قدر الشئ بسكون الدال اندازة چيزى و قدر بسكون دال و حرکت آن اندازة كردة خداي بر بنده از حكم انتهى فالقدر بالسكون و الحركة مرادف التقدير قال في شرح العقائد النسفية افعال العباد عند اهل السنة كلها بارادته تعالى و قضيته اى قضائه و تقديره و القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام و التقدير تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما يحويه من زمان و مكان و ما يترتب عليه من ثواب و عقاب انتهى و كذا القدر على ما في مجمع السلوك و يطلق القدر ايضا على اسناد افعال العباد الى قدرتهم و لذا يلقب المعتزلة بالقدرية كذا في شرح المواقف \* قدر نسبة شئ الى شئ عند المهندسين هو ما يكون نسبة الواحد اليه تلك النسبة فقدر نسبة النصف اثنان و قدر نسبة الضعف نصف و قدر نسبة الثلثين واحد و نصف و قدر نسبة عكسه اعنى المثل و النصف لثان و على هذا القياس كذا ذكر في بعض حواشي تحرير افليدس و توضيحه على ما يخطر ببالي ان نسبة الاربعة الى الثمانية ذ**

النصف اذا الاربعة نصف الثمانية فقدر تلك النسبة عدد يكون نسبة الواحد الى ذاك العدد تلك النسبة اى نسبة النصف بان يكون الواحد نصفه و هو اثنان و نسبة الثمانية الى الاربعة نسبة الضعف فقدرها عدد يكون الواحد ضعفه و هو النصف و نسبة الاربعة الى الستة لثان فقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه

ثلاثين وهو واحد ونصف ونسبة الستة الى الاربعة نسبة مثل ونصف فقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه مثلا ونصفا وهو ثلثان وعلى هذا القياس هذا في الاعداد وقس عليه المقادير فان قدر النسبة بجري فيها ايضا فالمراد في التعريف بما الشيعى عددا كان او مقدارا وكذا بالواحد اعم من الواحد العددي و المقداري ولذا ذكر في تحرير اقليدس انه اذا وضع للمقادير مقدار ما من جنسها ليعدها بازاء الواحد في الاعداد فقدر كل نسبة هو المقدار الذي يكون ذاك المقدار الموضوع بالقياس اليه على تلك النسبة •

**قدر الزوال سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة • والافعال المتزايدة عند الرياضيين هي اسم ست مراتب للثوابت واحدة القدر ويجيى في لفظ الكوكب مع بيان القدر الاعظم والاصغر في فصل الباء الموحدة من باب الكاف •**

**المقدار** هو لغة ما يعرف به قدر الشيعى وهو العدد والمكيل وهو ما يعرف مقداره بالكيل من نصف صاع او اكثر والموزون وهو ما يعرف مقداره بالوزن من منوين او اكثر مما يباع في الامضاء والمساحة و المقياس وعده الحكماء هو الكم المتصل القاراي المجتمع الاجزاء في الوجود فبقيد المتصل خرج العدد لانه كم منفصل وبقيد القار خرج الزمان كما يجيى في لفظ الكم وهو ثلثة اقسام لانه ان انقسم في جهة فقط اى الطول نقط نخط وان انقسم في جهتين فقط اى الطول والعرض نقط نسطح ويسمى بسيطا ايضا وان انقسم في الجهات الثلث اى الطول والعرض والعمق فحجم تعليمي والمتكلمون انكروا وجود المقدار بذا على تركيب الجسم عندهم من الجواهر الفردة فالجواهر الفردة اذا انتظمت في ممت واحد حصل هنا امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين فقط وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم واما عند الحكماء فليس كذلك لان الخط والسطح من الاعراض هكذا يستفاد من شرح المواقف في بحث الكم والمقادير المتجانسة يجيى ذكرها في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

**التقدير** هو عند النحاة يستعمل في الحذف في الحاشية الهذبية في بحث المفعول له الاصطلاح جار باطلاق احدهما مكان الآخر وقد يقال في الفرق بينه وبين الحذف ان المقدر ما بقي اثره في اللفظ والحذوف بخلافه كذا في الهداد حاشية الكافية في بحث المفعول فيه وفي الفوائد الضيائية التقدير عبارة عن حذف الشيعى عن اللفظ وابقائه في النية وعند المتكلمين هو تحديد كل مخلوق بحدده و يسمى بالقدر ايضا كما عرفت ويجيى ما يتعلق بهذا في لفظ اللوح • وعند المهندسين يستعمل بمعنى العد كما مر في فصل الدال من باب العين المهملتين •

**المقدر** بفتح الدال المشددة هو المحذوف والبعض فرق بينهما كما عرفت قبيل هذا ويطلق ايضا على ما حدّد الله مخلوقه بحدده كما مر ايضا • ونزد شعرا اعم صنعنى امتت از صنائع لفظيه وآن عبارتمت از مقطع

و موصل که با هم آمیخته شود و آن چهار نوع است اول آنکه مصراع اول مقطع بود دوم موصل دو حرفی سیوم سه حرفی چهارم چهار حرفی مثاله

• شعر •

ای آرزوی مردان وی داری دل • با گونه تو گونه کل شد باطل

نقش همه پیش سمن تست خجل • پیکر نکند شبهت پیکر باطل

دوم از کلمات شعر هر چند که حروفش پیوسته بود همانقدر بریده بود مثلا اگر دو بریده بود دو پیوسته باشد و اگر سه بریده بود سه پیوسته و علی هذا القیاس مثال مقدر معنی • مصراع • ای برخ زهره زهرا و فروزنده ز گل • مثال مثلث • مصراع • در رنجم و در بندم ای مهوش و دایره • مثال مربع • مصراع • از درستت زاری بسیار و درستت • مثال مخمس • مصراع • از در شکنجم از در نهییم • و علی هذا القیاس سویم آنکه منقطع یک حرف باشد و متصل سه و یا چهار یا زیاده مثال سه و یکی • مصراع • هنری گشت دلبرم هنری • خطری گشت اخترم خطری • چهارم آنکه حروف منقطه نباشد اما مراتب متصله رعایت کند چنانچه سه حرف پیوسته بیارد بعد از آن دو حرف پیوسته یا زیاده ازین مثال سه و دو • مصراع • بجانم همین بد سکالده مفاجا • مثال پنج و چهار • مصراع • بهشتی مهیا نعیمی مهیا • کذا فی مجمع الصنائع •

القدرة بالضم هی صفة تؤثر تائید روق الارادة فخرج ما لایوثر کالعلم اذ لا تائیر له و ان توقف تائید العدرة علیه و کذا خرج ما یوثر لا وفق الارادة کالطبیعة للبسائط العنصریة • وقیل القدرة ما هو مبدأ قریب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والغریب احتراز عن البعید الذي یوثر بواسطة کالنفوس الحيوانیة والنباتیة فانها مباد لامعال مختلفة مثل التذمیة و التغذیة و التواید لكنها بعیدة لكونها مبادی باستخدام الطبائع و کیفیات و فیه بحث لان المؤثر فی هذه الافاعیل انکان هو الطبائع و کیفیات کانت هذه النفوس خارجة بغیة المبدأ و ان کان المؤثر فیهما هو النفوس و کانت الطبائع و کیفیات آلات لها لم یخرج بقید الغریب لان الفاعل الغریب قد یحتاج الی استعمال آلاة وقد یقال معنی استخدامها ایها انها تغضهما للتائیر فی هذه الافاعیل و هذا الانهاض اشبه الفاعل کالقاسر فی الحركة فانه یسخر طبیعة المقسور للتکریک فکانت بحسب الظاهر داخله فی المبداء خارجة بالغریب فالنفس الفلکیة قدرة عالی التفسیر الاول لانها توثر وفق الارادة دون التفسیر الثاني لانها لیست مبدأ لافاعیل مختلفة بل لفعل واحد فعلی هذا الصفة تتداول الجواهر و العرض معا و فیه بمد و القوة الدبانیة بالعکس ای قدرة علی التفسیر الثاني لكونها مبدأ قریبا لافاعیل مختلفة دون التفسیر الاول اذ لا شعور لها بفاعیلها و القوة الحيوانیة قدرة عالی التفسیرین لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة و مبدأ قریبا لافاعیل مختلفة و القوة العنصریة لیست قدرة عالی التفسیرین اذ لا ارادة لها ولا شعور و لیست افعالها مختلفة بل علی نهج واحد و یرد علی التفسیرین القدرة الحادثة علی رای

الإشاعة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول وليست مبدأ لاثر قطعا فلا يدخل في الثاني و انكان لها تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا ونفى جهم القدرة الحادثة وقال لا قدرة للعبد اصلا وهذا غلوفى الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق لان الفرق بين الصاعد بالاختيار وبين الساقط من علو ضروري فالاول له اختيار ابي له صفة توجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني اى الساقط من العلو ليس له تلك الصفة فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة و ان لا تأثير فلا قدرة كان منازعا لذا معاشر الاشاعرة في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبدئية ونسبها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة و ماهيتها انها صفة مؤثرة منعده فان التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا \* فائدة \* اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة وجودية بذاتى معها الفعل بدلا عن الترك والتارك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة وجودية رائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي مذهبه في المحصل وقال ضرار بن عمرو بن هشام بن سالم انها بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة \* وقيل القدرة الحادثة بعض المقدر وفساده اظهر \* فائدة \* قال الاشعري واكثر اصحابه القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا على سبيل البديل ولا معا بل انما تتعلق بمقدور واحد وذلك لان القدرة مع المقدر ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدرين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقال اكثر المعتزلة تتعلق بجميع مقدراته ابي امتزاجا وغيرها وقال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الانعزال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر وهي قبل الفعل وعلى القوة المسدجعة بشروط التأثير ولا شك انها تتعلق بالضدين معا بل بالنسبة الى كل مقدر غيرها بالنسبة الى المقدر الآخر لاختلاف الشروط وهي مع الفعل ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة \* فائدة \* العجز عرض مضاد للقدرة باتفاق الاشاعرة و جمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه عدم القدرة مع اعترافه بوجود الاعراض و خلافا للاصم فانه نفى الاعراض مطلقا قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لا تكون

وجودية لان السلامة عدم الآفة وان نصرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة القضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش و يمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا \* فأئدة \* القدرة مغايرة للمزاج لان المزاج من جنس الكيفيات المحسومة دون القدرة وايضا المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللعوب فان من اصابه اغرب واعياء يصدر عنه افعال بقدرته واختياره و مزاجه يمانع قدرته في تلك الاعمال \* فأئدة \* هل النوم ضد القدرة فاتفاق المعتزلة وكثير من الاشاعرة على امتناع صدور الاعمال المتقنة الكثيرة من الغائم وجواز صدور الاعمال المتقنة القليلة منه بالتجربة فعلى هذا فالنوم لا يصاد القدرة وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فعلى هذا هو يضادها وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من الاشاعرة كذا في شرح المواقف وقد سبق ما يتعاقق بهذا في لفظ الاختيار في وصل الراد المهملة من باب الخاء المعجمة \*

**الاقتدار** هو عند البلغاء ان يبرز المتكلم المعنى الواحد في عدة صور اندارا منه على نظم الكلام و تركيبه و على صياغة قوالب المعاني و الاعراض فتارة يأتي به في لفظ الاستعارة و تارة في صورة الازداف و حينما في مخرج الايجاز و مرة في قالب الحقيقة قال ابن ابي الاصبع و على هذا اتت جميع قصص القرآن فانك ترى القضية الواحدة التي لا تختلف معانيها تأتي في صور مختلفة و قوالب من الالفاظ المتعددة حتى لا تكاد تشتهه في موضعين منه ولا بد ان تجد الفرق بين صورها ظاهرا كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن \*

**الاقرار** بالراء ما خوذ من الفرار بمعنى الثبات و هو في الشرع اخبار بحق لآخر عليه فقولنا اخبار ابي اعلام بالقول فاذا اشار و لم يقل شيئا لم يكن اقرارا و يدخل فيه ما اذا كتب الى الغائب اما بعد فله على كذا فانه كقول شرعا و قولنا بحق ابي بما يثبت من عين او غيره لكن لا يستعمل الا في حق المالية فيخرج عنه ما دخل من حق التعزير و نحوه و قولنا لآخر عاينه ابي لغير المخبر على المخبر و يحترز به عن الانكار و الدعوى و الشهادة ولا ينقض على ما ظن باقرار الوكيل و الوالي و نحوهما لزيدتهم مذاب المنويات شرعا هكذا في جامع الرموز \*

**القشر** بكسر و سكون شين معجمة پوست هرچيزى و در عرف پوست خشخاش • و در اصطلاح صوفيه عبارتست از علم ظاهر كه نگاه ميدارد باطن را كذا في لطائف اللغات \*

**القصر** بالفتح و سكون الصاد المهملة في اللغة بمعنى باز داشتن و باز گردانیدن و بزندان کردن و ايستادن بچيزى و کم کردن و جامه کوفتن و جامه شستن و نماز چهار رکعت را بدر رکعت کردن و در آمدن تاريخى و در آمدن شب و فرو هشتن پرده و غير آن و فرو خوابانیدن چشم و کوشک كما في كذز اللغات



وعند القراء هو ضد المد كما يجيء في فصل الدال المهملة من باب الميم • وعند أهل العروض اسقاط الحرف الآخر الساكن و إمكان ما قبله إذا كان آخر الجزء سببا خفيفا وهو يختص بالأسباب والجزء الذي فيه القصر يسمي مقصورا فمقصور ناعلاتن ناعلات بسكون التاء و مقصور فعولن فعول بسكون اللام هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية وعند أهل المعاني و يسمي بالحصر والتخصيص أيضا جعل بعض أجزاء الكلام مخصوصا ببعض بحيث لا يتجاوزة ولا يكون انتسابه إلا إليه ولا يرد عليه اختصاص زيد بالقيام فانه لا تخصيص لجزء من أجزاء الكلام بالآخر لانه لم تخص الأعلى بزيد بالقيام و لا مفعولية القيام بزيد و ان لزم اختصاص القيام بزيد لكنه ليس اختصاص جزء بجزء بل صفة بموصوف لا من حيث الجزئية للكلام متقيد البعض التعريف بقوله بطريق معهود نحو العطف والاستثناء ونحوهما للاحتراز عن مثل ذلك محل تأمل وهو نسمان حقيقي و غير حقيقي ولما كان الحقيقي قد يطلق على ما يقابل المجازي وقد يطلق على ما يقابل الإضافي كما يقال الصفة إما حقيقية أو إضافية وقع الاختلاف فيما بينهم فاختر البعض ان المراد من غير الحقيقي وهو المجازي لان تخصيص الشيء بالشيء على معنى انه لا يتجاوزة إلى غيره أصلا إنما يسمي قصرا وتخصيصا حقيقيا لانه حقيقة التخصيص المذانية للاشتراك و لذلك يتبادر هذا المعنى عند اطلاق التخصيص و ما في معناه و أما تخصيص الشيء بآخر على معنى انه لا يتجاوزة إلى بعض ما عداه فهو معنى مجازي للتخصيص غير منازع للاشتراك واذنك يحتاج في فهمه إلى قرينة فسمي تخصيصا غير حقيقي وفيه ان القصر الادعائي يجب ان يدخل في غير الحقيقي مع ان الاثبات لشيء والحساب عن جميع ما عداه ادعاء داخل في القصر الحقيقي واذن اختيار البعض ان المراد من غير الحقيقي هو الإضافي وفيه ان القصر مطلقا إضافي فالحقيقي بالإضافة إلى جميع ما عداه الشيء وغير الحقيقي بالإضافة إلى بعضه فالحقيقي باي معنى يعبر لا يخلو عن شوب إلا ان يدعى انه اصطلاح من القوم وان مات تقسيم القصر إلى الحقيقي والمجازي يستلزم استعمال القصر في المعنى الحقيقي والمجازي معا قلت المواد بالحقيقي ما يكون حقيقة بالنسبة إلى اللغة وكذا بالمجازي و إلا فالقصر المقسم له معنى اصطلاحى يندرج فيه كلا القسمين حقيقة ثم ان كلا من الحقيقي وغير الحقيقي نوعان قصر الموصوف على الصفة المعنوية وقصر الصفة المعنوية على الموصوف والفرق بينهما ان معنى الاول ان الموصوف ليس له غير تلك الصفة لكن تلك الصفة يجوز ان تكون حاملة لموصوف آخر ويجوز ان لا تكون حاملة له ومعنى الثاني ان تلك الصفة ليست الا لتلك الموصوف لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات ويجوز ان لا يكون له صفة سواها والاول من الحقيقي نحو ما زيد الا كاتب اذا اريد انه لا يتصف بغيرها وهو لا يكاد يوجد لتعذر الا حاطة بصفات الشيء والثاني كثير نحو ما في الدار الا زيد على معنى ان الكون في الدار مقصور على زيد ونحو لا اله الا الله وقد يقصد به اي بالثاني المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور كما يقصد بالمثال المذكور ان جميع من في الدار ممن عدا زيد في حكم المعدوم ويكون هذا

قصر حقيقيا ادعائيا لا قصرا غير حقيقي فالحقيقي نوعان حقيقي حقيقيا وحقيقي مبالغ و ادعاء ويمكن ان يعتبر هذا في قصر الموصوف على الصفة ايضا بناء على عدم الاعتداد بدائي الصفات والفرق بين الحقيقي الادعائي والاضائي في موارد الاستعمال دقيق كثيرا ما يلتبس احدهما بالآخر فليتامل الصامع الذكي لئلا يخطئ لان بين مفهوميهما دنة و خفاء كما وهم البعض والاول من غير الحقيقي نحو ما محمد الا رسول ابي انه مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبرء من الموت امتعظوه الذي هو من شان الاله والذائي منه نحو قل لا اجد فيما اوحى اليّ محرما على طعام يطعمه الا ان يكون ميته الآية فانه ليس الغرض الحصر الحقيقي بل الرد على الكفار الذين كانوا يحلون الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به وكانوا يحرمون كثيرا من المباحات ثم اعلم ان كلا من قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف ضربان لانه اما تخصيص امر بصفة دون اخرى او مكان اخرى واما تخصيص صفة بامر دون امر آخر او مكان امر آخر والمخاطب بالضرب الاول من كل منهما من يعتقد الشركة اي شركة صفتين او اكثر في موصوف واحد في قصر الموصوف على الصفة وشركة موصوفين او اكثر في صفة واحدة في العكس ويسمى هذا التصرف قصر افراد لقطع الشركة نحو انما اله واحد خوطب به من يعتقد اشتراك الله والاعظام في الالهية والمخاطب بالضرب الثاني من كل منهما من يعتقد العكس ويسمى قصر قلب لقلب حكم المخاطب نحو ربي الذي يحبني ويميت خوطب به زمرد الذي اعتقد انه المحيي والمميت دون الله او تساويا عنده و يسمى قصر تعيين لتعيينه ما هو غير معين عند المخاطب كقولك ما زيد الا قائم لمن يعتقد انه اما قائم او قاعد ولا يعرفه على التعيين وما شاعر الا زيد لمن يعتقد ان الشاعر اما زيد او زمرد من غير ان يعلمه على التعيين قال المحقق التفتازني هذا التقسيم لاجري في القصر الحقيقي ان "عاقل لا يمتد تصرف امر بجميع الصفات ولا اتصافه بجميع الصفات غير صفة واحدة ولا يردده ايضا بين ذلك وكذلك لا يعتقد اشتراك صفة بين جميع الامور ولا ثبوتها للجميع غير واحد ولا يرددها ايضا بين الجميع قال صاحب الاطول وفيه نظر لان القصر الحقيقي يصح ان يكون ارد اعتقاد ان في الدار زيدا مع انسان ما فيقال في رده ما في الدار الا زيد، لانه لابد لنفي انسان ما من عموم النفي كما لا يخفى لصحة قولنا ما في البلد من علمانه الا زيد لمن اعتقد ان جميع علمانه في البلد او يرد المسند بين علمانه او يجعل المسند لما سوى زيد من علمانه على انه لا مانع من رد اعتقاد الشركة بالقصر فيكون قصر افراد و قلب اعتقاده به فيكون قصر قلب والتعيين به كذلك نعم لا يجب ان يكون المخاطب به واحدا من هؤلاء بل يحتمل ان يكون خالي الذهن ومن بدائع قصر القلب ما تريد به الشركة فكان كالجوامع المقصرون نقيضه ان القصر قد يكون لقطع الشركة ولا يكون للشركة فيكون الكلام معه كالجوامع بين المتناقضين وفيه السحر الواضح الذي يوجب الحسن والتزيين كقوله تعالى وارسلناك للناس رسولا فانه قدم للناس للتخصيص وقصر القلب وذلك انما يتحقق بجعل الناس

لاستفراق أي لجميع الناس لا لبعضهم رداً لاعتقاد من ادعى أنه نبي العرب فقط نصار بذلك القصر رسالته مشتركة بين الناس منتقاة من الاختصاص إلى العموم وهذا من دقائق القصر انتهى \* فأئدة \* في الاتقان قد يفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر وليس كذلك وإنما الاختصاص شيعي والحصر شيعي آخر والفرق بينهما أن الحصر نفى غير المذكور وإثبات المذكور والاختصاص قصد الخاص من جهة خصوصه بيان ذلك أن الاختصاص استعمال من الخصوص والخصوص مركب من شيئين أحدهما عام مشترك بين شيئين أو أشياء والثاني معنى منضم إليه يفصله عن غيره كضرب زيد فإنه لخص من مطلق الضرب فإذا قلت ضربت زيداً أخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص فنصار ذلك الضرب المخبر به خاصاً لما انضم إليه مدك وعلى زيد وهذه المعاني الثلاثة أعني مطلق الضرب وكونه وقعاً منك وكونه واقعاً على زيد قد يكون قصد المتكلم لها ثلاثتها على السواء وقد يترجح قصد بعضها على بعض ويعرف ذلك بما ابتداء به كلامه فإن الابتداء بالشيعي يدل على الاهتمام به وأنه هو المرجح في غرض المتكلم فإذا قلت زيداً ضربت علم أن حصر الضرب على زيد هو المقصود ولا شك أن كل مركب من خاص وعام له جهتان فقد يقصد من جهة عمومه وقد يقصد من جهة خصوصه والثاني هو الاختصاص وأنه هو الأهم عند المتكلم وهو الذي قصد إنادته السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره بإثباته ولا نفى ففى الحصر معنى زائد عليه وهو نفى ما عدا المذكور.

عدم القصر عند الأصوليين من أقسام عدم التأثير •

القاصر عند النحاة هو الغير المتعمد كما في المغني •

الاقصار مر ذكره في لفظ الحذف ولفظ الاختصار •

القطر بالضم وسكون الطاء المهملة عند المهندسين هو الخط المستقيم المنصف للدائرة وهو المار بمركزها وقطر المربع والمستطيل والمعين والشبيه بالمعين هو الخط المستقيم الواصل بين الزاويتين المتقابلتين من هذه الأشكال كذا في ضابط قواعد الحساب ومطر الظل عندهم هو الخط الشعاعي الواقع بين رأس المقياس ورأس الظل وقد سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الزاء المعجمة •

التقطير هو أن يوضع الشيء في القرع ويوقد تحته فيصعد ماء إلى الإنبيق ويجمع فيه والتصعيد بمثله وتقطير البول هو أن يخرج البول قليلاً في مرات مع الإرادة المطلقة وهو حالة بين العسر والاستمرار كذا في بحر الجواهر •

المقنطرة هي عند أهل الهيئة الدائرة الموازية لدائرة الأفق فإن كانت تلك الدائرة فوق الأفق تسمى مقنطرة الارتفاع لأن الكوكب إذا كان عليها كان مرتفعاً عن الأفق وإن كانت تحت الأفق تسمى مقنطرة الانحطاط لأن الكوكب إذا كان عليها كان منحطاً عن الأفق قال العلي البرجذني في حاشية الجهندي الظاهر أن يسمى المقنطرات التي تحت الأفق الحقيقي وفوق الأفق الحسي بالمعنى الثاني

مقنطرات الارتفاع ايضا لكن كتب القوم مشحونة باب الارتفاع لا يزيد على تهين درجة ولا شك ان ما بين ممت الرأس و تلك المقنطرات اكثر من تسعين درجة فينبغي ان يخص مقنطرات بما كان فرق الافق الحقيقي و هذا امر اصطلاحي ولا مشاحة فيه • و المقنطرة مأخوذة من القنطار بالذون بعدها طاء مهملة للتوكيد وهو ملاء مسك الثور ذهباً او فضة كما يقال الف مؤنثة سميت هذه الدوائر بالمقنطرات تشبيها لها بالدراهم و الدنانير او بالثياب الموضوعة بعضها فوق بعض انتهى •

التقعير بالعين المهملة عند الاطباء هو تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا و قد سبق في فصل الفاء من باب الجيم و المقعر من سطحي الفاك سبق ذكره في فصل الكاف من باب الفاء •

**فصل الزاء المعجمة • قفيز الطحان** بالاضافة فالقفيز في اللغة يمانه و الطحان بالفتح والتشديد في اللغة آسيابان و قفيز الطحان في الشرع اسم اجارة مخصومة وهي اجارة الرحى ببعض دقيقه اي دقيق الرحى الحاصل من ذاك البر و كيفيةها ان يستاجر رجل رجلا او رحى او ثورا ليطحن به هذا البر بقفيز منه او بنصف او ثلث مثلا من دقيق هذا البر وهو غير جائز لانه نهى عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم و لان المسمى غير مقدور التسليم عند العقد كذا في جامع الرموز و شرح ابي المكارم في بيان الاجارة الفاسدة •

**فصل السين المهملة • الاقتباس** بالياء الموحدة هو عند البلغاء ان يضمن الكلام نثرا كان او نظما شيئا من القرآن او الحديث لا على انه هذه اى على وجه لا يكون فيه اشعار بانه من القرآن او الحديث وهذا احتراز عما يقال في انشاء الكلام قال الله تعالى كذا او قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا و في الحديث كذا و نحو ذلك وهو ضربان احدهما ما لم ينقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي فمن المنذور قول الحريري فلم يكن الا كلمح البصر وهو اقرب • و من المنظوم قول الآخر •

ان كذت از معت على هجرنا • من غير ما جرم فصبر جميل

و ان تبدلات بنا غيرنا • فحسبنا الله و نعم الوكيل

و الثاني ما نقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي كقول ابن الرومي • شعر • لكن اخطأت في مدحك ما اخطأت في مذمي • لقد انزلت حاجاتي بواد نبرذي زرع • اراك بقوله بواد غير ذي زرع جذابا لاخير فيه ولا نفع و اريد في القرآن بذلك مكة ان لا ماء فيه ولا نبات ولا بأس في اللفظ المقتبس ان يقع تغيير يسير للوزن او غيره كالتقفية كقول البعض • شعر • قد كان ما خفت ان يكونا • انا الى الله راجعون • و في القرآن انا لله و انا اليه راجعون • كذا في المطول قال في الاتقان في نوع اداب تلاوة القرآن قد اشتهر عن المالكية بحريم الاقتباس و تشديد النكير على فاعله و اما اهل مذهبنا فلم يتعرض له المتقدمون ولا اكثر المتأخرين مع شيوع الاقتباس في اعصارهم و استعمال الشعراء له قديما و حديثا و قد تعرض له جماعة من المتأخرين فسئل عنه الشيخ عز الدين بن عبد السلام فاجاز و استدال بما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم من

قوله في الصلوة وغيرها وجهت وجهي الى آخره و قوله اللهم فائق الاصباح وجاعل الليل سكنا و الشمس والقمر حسابا اقص عني ديني واغذي من الفقر وهذا كله انما يدل على جوازه في مقام المواعظ والثناء والدعاء وفي الدثر ولا دلالة فيه على جوازه في الشعر و بينهما فرق لان الغائي ابا بكر من المالكية صرح بان تضمينه في الشعر مكروه وفي الدثر جاز و قال الشرف اسمعيل بن المقرئ اليماني صاحب مختصر الروضة في شرح بديعية ما كان منه في الخطب والمواعظ ومدحه صلى الله عليه وآله وسلم وصحبه وكوفي النظم فهو مقبول وفيه مردود وفي شرح بديعية ابن حجة الاقتباس ثلثة اقسام مقبول وهو ما كان في الخطب والمواعظ والعهود ومباح وهو ما كان في الغزل والرسائل والقصص ومردود وهو على ضربين احدهما ما نسبته الله تعالى الى نفسه ومومن بالله ممن ينقله الى نفسه كما نقل عن احد بني مروان و انه وقع على مطالعة فيها شكاية عماله ان اليزيد اياهم ثم ان علينا حسابهم والثاني تضمين آية في معنى هزل ونعوذ بالله من ذلك كقوله • شعر •

اوحى الى عشاقه طرفه • هيات هيات لما تواعدون

وردنه ينطق من خلفه • لمثل هذا فليعمل العاملون

انتهى قال قلت و هذا التقسيم حسن جدا ويقرب من الاقتباس شيئا احدهما قراءة القرآن يراد بها الكلام قال النووي في هذا اختلاف فربى عن النخعي انه كان يكره ان يتأول القرآن بشيء يعرض من امر الدنيا واحرج عن عمر بن الخطاب انه قرء في صلوة المغرب بمكة و اتين والزيتون وطور سينين ثم رفع صوته وقال هذا الابد الامين وقال بعضهم يكره ضرب الامثال من القرآن صرح به من اصحابنا العماد القتيبي تلميذ البغوي الذي التوجيه بالالفاظ القرآنية في الشعر وغيرها وهو جائز بلا شك قال الزركشي في البرهان لا يجوز تعدي امثلة القرآن ولذا كره على الحريري قوله فادخلني بيتنا احرج من التابوت و اذهن من بيت العنكبوت انتهى •

القدسيات بالبدال المهملة نزد بلغنا آنست كه شاعر در شعري سخندان چون كلمات قدسي آرد هر مبيد حكايبت عن الله و اين چنين كلمات از باكان و بيداران بيدرون آيد و ملونان رادارين .باب سخن نرمد مزاله

• شعر •

ما بر سر تخت دشمنان راداريم • هر جا كه بود دوست ته تبغ آريم

ايست طريق ما بينديش وبدا • كر آئي وخواهي بزودي نگذاريم

كذا في جامع الصلوات •

القرص بالفتح و مكون الواو عند الرياضيين هي قطعة من محيط الدائرة مواد كانت ازيد من ربع الدائرة او انقص منه او مساوية له و كل قوس نقصت عن ربع الدائرة اي عن تسعين درجة نفضل التسعين عليها يسمى تمام تلك القوس و قد سمى كل القوس ايضا فان التمام و الكل المجموعي مكدان

لغة لكن اطلاق كل القوس على تمامها غير مشهور في كتب القوم و الظاهر ان التمام ههنا بمعنى المتمم و اطلاق الكل بهذا المعنى غير ظاهر كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعيني و قال ايضا لفظ تمام القوس اذا اطلق يراد به ذلك و قد يطلق على قوس يكون مع تلك القوس نصف دائرة او دائرة تامة لكن الاول يقيد بانه تمام القوس الى نصف الدور و الثاني يقيد بانه تمام القوس الى الدور انتهى \* و اما قوس النهار و قوس الليل فقد ذكر في التذكرة و شرحه للعلي البرجندي ان المشهور ان قوس النهار هي مجموع نصف الدور و ضعف تعديل النهار ان كانت الشمس من المعدل في جهة القطب الظاهر او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار ان كانت الشمس من المعدل في جهة القطب الخفي و ذلك ان وجد تعديل النهار و الا كان قوس النهار نصف الدور بلا زيادة و نقصان و الحقيقية تقتضي ان يكون قوس النهار هو ما يدور من معدل النهار من وقت طلوع نصف جرم الشمس من الانق الى وقت غروب نصفه في الانق و هو اي قوس النهار الحقيقي يكون ازيد من الاول اي من قوس النهار المشهور او مساريا او انقص بقدر مطامح ما يسيرة الشمس بالحركة التقويمية في ذلك اليوم او النهار لتلك البقعة و قوس الليل بحسب ذلك اي يكون مشهوريا و حقيقيا فالاول هو نصف الدور مع ضعف تعديل النهار ان كان ميل الشمس في جهة القطب الخفي او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار ان كان ميلها في جهة القطب الظاهر و كان الانق مائلا في الصورتين او نصف الدور سواء ان لم يكن لها ميل او كان الانق استوائيا و الثاني هو ما يدور من معدل النهار من وقت غروب مركز الشمس الى وقت طلوع مركزه و هو اما مسار للاول او ازيد او انقص بقدر مطامح ما يسيرة الشمس بالحركة التقويمية في ذلك الليل ولكل من الكواكب التي لها طلوع و غروب على هذا القياس ايضا قوس نهار مشهور و حقيقي و كذا قوس ليل لكنهما اذا اطلقا كان المراد قوس نهار الشمس و قوس ليلها و عمل التقويس قد مر في لفظ التعديل في فصل اللام من باب العين المهملة و هر جا كه ميگويند چون اين را مقوس كنند چنين باشد همين مراد دارند و قوس منقح در لفظ جيب مذکور شد در وصل نامي مرصده از باب جيب و منقح ماخوذ از تنقيح است \*

**القياس** بالعكس و تخفيف الياء هو في اللغة التقدير و المسارة \* و في عرف العلماء يطلق على معان منها قانون مستنبط من تتبع لغة العرب اعني مفردات الفاظهم الموضوع و ما في حكمها كقولنا كل وار متحرك ما قبلها تقلب الفاء و يسمى قياسا صرفيا كما في المطول في بحث الفصاحة و لا يخفى انه من قبيل الاستقراء فعلى هذا القانون المستنبط من تراكيب العرب اعرابا و بغاء يسمى قياسا نحويا و ربما يسمى ذلك قياسا لغويا ايضا حيث ذكر في معدن الغرائب ان القياس اللغوي هو قياس اهل النحو و العقلي هو قياس الحكمة و الكلام و المنطق و منها القياس اللغوي و هو ما ثبت من الواضع لا ما جعله الصرفيون قاعدة فاسي يا نبي مخالف للقياس الصرفي موافق للقياس اللغوي كذا في الاطول و ذلك لان القياس

الصرفي ان لا يجيء من باب فتح يفتح الا ما كان عينه او لامه حرف الحلق والقياس اللغوي ان لا يجيء بفتح  
 الا ما كان عينه او لامه حرف الحلق سوى اللفظ مخصوصة كابي يابى فهو مخالف للقياس الصرفي دون  
 اللغوي والمعتبر في الفصاحة الخلو عن مخالفة القياس اللغوي كما مر ومنها قول مؤلف من قضايا  
 متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر كقولنا العالم متغير وكل متغيروهادك فانه مؤلف من قضيتين  
 ولزم عنهما ان العالم حادث وهو القياس العقلي والمنطقي ويسمى بالدليل ايضا كما صر في محله  
 والقول الآخر يسمى مطلوبا ان سبق منه الى العالم ونتيجة ان سبق من القياس اليه ويسمى بالردف  
 ايضا كما في شرح اشراق الحكمة ثم القول يطلق بالاشتراك اللفظي على اللفظ المركب وعلى المفهوم  
 العقلي المركب وكذا القياس يطلق بالاشتراك اللفظي على المعقول وهو المركب من القضايا المعقولة  
 وعلى الملفوظ المسموع وهو المركب من القضايا الملفوظة فاطلاق القياس على الملفوظ ايضا حقيقة الا انه  
 نقل اليه بواسطة دلالة على المعقول وهذا الحد يمكن ان يجعل حدا لكل واحد منهما فان جعل حدا للقياس  
 المعقول يراد بالقول والقضايا الامور المعقولة وان جعل حدا للمسموع يراد بهما الامور اللفظية وعلى التقديرين  
 يراد بالقول الآخر القول المعقول لان التلفظ بالنتيجة غير لازم للقياس المعقول ولا للمسموع وانما احتيج  
 الى ذكر المؤلف لان القول في اصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المعقول واشتهر في المركب وليس في  
 مفهومه التركيب حتى يتعلق اجار به لغوا فلو قيل قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقرارا اي كائن من  
 قضايا فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل قول مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به لغوا  
 فلفظ المؤلف ليس مستدركا والمفهوم من شرح المطالع ان القول مشترك معنوي بينهما وان التعريف  
 للقدر المشترك حيث قال فالقول جنس بعيد يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي فكله  
 اراد بالمركب المعنى اللغوي لا الاصطلاحي اذ ليس ذلك قدرا مشتركا بين المعقول والملفوظ وحينئذ  
 يلزم استدراك قيد المؤلف والمراد من القضايا ما فوق الواحد سواء كانتا مذكورتين او احداهما مقدرة  
 نحو فلان يتنفس فهو حي ولما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان القياس لا يتركب الا من قضيتين  
 واما القياس المركب فعده من لواحق القياس على ما هو الحق وقيل القياس المركب داخل في  
 القياس ايضا ثم القضايا تشمل العمليات والشرطية واحتوز بها عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس  
 نقضها فانها قول مؤلف لكن لا من قضايا بل من المفردات لا يقال لو عني بالقضايا ما هي بالقوة دخل  
 القضية الشرطية ولو عني ما هي بالفعل خرج القياس الشعري لانا نقول المعنى ما هي بالقوة وتخرج  
 الشرطية بقولنا متى سلمت فان اجزاؤها لا تحتل التسليم لوجود المانع اعني ادوات الشرط والعناد  
 او المعنى بالقضية ما يتضمن تصديقا او تخيلا فتخرج الشرطية بها ولم نقل من مقدمات والالزم الدور  
 وقولنا متى سلمت اشارة الى ان تلك القضايا لا يجب ان تكون معاملة في نفسها بل لو كانت كاذبة

صغيرة لكن بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر فهي قياس فان القياس من حيث انه قياس يجب ان يوجد. بحيث يشتمل الصناعات الخمس والجدلي والخطابي والسوفسطائي منها لا يجب ان تكون مقدماتها ضالقة في نفس الامر بل بحيث لو سلمت لزم عنها ما يلزم واما القياس الشعري فانه وان لم يحاول الشاعر التصديق به بل التثجيل لكن يظهر ارادة التصديق ويستعمل مقدماته على انها مسلمة ماذا قال بلان تم لانه حسن فهو يقين هكذا فلان حسن وكل حسن قمر فهو قول اذا سلم لزم عنه قول آخر لكن الشاعر لا يقصد هذا وان كان يظهر انه بهذه حتى يخيل فيرغب او ينفرد واعلم ان الوقوع واللاوقوع الذي يشتمل عليه القضية ليس من الامور العينية لا باعتبار كون الخارج ظرفا لوجوده وهو ظاهر ولا باعتبار نفسه لان الطرفين قد لا يكونان من الامور العينية فلزوم النتيجة في القياس انما هو بحسب نفس الامر في الذهن لا بحسب الخارج فاما ان يعتبر العلية التي يشمر به لفظ عنها فاللزم منها من حيث العلم فان التصديق بالمقدمتين على العضية المخصوصة يوجب التصديق بالنتيجة ولا يوجب تحقق النتيجة وكذا القضية الواحدة بالقياس الى عكسها فاللزم ههنا بحسب العلم فضلا عن ان يكون عنها واللزم بمعنى الاستعقاب ان العلم بالنتيجة ليس في زمان العلم بالقياس ولا بد حينئذ من اعتبار قيد آخر ايضا وهو تظن كيفية الاندراج لتدخل الاشكال الثلثة فان العلم بها يحصل من غير حصول العلم بالنتيجة وما قيل ان اللزوم اعم من البيّن وغيره لا ينفع لان التعميم فرع تحقق اللزوم وامتناع الانفكالك والانفكالك بين العلمين بشرط تسليم مقدمات القياس والاعتقاد بها الا يرى ان قياس كل واحد من الخصمين لا يوجب العلم بالنتيجة لآخر لعدم اعتقاده بمقدمات قياسه والصواب حينئذ عنه لان الهيئته مدخلا في اللزوم واما ان لا تعتبر العلية المستفادة من لفظ عنها فاللزم بينهما من حيث التحقق في نفس الامر يعني لو تحققت تلك القضايا في نفس الامر تحقق القول الآخر سواء علمها احد او لم يعلمها وسواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فان اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين الا يرى ان قواهم العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر لو ثبتت في نفس الامر يستلزم قواهم العالم مستغن عن المؤثر وحينئذ بمعنى اي امتناع الانفكالك وهو متحقق في جميع الاشكال بلارية ولا يحتاج الى تقييد اللزوم بحسب العلم ولا الى اعتبار الهيئته في اللزوم والقضية الواحدة المستلزمة لعكسها داخله فيه خارجة بقيد مؤلف من قضايا وقيد لو سلمت ليس لافادة انه لا لزوم على تقدير عدم التسليم بل لامادة التعميم ودفع توهم اختصاص التعريف بالقضايا الصادقة مفهوم المخالفة المستفاد عن التقييد بالشرط غير مراد ههنا لان التقييد في معنى التعميم وما قال المحقق التفتازاني في حاشية العنودي من ان الاستلزام في الصناعات الخمس انما هو على تقدير التسليم واما بدونه فلا استلزام الا في البرهان فوجهه غير ظاهر لانه ان اعتبر اللزوم من حيث العلم فلا لزوم في البرهان بدون التسليم ايضا فان نظر المبطل في دليل المحقق لا يفيد العلم بعد التسليم وان اعتبر اللزوم بحسب المثبوت في نفس الامر فهو متحقق في الكل من غير التسليم كما



عرفت و قولنا لزم عنها بخرج الاستقرار و التمثيل اي من حيث انه استقرار او تمثيل اما اذا رد الي هيئة القياس فاللزم متحقق و المر في ذلك ان اللزم منوط باندرج الاصغر تحت الوسط و الوسط تحت الاكبر في القياس الاقتراني و استلزام المقدم للثاني في الاستثنائي سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فلذا تحقق المقدمات المشتملة عليها تحقق اللزم بخلاف الاستقرار و التمثيل فانه لا علاقة بين تتبع الجزئيات تتبعها ناقصا و بين الحكم الكلي الاظن ان يكون الجزئي الغير المتتبع مثل المتتبع و لا علاقة بين الجزئيين الا وجود الجامع المشترك فيهما و تائيرة في الحكم لو كانت العلة منصومة و يجوز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا و ما قيل انه يلزم على هذا ان لا يكون الاستقرار و التمثيل من الدليل لانهم فسروا الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر معدوم بان للدليل عندهم معنيين احدهما الموصل الي التصديق و هما داخلان فيه و ثانيهما اخص و هو المختص بالقياس بل بالقطعي منه على ما نص عليه في المواقف و بما حررنا علم ان القياس الفاسد الصورة غير داخل في التعريف و لذا اخرجوا الضروب العقيمة عن الاشكال بالشرائط فامة لطة ليست مطلقا من اقسام القياس بل ما هو فاسد المادة و قولنا لذاتها اي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما غير لازمة لحدى المقدمتين و هي الاجنبية او لازمة لاحدهما و هي في قوة المذكورة و الاول كما في قياس المساواة و هو المركب من قضيتين متعلق محمول او انهما يكون موضوع الاخرى كقولنا  $\bar{A}$  مساو  $\bar{B}$  مساو  $\bar{C}$  فانهما يستلزمان ان  $\bar{A}$  مساو  $\bar{C}$  لكن لذاتهما بل بواسطة مقدمة اجنبية و هو ان كل مساوي المساوي للشئ مساو له و لذا لا يتحقق الاستلزام اذا فلنا  $\bar{A}$  مساو  $\bar{B}$  و  $\bar{B}$  مساو  $\bar{C}$  فانه لا يلزم ان يكون  $\bar{A}$  مساو  $\bar{C}$  و كذا اذا فلنا  $\bar{A}$  نصف  $\bar{B}$  و  $\bar{B}$  نصف  $\bar{C}$  لا يلزم ان يكون  $\bar{A}$  نصف  $\bar{C}$  و لعدم الاطراد في الاستلزام اخرجوا عن القياس كما اخرجوا الضروب العقيمة عنه و الثاني كما في القياس بعكس النقيض كقولنا جزء الجواهر بوجود ارتفاعه ارتفاع الجواهر و ما ليس بجواهر لا يوجد ارتفاعه ارتفاع الجواهر فانه يلزم منها ان جزء الجواهر بوجوه بواسطة عكس نقيض المقدمة الثابتة و هو قولنا كل ما يوجد ارتفاعه ارتفاع الجواهر فجوهر ثم الفرق بين الاستلزام بواسطة العكس و بينه بواسطة عكس النقيض و جعل الاول داخلا في التعريف و الثاني خارجا عنه بحكم و لا يتوهم ان الاشكال الثلاثة تخرج عن الحد لاحتياجها الي مقدمات غير بيينة بثبت بها انتاجها لان تلك المقدمات واسطة في الاثبات لا في الثبوت و المنفي في التعريف هو الثاني و قولنا قول آخر المراد به انه يفير كل واحد من المقدمتين فانه لو لم يعتبر التغير لزم ان يكون كل من المقدمتين قياسا كيف اتفقتا لاستلزام مجموعهما كلا منهما و ايضا المقدمة موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة احدهما لم يحتج الي القياس و كل قول يكون كذلك لا يكون قياسا \* التقسيم \* القياس قسمان لانه ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم ينتج انه متحيز فهو بعينه مذكور في القياس او لكنه ليس بمتحيز ينتج انه ليس بجسم و نقيضه اي قولنا

لأنه جسم مذكور في القياس وان لم يكن كذلك فهو الاقتراني كقولنا الجسم مؤلف و كل مؤلف محدث  
 فالجسم محدث فليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه سمي به لاقتران الحدود فيه و انما قيد التعريفان بالفعل لان  
 النتيجة في الاقتراني مذكورة بالقوة فان اجزاؤها التي هي علة مادية لها مذكورة فيه ومادة الشيء ما به  
 يحصل ذلك الشيء بالقوة فلو لم يقيد بالفعل انتقض تعريف الاستثنائي طردا وتعريف الاقتراني عكسا فان قلت  
 النتيجة ونقيضها ليصا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية و المذكور فيه بالفعل ليس بقضية  
 نقول المراد اجزاء النتيجة او نقيضها على الترتيب و هي مذكورة بالفعل لا يقال قد بطل تعريف القياس  
 لانه اعتبر فيه تغاير القول اللازم لكل من المقدمات لانا نقول لانسلم ان النتيجة اذا كانت مذكورة في  
 القياس بالفعل لم تكن مغايرة لكل من المقدمات وانما يكون كذلك لو لم تكن النتيجة جزءا لمقدمة و هو  
 ممنوع فان المقدمة في الاستثنائي ليس قولنا الشمس طالعة بل ان كانت الشمس طالعة فالفهار  
 موجود ثم الاقتراني ينقسم بحسب القضايا الى حملي و هو المركب من العمليات الساذجة و شرطي  
 و هو المركب من الشرطيات الساذجة او منها و من العمليات و اقسام الشرطي خمس فانه اما ان  
 يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملي و متصلة او حملي و منفصلة او متصلة و منفصلة و  
 الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بالشرط و يسمى بالاستثنائي المتصل و يسمى المقدمة المشتملة  
 على الشرط شرطية و الشرط مقدما و الجزاء تاليا و المقدمة الاخرى استثنائية نحو ان كان هذا انسانا فهو  
 حيوان لكنه انسان فهو حيوان و من انواعه قياس الخلف و الضرب الثاني ما يكون بغير شرط و يسمى  
 استثنائيا منفصلا نحو الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان \* اعلم ان من لواحق القياس  
 القياس المركب و هو قياس ركب من مقدمات ينتج مقدمتان منها نتيجة و هي مع المقدمة الاخرى نتيجة  
 اخرى و هلم جرا الى ان نحصل المطارب قال المحقق التفتازاني القياس المنتج لمطلوب واحد يكون مؤلفا  
 بحكم الاستقرار الصحيح من مقدمتين لا ازيد و لا انقص لكن ذاك القياس قد يفترق مقدمتا او احداهما  
 الى الكسب بقياس آخر و كذلك الى ان ينتهي الكسب الى المبادي البدئية او المسلمة فيكون هناك  
 قياسات مترتبة محصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياسا مركبا و عدوه من لواحق القياس انتهى  
 ابي من لواحق القياس البسيط المذكور سابقا فان صرح بنتائج تلك الاقيسة سمي موصول النتائج لوصل تلك  
 النتائج بالمقدمات كقولنا كل ج ب و كل ب ا فكل ج ا ثم كل ا د لكل ج د و كل د ا فكل ج ا و ان  
 لم يصرح بنتائج تلك الاقيسة سمي مفصول النتائج و مطوبها كقولنا كل ج ب و كل ب د و كل د ا و كل ا ا  
 فكل ج ا هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و ما في شرح المطالع  
 و العنصدي و حواشيه ومنها القياس الشرعي و يسميه المنطقيون و المتكلمون تمثيلا كما في شرح الطوالع  
 و غيره و انما سمي شرعيا لانه من مصطلحات اهل الشرع و هو المستعمل في الاحكام الشرعية و نسر بانه

مساراة الفرع للاصل في 'علة حكمه فاركانه اربعة الامل و الفرع و حكم الاصل' والوصف الجامع اى العلة وذلك لانه اى القياس الشرعي من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب وله محل ضرورة و المقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا اى محل الحكم المطلوب اثباته فيه نرعا و ذلك اى محل الحكم المعلوم ثبوته فيه اصلا لاحتياجه اليه و ابتدائه عليه و لا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم و يسمى علة الحكم و اما حكم الفرع فثمره القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركنا و لما اردنا بالاصل و الفرع ما ذكرنا لم يلزم الدور لانه انما يلزم لو اريد بالفرع المقيس و بالاصل المقيس عليه و بالجملة فالمراد بهما ذات الاصل و الفرع و الموقوف على القياس وصفا الاصلية و الفرعية ثم انه لابد ان يعلم علة الحكم في الاصل و يعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها في الفرع مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحايين و بذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع و هو المطلوب فالعام بعلة الحكم و ثبوتها في الفرع و انكان يقينيا لا يفيد في الفرع الا الظن لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا للحكم او خصوصية الفرع مانعا منه مآله ان يكون المطلوب ربوية الذرة فيبدل عليه مساواته البر فيما هو علة لربوية البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة فالاصل البر و الفرع الذرة و حكم الاصل حرمة الربوا في البر و حكم الفرع المثبت بالقياس حرمة الربوا في الذرة معدل المساواة اعم من ان يكون في نظر المجتهد او في نفس الامر فالتعريف شامل للقياس الصحيح و الفاسد وهو الذي لا يكون المساواة فيه في نفس الامر و قيل المتبادر الى الفهم هو المساواة في نفس الامر فيختص التعريف بالقياس الصحيح عند المخطئة و اما المصوبة و هم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبت في نفس الامر او حتى لو تبين غلطه و رجب الرجوع عنه فانه لا يقدر في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث فكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا و ان زال صحته فكفهم ان يقولوا هو مساواة الفرع للاصل في نظر المجتهد في علة حكمه و اذا اردنا حد القياس الشامل للصحيح و الفاسد لم يشترط المساواة و قلنا بدلها انها تشبيه مرع بالاصل اى الدلالة على مشاركته اى الفرع له اى للاصل في امر هو الشبه و الجامع فان كان حاصله فالتشبيه مطابق و الا فغير مطابق و على كل تقدير فالمشبه اما ان يعتقد حصوله فيصبح في الواقع او في نظره و اما ان لا يعتقد حصوله فغامد هذا ثم اعلم ان المراد بالمساواة اعم من التضمنية و المصـرح بها فلا يرد ان الحد لا يتناول قياس الدلالة وهو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما يقال في المكروه ياتم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكروه فان الاثم بالقتل لا يكون علة لوجوب القصاص و وجه الدفع لانه المساواة في التائيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما و هو العلة او يقال هذا تعريف قياس العلة فان لنظر القياس اذا اطلقناه فلا نعني به الا قياس العلة و لا نطلقه على قياس الدلالة الا مقيدا قيل لا يتناول

الحد قياس العكس فانه ثبت فيه نص حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الامتلاك بالذنر وجب بغير الذنر كالصلوة فانها لما لم تجب بالذنر لم تجب بغير الذنر فالاصل الصلوة و الفرع الصوم و الحكم في الاصل عدم الوجوب بغير ذنر و في الفرع نقيضه وهو الوجوب بغير ذنر و العلة في الاصل عدم الوجوب بالذنر و في الفرع نقيضه وهو الوجوب بالذنر و اجيب بانه ملازمة و القياس لبيان الملازمة و المساواة حاصله على التقدير و حاصله لو لم يشترط لم يجب بالذنر و اللازم منتف ثم بين الملازمة بالقياس على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالذنر ولا شك ان على تقدير عدم وجوبه بالذنر المساواة حاصله بينها وبين الصوم و ان لم يكن حاصله في نفس الامر و اعلم ان القياس وان كان من ادلة الاحكام مثل الكتاب و السنة لكن جميع تعريفاته و استعمالته منبى عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بذفس المساواة محل نظر و لذا عرفه الشيخ ابو منصور بانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختيار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر للحكم وليس بمثبت له بل المثبت هو الله تعالى و ذكر مثل الحكم و مثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الارصاف و ذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين و بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في مقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب و اداء الواجب و قيل القياس بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج الحق من النص و الاجماع فان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى اجتهاد في صيغ العموم و المفهوم و الايماء و نحو ذلك و قيل القياس الدليل الواصل الى الحق وهو مردود ايضا بالنص و الاجماع و قيل هو العلم عن نظر ورد بالعلم الحاصل عن النظر في نص او اجماع و فيه ان العلم ثمرة القياس لا هو و قال ابو هاشم هو حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه و هو منقوض بحمل بلا جامع فيحتاج الى قيد الجامع و قال الفاضل ابوبكر هو حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقله معلوم يشتمل الموجود و المعدوم و لو قال شيعي على شيعي لاختص بالموجود و قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي و الحكم العدمي و قوله بامر جامع الى آخرة اشارة الى ان الجامع قد يكون حكما شرعيا اثباتا او نفيًا ككون القتل عدوانا او ليس بعدوان و قد يكون وصفا عقليا اثباتا او نفيًا كونه عدوا او ليس بعمد و رد عليه بان الحمل ثمرة القياس لانفسه و ان قيد جامع كاف في التمييز و لا حاجة الى تفصيل الجامع و ان شئت الزيادة فارجع الى العضدي و حواشيه \* اعلم ان اكثر هذه التعاريف يشتمل دلالة النص فان بعض الحنفية و بعض الشافعية ظن ان دلالة النص قياس جلي لكن الجمهور منهم على الفرق بينهما و لهذا عرف صاحب التوضيح القياس بانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متمدة لا تدرك بمجرد اللغة و التعدية اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع و قوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص \* التقسيم \* القياس تلحقه القسمة باعتبارين الأول باعتبار العلة الى

قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالقول هو القياس الذي ذكر فيه العلة والثاني اي قياس الدلالة ويسمى بقياس التلازم ايضا هو الذي لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برأئحته المشددة و حاصله اثبات حكم في الفرع وهو حكم آخر يوجبها علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لذبوت الآخر فيه وهو ملازم له فيكون القائس قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر لملازمته الآخر ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة و بالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها ففي المثال المذكور الحكم في الفرع هو التحريم وهو حكم آخر وهو الرأحة يوجبها علة واحدة هي الاسكار في الخمر فيقال ثبت التحريم في النبيذ لذبوت الرأحة فيه وهو اي الحكم الآخر الذي هو الرأحة ملازم للاصل الذي هو التحريم فيكون القائس قد جمع بالرأحة التي يوجبها الاسكار في الخمر لوجودها في النبيذ بين الخمر والنبيذ في التحريم الذي هو حكم آخر يوجبها الاسكار وبالاسكار على التحريم الذي هو ايضا مما يوجبها الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرأحة عن التصريح بالاسكار والثالث اي القياس في معنى الاصل ويسمى بتنقيح المناط ايضا هو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق اي بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف هو علة و اذا تعرض للعلة وكان عدم الفارق قطعيا كان قياسا جليا كما اذا كان ظنيا كان خفيا و مثاله تجيى في لفظ التذبيذ في فصل الهاء من باب النون والثاني باعتبار القوة الى جلي وخفي فالقياس الجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع قطعيا كقياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على معنق الشقص و انا نعلم قطعيا ان الذكورة و الانوثة مما لا يعتبره الشارع و ان لا فارق الا ذلك والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة ان لا يمتنع ان يكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه هكذا في العضدي وفي التوضيح القياس الجلي هو الذي يسبق اليه الاهتمام والخفي بخلافه ويسمى بالاستحسان ايضا والجلي له قسمان الاول ما ضعف اثره والثاني ما ظهر فساده وخفي صحته والخفي ايضا له قسمان الاول ما قوي اثره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده وله تفصيل طويل الذيل لا يليق ايراده ههنا •

المقيس عند الاصويين هو الفرع و المقيس عليه هو الاصل •

القياس المركب هو عند المنطقيين من لواحق القياس كما عرفت و عند الاصويين هو ان يكون الحكم في الاصل غير منصوص عليه و لا مجمع عليه بين الامة و هو اما مركب الاصل وهو ان يمتدح المستدل علة في الاصل فيعين المعترض علة اخرى و يزعم انها العلة في حكم الاصل و انما سمي مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له و المعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة و لا طريق الى اثباته سراها و لذلك يمنع ثبوت

الحكم عند انتفاؤها واما سمي مركب الاصل لانه نظري في علة حكم الاصل واما مركب الوصف وهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وسمي بذلك لانه خلاف في نفس الوصف الجامع و زعم بعضهم انه انما سمي قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الحكم وليس بحق والالكان كل قياس اختلف في علية اصله وان كان منصوبا او مجمعا عليه قياسا مركبا كذا ذكر الامدي و باجملة فالخصم في مركب الاصل يمنع العلية وفي مركب الوصف يمنع وجود العلة في الاصل و قال صاحب العضدي الظاهر انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياسهما ثم في الاول اتفقا على الحكم باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل والثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه مثال مركب الاصل ان يقول الشافعي في مسئلة العبد هل يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفي العلة عندي في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبدا بل جهالة المستحق القصاص في السيد والورثة لاحتمال ان يبقى عند العجز عن اداء النجوم فيستحقه السيد وان يصير حرا بادائها فيستحقه الورثة و جهالة المستحق لم يثبت في العبد فان صححت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم للمفرق و ان بطلت فممنوع حكم الاصل ونقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم اماع ومثال مركب الوصف ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل الذكاح تعليق لا طلاق كما يقال زينب التي اتزوجها طالق ويقول الحنفي العلة وهي كونه به تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الحال و لا منع حكم الاصل و هو عدم النوع في قواه زينب التي الخ لاني انما منعت الوقوع لانه تنجز ولو كان تعليقا لقلت به و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العضدي \*

### القياس المقسم هو الاستقرار التام كما يجيء في فصل الوار \*

المقياس بكسر الميم عند الرياضيين هو العمود القائم على سطح يكون الظل الواقع منه في ذلك السطح وهو اما عمود على سطح الامق او سطح يوازيه اي يوازي سطح الافق و ظل هذا المقياس يسمى ظلا ثانيا و اما عمود على سطح قائم على كل من سطح دائرة الافق و سطح دائرة ارتفاع الذير من جانب الذير اي يكون موازيا للافق ويكون في سطح دائرة الارتفاع و موضعه في السطح الذي قام عليه هو الذي يكون الذير في جانبه فان لذلك السطح جانبين احدهما الى جهة الذير و الآخر الى خلاف جهة الذير و ظله يسمى ظلا اول و يسمى الجسم المخروطي الذي يكون هذا العمود سهما له مقياسا ايضا تجوزا هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي و قد سبق في لفظ الظل ما يتعلق بهذا في فصل اللام من باب الظاد المعجمة \* و يطلق المقياس ايضا على قسم من المقدار كما مر وهو ما يسمي به الشيعي كالذراع و الجريب \*

### فصل الصاد المهمة \* للاقتصاص بالصاد المهمة عند البلغاء كما ذكره ابن الفارس هو ان

يكون كلام في سورة مقتصاً من كلام في سورة اخرى اذ في تلك السورة كقوله تعالى وَاَنْبِئْهُمْ اَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَاِنَّهٗ فِي الْآخِرَةِ لَمَنْ الصَّالِحِينَ وَاَلْآخِرَةُ دَارُ النُّوَابِ لَا عَمَلٌ فِيهَا فَهَذَا مُقْتَصًى مِنْ قَوْلِهِ وَ مَنْ يَأْتِهِ سُؤْمُنَا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَارِلْكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى وَمَنْهٗ وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمَحْضَرِينَ مَا خُوذُ مِنْ قَوْلِهِ فَارِلْكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ وَقَوْلُهُ وَيَوْمَ يَقُومُ الْاَعْمَادُ مُقْتَصًى مِنْ اَرْبَعِ آيَاتٍ لَانِ الْاَشْهَادُ اَرْبَعَةُ الْمَلَائِكَةُ فِي قَوْلِهِ وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ - وَ الْاَنْبِيَاءُ فِي قَوْلِهِ فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلٰى هَرَمٍ شَهِيدًا - وَ اُمَّةٌ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلٰى النَّاسِ - وَ الْاَعْضَاءُ فِي قَوْلِهِ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ السَّنْتُمْ اَلآيَةُ كَذَا فِي الْاِتِّقَانِ فِي نَوْعِ بَدَائِعِ الْقُرْآنِ •

**فصل الضاد المعجمة • القبض بالفتح** و سكون الموحدة خلاف البسط و آن نزل صرفيه و ارديصت كه اشارت مى كند بسوي عتاب و عدم لطف و تاديب از جانب الله تعالى براي صاحب آن و هر مقامى را لائق بآن مقام قبض و بسطى است كذا في لطائف اللغات و قد سبق في فصل الطاء المهملة من باب البناء الموحدة • و عند اهل العروض اسقاط الحرف الخامس الساكن من الركن و ذلك الركن يسمى مقبوضا فمقبوض مفاعيلن مفاعيلن كذا في عروض سيفي وغيره •

**قبض الداخل** عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا ٠

**قبض الخارج** عند هم اسم شكل صورته هكذا ٠

**القابض** عند الاطباء هو دواء يجمع اجزاء العضو كذا في الموجز في فن الادوية •

**المقايضة** بلياء المثناة التحتانية كالمضاربة عند الفقهاء هي بيع سلعة بسلمة و قد سبق في فصل العين من باب السين المهملتين •

**القرض** بالفتح او الكسر و سكون الواو المهملة شرعا مال يعطيه من مثلي فيحترب بعينه و الدين عند المحققين فعل هو تمليك او تسليم كما في كفاية الكرمانبي و غيره من المتداولات و في القاموس الدين ماله اجل و القرض ما لا اجل له كما في جامع الرموز في فصل لا يجوز بيع مشتري قبل قبضه و في البرجندي في هذا المقام القرض مال يعطيه من امواله فيعطيه لغيره و يسترد مثله متى شاء و شرط صحته ان يكون مثليا و الدين اعم منه اذ هو شامل لما رجب ديننا في ذمته لعقد او استهلاك و ما صار في ذمته ديننا باستقراض فاذا اجل ثمن مبيع حال او غيره من الديون جاز لانه حقه فله ان ياخذها سواء كان الاجل معلوما او مجهولا جهالة يسيرة كالحصاد و ان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لا يجوز و اما القرض فلا يجوز تاجيله بمعنى انه لو اجله عند الاقتراض مدة معلومة او بعد الاقتراض لا يثبت الاجل وله ان يطالبه في الحال لانه عارية و المعير و ان وقت مدة فله ان يستردها من ساعته انتهى •

**القراض** من اسماء المضاربة في لغة اهل الحجاز كما مر •

**فصل الطاء المهملة • القرامطة • هي فرقة من غلاة الشيعة و تسمى بالسبعية و قد مر بيانها**

**في فصل العين من باب العين المهملتين •**

**فصل العين المهملة • القرعة بالضم و سکون الراء طينة مدورة او عجينة مدورة مثلا يدرج**

فيها رقعة يكتب فيها اسم المتنازعين في قسمة شيعي ثم سلم الى صبي يعطي كل واحد من المتنازعين واحدة منهما كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القرن •

**القطع بالفتح و مكون الطاء المهملة لغة بمعنى بريدن قال الحكماء القطع فصل الجسم بنفوذ جسم**

آخر فيه وفيه انه يصدق على الشق الذي يكون بنفوذ آلة مع انه ليس بقطع و لا يصدق على قطع الهيولى و قطع الصورة لانهما ليستا بجسم مع انهما ايضا من القطع و ما قال السيد السند من ان القطع انما يكون في

الاجسام اللينة فالصلابة تكون مانعة من القطع فانول في حصرة منح تحققه في الاحجار الصلبة بنفوذ

المنشار و غيره هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة و لا يخفى ان ما ذكره الحكماء بالحقيقة تحقيق

للمعنى اللغوي البديهي المعلوم بالضرورة • و عدد المتقدمين من الفراء هو الوف و المتأخرون منهم

فارقوا بينهما فقالوا القطع عبارة عن قطع القراءة رأسا فهو كالاتهاء فالقارئ به كالمعرض عن القراءة و الوف عبارة

عن قطع الصوت عن الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بنية استيذاف القراءة لا بنية الاعراض و يجيئ في لفظ

الوقف في فصل الفاء من باب الوار • و عدد اهل العروض يقع على شيئين القطع في فاعلاتن و القطع في غير

فاعلاتن كما وقع في عروض سيفي قال قطع در فاعلاتن باصطلاح آست كه سبب خفيف او را كه تن است

بيندازند و از تند مجموع او كه علا است حرف ساكن را كه الف است نيز بيندازند و حرف ما قبل الف

را كه لام است حاكن سازند پس فاعل شود فعلا بجايش نهند چرا كه فاعل بسكون لام مستعمل نيست و قطع

در غير فاعلاتن باصطلاح آست كه از تند مجموع حرف ساكن را بيفكنند و حرف ما قبل آنرا ساكن كنند

پس چون مستعمل را قطع كنند مستعمل شود بسكون لام مفعول بجايش نهند و هر ركزي كه در وي قطع

واقع شود آنرا مقطوع گویند انتهى و في بعض الرسائل العربية القطع اسقاط الآخر الساكن و اسكان ما قبله اذا

كان آخر الجزء و تداء مجموعا انتهى و لا يخفى ان هذا تعريف القطع في غير فاعلاتن • و عند بعض النحاة يطلق

على الجملة الشرطية كما في الضوء شرح المصباح في بحث الحال • و عند اهل المعاني هو الفصل لكون عطف

الجملة الثانية على الاولى موهمل عطفها على غيرها مما يودي الى فساد المعنى كقطع قوله تعالى الله يستهزم

بهم عن الجملة الشرطية اعنى قوله و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انامعكم فان عطفه عليها يوهم عطفه على جملة

قالوا او جملة انا معكم و كلاهما فاعل و انما قيد الايهام بكونه موديا الى فساد المعنى لان قولنا زيد قائم و عمرو

قاعد و بكر ذاهب مما يوهم فيه عطف الجملة الثالثة على ابي جملتين سابقتين عطفها على الاخرى

لكن لفساد فيه و لا يتفاوت المعنى فلا يبالى بهذا الايهام و لا يفصل لذلك و المراد بالايهام اما الدلالة الضعيفة



فحينئذ يتبادر العطف على الغير او الشك و يكون معلوما بالطريق الاولي و اما التعبير بالايهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا و حينئذ يشتمل الكل و انما سمي قطعا لان الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناصب و الجامع فقطعهما لمانع فالفصل فيه كانه قطع متصل كذا في الاطول في باب الرسل و الفصل • و عند الاصوليين يطلق على معنيين احدهما نفي الاحتمال اصلا و الثاني نفي الاحتمال الناشي عن دليل و هذا اهم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال و نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم و لاطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال كالمحكم و المتواتر و الثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر و النص و الخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين و الثاني علم الظماينة هكذا في التوضيح و التلويح في حكم الخاص و في آخر التقسيم الثالث •

**المقطوع** بمعنى بريدة شدة • و عند اهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت • و عند اهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها • و عند المحدثين هو حديث روي من التابعي من قوله او فعله موقوفا عليه و هو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني • و في شرح المنخبة المقطوع حديث ينتهي اسناده الى تابعي او الى من دونه من اتباع التابعين فمن بعدهم و ان شئت قلت موقوف على فلان اعني ان استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين و من بعدهم فقيده بهم نقل موقوف على عطاء مثلا و الفرق بينه وبين المنقطع ان المقطوع من مباحث المتن و المنقطع من مباحث الاسناد كما ستعرفه و قد اطلق البعض المقطوع على المنقطع و بالعكس تجوزا عن الاصطلاح •

**المقطع** بفتح الطاء المخففة على انه اسم ظرف قيل هو حرف مع حركة او حرفان ثانيهما ساكن فضرب مركب من ثلثة مقاطع و موسى من مقطعين • و قيل هو الحركة الاعرابية و قد استعمله الشيخ في الشفاء بازاء الحركة و قد يفسر بالوقف لانه يقطع عذبة الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الاول للمفرد • و يطلق على مخرج الحرف ايضا و لذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر و الشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الاشعار به يقطع و يختم و يسمى سخما ايضا كما في جامع الرموز •

**القطعة** بالكسر و السكون بمعنى ياره • و عند المهندسين تطلق على شيئين احدهما قطعة الدائرة و هي مطح مستو احاط به القوس و الوتر قاعدة لها فمن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة و هو ما احاط به القوس و القطر و من يجعله اعم من القطر يجعل قطعة الدائرة اعم من نصف الدائرة و ثانيهما قطعة الكرة و هي جسم تعليمي احاط به بعض مطح كروي و دائرة عظيمة كانت او صغيرة فان كانت تلك الدائرة عظيمة فهي مساوية لنصف الكرة و تلك الدائرة قاعدتها و النقطة على بسيط قطعة الكرة ان تساوي الخطوط المخرجة منها اي من تلك النقطة الى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب و شرحه • و عند الشعراء هي عبارة عن ابيات

متحدة في الزن والقافية ولا مطلع لها و تكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و ابیات قطعہ از دو بیت تا صد بیت شاید و یک بیت روانه مثاله

• شعر •

ای کریمی که از خزانه غیب • گبر و ترما وظیفه خور داری  
دوستانرا کجا کنی محروم • تو که با دشمنان نظر داری

کذا فی جامع الصنائع •

**القطع** بالضم و تخفيف الطاء عند المهندسين يطلق على شيئين أحدهما قطاع الدائرة وهو سطح مستو احاط به قوس و نصف قطر اي يحيط به ثلث خطوط فخرج نصف الدائرة ان هو سطح يحيط به خطان القطر و القوس فلا بد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر لانه ان كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر و ان كانت صغيرة منه فاصغر بخلاف قطعة الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة اي صار دائريهما قطاع الكرة و يسمى بالقطاع المجسم ايضا و هو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع مخروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة و الباتي من اسقاط هذا القطاع الاصغر عن تمام الكرة هو القطاع الاكبر و بالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر و ان كان اكبر فاكبر و لا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم تصور المخروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة ان يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب •

**التقطيع** كالنصريف نزد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجیدن كلام است بميزان بحري از بحور شعر که مقرر کرده اند پس هر چه بميزان بحري از بحور راحت باشد آن موزون است و آنچه بميزان هيچ بحر نيابد ناموزون است و در تقطيع عدد حرورف و حرکات و سکونات معتبر است و خصوصيت حرف چون اصلى و زائد و خصوصيت حرکت مثل ضمه و فتحه و کسره معتبر نيست ليکن خصوصيت امکده حرکات و سکونات معتبر است پس بلبل و زيرج هم وزن باشند، اگر چه باعتبار وزن صرفيان مختلف الوزن اند و هر حرف که در تلفظ آيد معتبر است اگر چه در کتابت در نيابد بدانکه نون تنوين را عروضيان ظاهر ميديوينند تا ملفوظ و مکتوب ارزان شعر یکسان باشد و التباس نشود کذا في عروض سيفي •

**المقطع** يكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يقسم المادة الى اجزاء صغار و ان بقيت على فلظها

کذا في الموجزي في الادوية •

**المقطع** بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل و هو ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته

منفصلة الخروب في الكتابة نحو ادرك دارود رزقا کذا في المطول قبيل الخاتمة •

**الإقتطاع** هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انکر در روده في القرآن ابن الاثير و رد بعضهم

وجعل منه فواتح السور على القول بان كل حرف منها اسم من اسمائه تعالى و ادعى بعضهم ان الهاء هي قوله تعالى و امسحوا برؤوسكم اول كلمة بعض ثم حذف الباقي و منه قراءة و نادوا يا مال بالترخيم و لما جمعها بعض العارف قال ما اغنى اهل النار عن الترخيم و اجاب بعضهم بانهم من شدة ما هم فيه عجزوا عن اتمام الكلمة و يدخل في هذا حذف همزة انا في قوله لكنا هو الله ربي اذ الاصل لكن انا حذفتم همزة انا تجفيفا و ادغمت الذون في الذون كذا في الاتقان في فصل الحذف •

**الانقطاع** هو في اصطلاح المناظرة اختتام البحث و ذلك اما بثبوت دعوى المستدل او دعوى المعارض و انتقال القائس من علة الى اخرى لاثبات حكم القياس يعد في عرفهم انقطاعا ان لم يثبت الحكم بالعلة الاولى هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح في فصل الانتقال • وعند المحدثين هو كون الحديث منقطعاً قالوا المنقطع حديث لم يتصل بسندة سواء سقط ذكر الراوي من اول الاسناد او وسطه او آخره سواء كان الراوي الساقط واحدا او اكثر مع التوالي او غيره فيستعمل المرسل و المعلق و المعضل و المدلس الا ان الغالب استعماله في رواية من دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر و هو الصحيح المشهور و ذلك السقوط يسمى بالانقطاع و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المرسل في فصل اللام من باب الراء المهملة و يعرف الانقطاع بمجيئه بوجه آخر بزيادة رجل و عرف انه لا يتم الاسناد الا معه • فيل الظاهر ان مناط العلم به على معرفة عدم تمام اسناده لا على مجيئه من وجه آخر • و قيل هو ما سقط من سند واحد فقط او اكثر لكن بشرط عدم التوالي بان لا يزيد في كل موضع من الاسناد عن واحد فيستعمل المرسل و المدلس دون المعضل عند من اشترط التوالي فيه و اما عند من لم يشترط التوالي فيه فبينه و بين المعضل عموم من وجه لوجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد و المعضل فقط فيما الساقط اكثر من واحد مع التوالي و اجتماعهما فيما الساقط اكثر من واحد مع عدم التوالي و كذا الحال بينه و بين المعلق لاجتماعهما فيما الساقط واحد من مبادي السند و وجود المنقطع فقط فيما الساقط لا من مبادي السند و وجود المعلق فقط فيما الساقط اكثر من واحد من مبادي السند و كذا الحال عند من قيد السقوط في المعلق بالتصرف من مصنف فيجتمعان فيما الساقط واحد من مصنف و وجد المنقطع فقط فيما لم يكن من مصنف و المعلق فقط فيما الساقط اكثر من الواحد • و قيل هو ما سقط من وسط سند واحد فقط او اكثر الى آخر ما مر كما وقع في مقدمة ترجمة المشكوة فعلى هذا لا يشتمل المرسل و المعلق و المعضل عند من اشترط السقوط في المعضل من الوسط و اما عند من لم يشترط ذلك فبينه و بين المعضل عموم و خصوص من وجه لاجتماعهما فيما الساقط اثنان من الوسط و وجود المعضل فقط فيما الساقط اثنان من غير الوسط و وجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد فقط من الوسط و قال في التلويح ان ترك الراوي واسطة واحدة بين الراويين منقطع انتهى فعلى هذا هو مبادئ للمعضل و اعم من وجه من المرسل و المعلق و قال القسطلاني هو ما سقط من روايته واحد قبل الصحابي و كذا من مكلفين او اكثر

بحيث لا يزيد كل حقل منها على رار واحد انتهى • فهذا بعينه هو القول الثاني الا انه لا يشتمل السقوط من آخر السند وقيل هو ما اختل فيه رجل قبل التابعي محذوفاً كان الساقط او مبهما كرجل او شيخ وقيل هو ما روي عن تابعي او من بعده قولاً او فعلاً ورد بان هذا هو المقطوع الا ان يرتكب التجوز في الاصطلاح على ما مر في المقطوع هذا كله ما يستفاد من شرح النخبة وشرحه و خلاصة الخلاصة وغيرها • والمنقطع عند النجاة قسم من المستثنى مقابل للمتصل •

**القلع** بالكسر وسكون اللام هو يوم زوال الحمى كما في بحر الجواهر •

**القلاع** بالضم والتخفيف عند الاطباء هو بثرات تكون في جلدة الغم و اللسان فما كان منها دفصاً وصار فرحة خص باسم الاكلة و القروح الخبيثة و جمعه الاقلاع •

**قلاع الأذن** هو شقاق يعرض في اصل الاذنين يرشح بالمدة و الماء الاصفر و اكثر ما يحدث ذلك بالاطفال كذا في بحر الجواهر •

**القنائة** بالفتح و تخفيف الذون عند العارفين هي الرضاء بالقسم • وقيل ترك ما في ايدي الناس و ايثار ما في يديك • وقيل هي ان لاتأخذ شيئاً من احد و لا تمنع شيئاً من احد كذا في خلاصة لسلك •

**الاقناعي** بكسر الهمزة يطلق على الغياس الخطابى هو الدليل المركب من المشهورات و المظنونات و قد يطلق على المغنع في بادى النظر وان لم يكن اقناعياً حقبفة كذا في أمحاكمت في ابطال الجزء الذي لا يتجزئ •

**فصل الغاء • اقذف** بالفتح و سكون الذال المعجمة لغة الرسمي عن البعيد ثم استعير للشتم و العيب لكن ما في الصحاح و الاساس ناظر الى انه حقيقة في السب لكن في الاختيار انه لغة الرمي مطلقاً و شرعاً رمي مخصوص و هو الرمي بالزنا و النسبة اليه كذا في جامع الرموز في فصل اللعان •

**القطف** بالفتح و سكون الطاء المهملة عند اهل العروض اسقاط متحركين من العاصلة الصغرى و الجزء الذي فيه القطف يسمى مقطوفاً مقطوف مفاعلتن فعولان اذ لا يبقى بعد حذف متحركين من علتن كلمة مستعملة فوضع موضعه فعولان هكذا في عنوان الشرف • وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو الحذف بعد العصب و الحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء و العصب تسكين الخامس انتهى و المأل واحد لان الحذف بعد العصب لا يتصور الا اذا وقع سبب ثقيل بعد ثلثة احرف و يتعقبه سبب خفيف و لا يبعد ان يسمى مثل هذين السببين المتواليين فاصلة صغرى باعتبار مجموعهما و لا يتحقق هذا الاجتماع في شئ من اوزان الاصول الذمانية الا في مفاعلتن و مأل هذا العمل في مفاعلتن واحد الا ان في الحذف بعد العصب تطويل عمل فالعمل الاول اولى •

**فصل اللام • القبلية** بالكسر وسكون الموحدة لغة الجهة و عرفاً ما يصاح الى نحوها من الارض السابعة

الى السماء السابعة مما يحاذي الكعبة وهى اى الكعبة قبلة لاهل مكة ومكة لاهل الحرم والحرم لافاتي  
على ما قال بعض المشايخ توسعة على الناس كما في المفاتيح وقال الزندريسي ان المغرب قبلة لاهل المشرق  
وبالعكس والجنوب لاهل الشمال وبالعكس كذا في جامع الرموز •

**القبول** عند الفقهاء عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين ثانيا و يقابله الاجاب وفي العارضية  
حاشية شرح الوقاية في كتاب النكاح الاجاب عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين اولا اى التلغظ به  
اولا من ابي جانب كان سمي به لانه ثبت الجواب على الآخر بزعم اولا لانه قيل سماه اجابا لانه موجب وجود  
العقد اذا اتصل به القبول والقبول عبارة عن لفظ صدر من الآخر ثانيا فيكون القبول جوابه انتهى كلامه • وعند  
الحكام والمتكلمين يطلق بالاشتراك الصنعي على معنيين احدهما مطلق امكان الاتصاف بامر سواء  
كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان اولا وحاصله الامكان الذاتي والثاني الانفعال  
التجدي ويقال له القوة والاستعداد ايضا وهو عبارة عن امكان اتصاف شئى بصفة لم يحصل له بعد  
مع وجود حالة يحصل بها وهو بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شئى بل اذا طرد عليه تلك  
الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملء وان عرض لهما تقابل التضاييف باعتبار  
بخلاف المعنى الاول وما يقال من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا يذاني ما ذكرنا اذ ليس المراد  
منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المراد ان ذات  
القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا له والا لم يكن القابل قابلا هذا خلاف وكما ان القبول  
لا يجامع الفعل كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما متقابلين ايضا الا ان  
التقابل هناك حقيقي وهذا مشهورى وللامكن بالمعنى الاول اى الذاتي مشابهة بالاستعداد ولذا يطلق  
عليه لفظ القبول ايضا كذا في شرح هداية الحكمة الصدرى في فصل الهيولى • وعند المنجمين يطلق على  
نوع من الاتصال كما يجيب في فصل اللام من باب الهاء •

**القابل** هو المنفعل ويصمى بالمادة والمحل ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهمة  
فالانصرية القابل هو الاعيان الثابتة من حيث قبولها نفي الوجود من الفاعل الحق وتجليه الذات الذي  
هو فعله كذا في شرح الفصوص في الفص الاول •

**المقبول** هو شئى يوجد فيه صفة القبول منه عند المسدئين حديثى يوجد فيه صفة القبول من  
عدالة الراوى وصدقته وعلى هذا القياس والمعبرلات عند المتكلمين والمنطقيين قسم من المقدمات الغير  
اليقينية وهي قضايا توخذ من حسن الظن فيه انه لا يكذب كالمأخوذات من العلماء الخبير والحكام البهار  
بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم يقينية مستعملة في  
الدلة البرهانية هكذا في شرح المواقيت وحاشية •

**الاقبال** مصدر من باب الاعمال و هو عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في الوند و يقابله الادبار كما مر في فصل الرواء من باب الدال المهملتين •

**الاستقبال** هو في العرف اسم للزمان الآتي و منه الفعل المستقبل و هو الفعل الدال على الزمان الآتي • وعند المنجمين مقابلة الشمس و القمر و الجزء الذي يقع فيه القمر وقت الاستقبال يسمى جزء الاستقبال ان كان الاستقبال واقعا في الليل و ان كان واقعا في النهار فموضع الشمس يسمى بجزء الاستقبال و ان كان الاستقبال في احد طرفي الليل فالجزء الذي يكون اقرب الى الافق الشرقي يسمى بجزء الاستقبال و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم •

**المقابلة** هي عند المنجمين كون الكوكبين بحيث يكون البعد بينهما بقدر نصف فلك البروج ككون الزهرة في اول درجة الحمل و المرنج في اول درجة الميزان و مقابلة الشمس و القمر يسمى استقبالا و امتلاء • و عند المحاسبين عبارة عن امقاط الاجناس المشتركة في كل واحد من المتعادلين اي المتساويين و هذا مستعمل في علم الجبر و المقابلة مثاله شيخي و عشرة اعداد يعدل مائة فالجنس المشترك في الطرفين المتعادلين و العشرة التي هي من حدس العدد توجد في كل واحد من شيخي و عشرة و مائة فاذا اسقطها من الطرفين بقي شيخي معادلا لتسعين فهذا الاسقاط هو المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب و عند اهل البديع هي ان يوتى بمعنيين متوافقين او بمعان متوافقة ثم بها يقابل ذلك على الترتيب و يسمى بالتقابل ايضا • و اما ما وقع في العضدي من ان التعابل ذكر معنيين متقابلين فقد قال السيد السندانه خلاف المشهور فان ما ذكره تفسير للمطابقة و التقابل قسم منها و هو ان يوتى بمعنيين الى آخرة الا انه لامناقشة في الاصطلاحات فجاز ان يطلق التقابل على ما يسمى مطابقة و بالعكس ثم المراد بالتوافق خلاف التقابل لان يكونا متناسبين و متماثلين فان ذلكا غير مشروط في المقابلة • قيل يختص اسم المقابلة بالاضافة الى العدد الذي وقع عليه المقابلة مثل مغالبة الواحد بالواحد و ذلك قليل جدا كقوله تعالى لا تأخذ سنة و لا نوم و مقابلة الاثنين بالاثنيين كقوله فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و مقابلة الثلاثة بالثلاثة كقول الشاعر • شعر • و ما احسن الدين و الدنيا اذا اجتمعا • و اذبح الكفر و الافلاس بالرجل • و مقابلة لاربعة بالاربعة نحو فاما من اعطى و اتقى و صدق بالحسنى فسنيسرة للعسرى و اما من بخل و استغنى و كذب بالحسنى فسنيسرة للعسرى و المراد باستغنى انه رهد فيما عند الله تعالى كانه مستغن عنه و الاستغناء مستلزم عدم الاتقاء المقابل للاتقاء فان المقابلة قد يتركب بالطباق و قد يتركب مما هو يلحق بالطباق و مغالبة الخمسة بالخمسة كقوله تعالى ان الله لا يستجيب الآيات قابل بين بعوضة مما فوقها و بين فاما الذين آمنوا و اما الذين كفروا و بين يفضل و يهدى و بين يذقون و يذقون و بين يوصل و مقابلة السنة بالسنة كقوله تعالى بن للناس حسب الشهوات من النساء الآية ثم قال قل انبئكم الآية قابل الجنات و النهار و الخلد و الارواح

والتطهير والرضوان بازاء النساء والبنين والذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرك ونسب بعضهم  
المقابلة الى ثلاثة انواع نظيري ونقيضي وخلافي مثال الاول مقابلة السنة بالنوم في قوله تعالى لا تأخذنه  
سنة ولا نوم فانهما من باب الرقاد المقبول باليقظة في آية وتحسبهم ايقاظا وهم رقود فهذه آية مثال  
النقيضي ومثال الخلافي مقابلة الشر بالرشد في قوله تعالى اذالاندري اشر اردبمن في الارض ام اراد بهم زيم  
رشدا فانهما خلامان لانقيضان فان نقيض الشر الخير والرشد البغي قال ابن ابي الاصبع الفرق بين الطباق  
والمقابلة من وجهين احدهما ان الطباق لا يكون بين ضدتين فقط والمقابلة لا يكون الا بمآزاد من الربعة الى  
العشرة وثانيهما ان الطباق لا يكون بالاضداد والمقابلة تكون بالاضداد وبغيرها قال السكاكي ومن خواص  
المقابلة انه اذا شرط في الاول امر شرط في الثاني ضد ذلك الامر نحو فاما من اعطى واتقى آية فانه لما  
جعل في الاول التيسير مشتركا بين الاعطاء والاعتناء والتصديق جعل ضده مشتركا بين اضدادها فعلى هذا  
لا يكون البيت المذكور سابقا من المقابلة عنده لانه اشترط في الدين والدنيا الاجتماع ولم يشترط في الكفر  
والانفلاس ضده وقال السيد السند ظاهر هذا الكلام انه لا يجب ان يكون في المقابلة شرط لكن اذا اعتبر  
في احد الطرفين شرط وجب اعتبار ضده في الطرف الآخر ثم ان السكاكي مثل في المطابقة بقوله تعالى  
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ولا شك انه مندرج عنده في المقابلة ايضا اذ لم يجب فيها اعتبار الشرط ومن  
ذلك يعلم انتفاء التباين بين المطابقة والمقابلة واذا توصل في احدهما عرف كونها اخص من المطابقة هذا  
كانه خلاصة ما في المطول وحواشيه والاتقان وقد يطلق المقابلة على المشاكلة ايضا كما مر وعلى هذا وقع  
في البياضوي معنى قوله تعالى الله يستهزئ بهم اي يجازيهم على استهزئتهم سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما  
سمي جزاء السيئة مئة بمقابلة اللفظ بالمفظ وعدد الحكماء هي امتداع اجتماع شيئين في موضوع واحد من  
جهة واحدة ويسمى بالتقابل ايضا والشيطان يسميان بالمتقابلين وهو قسم من التخالف وليس المراد بامتداع  
الاجتماع امتداعه في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم  
تقابلهما كالموت مع العاوم والقدرة بل امتداع الاجتماع في العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتداع تجويز  
الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشئيين معا اما بامتداع تجويز الحصول او بامتداع المعية والاول  
ليس بمواد ان المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلا عن التجويز فتعين الثاني وامتداع تجويز معيتهما  
في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فصار معنى التعريف ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع شخصي  
جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل التبدل دون الاجتماع من جهة واحدة و  
انذنع ما قيل ان المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد واما انه يجب ان يجوز  
العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا عن الآخر فلا المراد بمجرد الملاحظة ان لا يلاحظ ما في الواقع من ثبوت  
احدهما لا ان لا يلاحظ شئين آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلا يرد ما قيل

ان العقل يجوز ثبوت الوحدة و الكثرة مثلا بمجرد النظر الى مفهوميهما و عدم التجويز انما كان بملاحظة لن محل الوحدة جزء لمحل الكثرة فتتحقق المقابلة بالذات بين الوحدة و الكثرة مع انه لا تقابل بالذات بينهما كما تقرر و المراد بامتناع الاجتماع امتناعه بحسب الحلول لا بحسب الصدق و الحمل فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تبايضا فلا يدخل نحو الانسان و الفرس في المتقابلين بخلاف مفهومي البياض و الالبياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد ان قلت الالبياض ليس له حلول من المحل لانه مختص بالاموجودات قامت الحلول اعم من ان يكون حقيقيا او شبيها به و اتصاف المحل بالالبياض اتصاف خارجي شبيه بالحلول فالمراد بالاجتماع الاتصاف مواد كان بطريق الحلول اولا و اجاب شارح حكمة العيين عنه بتعميم امتناع الاجتماع حيث قال عدم الاجتماع اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب القول و الحمل و فيه ما عرفت و فيد من جهة واحدة لادخال المتضايقين كالابوة و البنوة العارضتين لزيد من جهتين فعلى هذا لاتضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها فان الموضوع هو المحل المستغني عما يحل فيه فالجسم و الهوى و المفارق ليس لها محل و الصورة النوعية و الجسمية و ان كان اهما محل لکنهما ليسا مستغنيين عنه و اعتبر بعضهم المحل مطلقا و اذلك اثبت التضاد بين الصور النوعية للعناصر بخلاف الصور الجسمية لتمائلها و بخلاف الصور النوعية لادلك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما \* التقسيم \* المتقابلان اما وجوديان اي ليس الساب داخلا في مفهوم شئيهما اولا و عاى الازل اما ان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان اولا فهما المتضادان و على الثانى يكون احدهما مجرديا و الآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودى فهما العدم و الملكة و الا فهما السلب و الايجاب فالقابل اربعة اقسام تقابل التضاد و تقابل التضاييف و قد سبقا في باب الضاد المعجمة و تقابل العدم و الملكة و تقابل السلب و الايجاب ثم المتقابلان تقابل العدم و الملكة قسما لانهما ان اعتبر نسبتتهما الى قابل الامر الوجودى و اعتبر قبوله لاذلك الامر في ذلك الوقت فهما العدم و الملكة المشهوريان كالكوسج فانه عدم للحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتجيا بخلاف الامر فانه لا يقال له كوسج اذ ليس من شانه للحية في ذلك الوقت و ان اعتبر نسبتتهما اليه و اعتبر قبوله له اعم من ذلك سواء كان بحسب شخصه في ذلك او قبله او بعده او بحسب نوعه كالعمي للكمة و عدم الحية للمرأة او بحسب جنسه القريب كالعمي للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب كالحيوان او جنسه البعيد كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجنس الذي هو فوق قابل للحركة الارادية فهما العدم و الملكة الحقيقيتان فالعدم الحقيقي هو عدم كل معنى وجودى يكون ممكنا للشئى بحسب الامر الربعة و العدم المشهورى هو ارتفاع المعنى الوجودى بحسب الوقت الذي يمكن حصوله فيه فالمتقابلان



تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تغابل السلب و الايجاب باعتبار النسبة الى المحل للتقابل وهو المنكور في التجريد لكن قال المحقق الدراني ان مجرد امتناع الاجتماع بالنسبة الى الموضوع التقابل لا يكفي في العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه ماخوذة في مفهوم العدمي \* فأئدة \* المتقابلان تقابل التضاد قد يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج بالنسبة الى محل واحد كالسواد والبياض ولا يلزم كونهما موجودين بل ان يكون السلب جزوا من مفهومهما وكذا الحال في المتضايقتين عند من قال بوجود الاضادات في الخارج \* واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج وكذا الحال في العدم والملكة كالبصر مثلا فانه بحسب الوجود الخارجي في المحل يقابل العمي بحسب اتصاف المحل به بخلاف الايجاب والسلب فانه لا يكون لهما وجود في الخارج ابدا لانهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا لانهما بمعنى ثبوت النسبة وانتفاؤها الذين هما جزء القضية ومد يعبر عنهما بوقوع النسبة ولا وقوعها ايضا فهما يوجدان في الذهن حقيقة او في القول اذا عبر عنهما بعبارة مجازا وهذا معنى ما قيل ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد اي الاعتقاد وليس المراد بالايجاب والسلب ههنا ادراك الوقوع و ادراك الالاقوع اذ هما بهذا المعنى متقابلان تقابل التضاد لكونهما قسما من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله \* فأئدة \* قال الشيخ في الشفاء المتقابلان بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية والافرسية والافركب كقولنا زيد فرح و زيد ليس بفرح انتهى وهذا كلام ظاهري اذ لا تقابل بين الفرسية والافرسية الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان حينئذ الى القضيتين بالقوة واذا اعتبر مفهوم الفرسية ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئى بان يكون مفهوم الافرسية حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرسية و لا سلب في الحقيقة ههنا ان السلب رفع الايجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب فاذا عبرت عن مفهوم واحد ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر لا يمكنك تصور وقوع اول وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد ضرورة فمفهوما الفرسية والافرسية الماخوذان على هذ الوجه متباعدان في نفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار و بأجملة فمبنى كلام الشيخ على تشبيه الاعتبار الثاني بالاعتبار الاول في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد فيراد بالايجاب وجود اي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه او وجوده بغيره وبالسلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده بغيره \* فأئدة \* التقابل بالذات بمعنى انتفاء الواسطة في الاثبات والنبوت والعروض انما هو بين الايجاب والسلب وغيرهما من الاقسام انما يثبت التقابل فيها لان كاواحد منها مستلزم لسلب الآخر ولولا ذلك الاستلزام لم يتقابلا فلن معنى التقابل ذلك الامتياز فتقابل الايجاب والسلب اقوى \* وقيل بل هو التضاد لانه في المتضادين مع السلب الضمني امر آخرو هو غاية الخلاف المتميزة

في التضاد الحقيقي والمراد بالذات في قولهم تقابل الوحدة والكثرة ليس بالذات انتفاء الوامطة في العروض ولا تقابل بين الاعداد لامتناع كون العدم المطلق مقابلا للعدم المطلق و الا لزم تقابل الشيء لنفسه وكذا للعدم المضاف لكونه جزءا منه • فائدة • المتقابلان بالاجاب والسلب يكون احدهما كاذبا فقط وهو ظاهر و سائر المتقابلين يجوز ان يكذبا اما المضافان فيخلو المحل منهما كقولك زيد بن عمر ابيوه اذا لم يكن واحدا منهما و اما العدم و الملكة فلذلك ايضا اما المشهوريان فكقولك بصير او اعمى للجنين و اما الحقيقيان فكقولك للهواد البحت مستنير او مظلم و اما الضدان فعند عدم المحل كقولك لزيد المعدوم هو ابيض او اسود و عند وجود المحل ايضا لاتصاه بالروبط كالفاطر للماء الذي ليس بحار ولا بارد او لخلوه عن الروبط كالشفايف فانه خال عن السواد و البياض اذا لون له هذا كله خلاصة ما في شرح الموافف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و شرح حكمة العين •

**التقابل** عند اهل البديع و الحكماء هو المقابلة و قد عرفت قبيل هذا •

**التقليل** عند القراء هو الامالة كما يجيى في فصل اللام من باب الميم •

**المقل** بكسر القاف و تشديد اللام عند المحذنين هو الشخص الذي لم يروعه الا واحد من الصحابة

و التابعين و من بعدهم قالوا الراوي قد يكون مقلا من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه كذا في شرح النخبة و شرحه في بيان الطعن بالجهالة و قد سبق في لفظ المجهول ايضا •

**القول** بالفتح و سكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ المركب و يسمى المؤلف ايضا و قد سبق في

فصل الجاد الموحدة من باب الراء المهملة • و في شرح التهذيب القول في عرف المنطق يقال للمركب سواء كان مركبا عقليا او لفظيا انتهى و الموصل القربب الى التصور يسمونه قولا شارحا لشرحه ماهية الشيء و معرفا بالكسر ايضا كذا في شرح المطالع •

**القول بالموجب** هو عند الاصوليين من انواع الاعتراضات و هو التزام السائل ما يلزم المعلل

بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود و هذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه و حاصله دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع و يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع و لا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال الحنفي القتل بالمتقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول المعترض عدم المنفاة ليس محل النزاع بل محل النزاع وجوب القصاص و لا يقتضي ايضا محل النزاع اذ لا يلزم من عدم مناماته للوجوب ان يجب و اما بحمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسألة تلييف المسيح فان المعلل يريد بالتلييف اصابة الماء محل الغرض ثلث مرات و السائل يحتمل التلييف على جعله ثلثة

أمثال الغرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال امر بتوهم انه ماخذ الخصم ومذهبه وهو يمنع كونه ماخذاً لمذهبه فلا يلزم من ابطال ابطال مذهبه كما يقول الشافعي في مسألة القتل بالمتقل المذكورة التفارح في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتموسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفي الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط بعد قيام مقتضي وهذا غاية عدم مانع خاص ولا يستلزم ارتفاع الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضي فلا يلزم ثبوت الحكم الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية كما يقول الشافعي في الوضوء ما ثبت قرينة فشرطه الذية كالصلوة ويسكت عن ان يقول الوضوء ثبت قرينة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم من اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه الذية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما يذتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسألة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يد يد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية فلا يرد القول بالموجب بل المنع اي منع تلك المقدمة وعدد اهل البديع هو من المحسنات المعنوية قال ابن ابي الاصبع وحقيقته رد كلام الخصم من نحوى كلامه وقال غيره وهو قسمان احدهما ان يقع صفة في كلام الغير كناية عن شئيين اثبت له اي لذلك الشئيين حكم فتثبتها لغيره اي تثبتت انت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشئيين كقوله تعالى يقولون ان رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعرمنها الاذل والله العزة ورسوله الآية والاعر رفع في كلام المناقين كناية عن فريقهم والاذل عن فريق المؤمنين واثبت المناقون لفريقهم اخراج المؤمنين من المدينة فاثبت الله في الرد عليهم صفة العزة لغير فريقهم وهو الله ورسوله والمؤمنون فانه قيل صحيح ذلك ليخرجن الاعر منها الاذل لكنهم الاذل المخرج والله ورسوله الاعر المخرج كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن وثانيتها حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده مما يحتمله بذكر متعلقه فقواهم بذكر متعلقه متعلق بالحمل و مما يحتمله حال اي حال كون خلاف مراده من المعانى التي يحتملها ذلك اللفظ كقول الشاعر • شعر • قلت نقلت ان اتيت مرارا • فال نقلت كاهلي بالايادي • نلفظ نقلت وقع في كلام الغير بمعنى حملتك المثونة و نلفظك بالايادي مرة بعد اخرى و قد حملة على تنقيح عاتقه بالايادي والمنى و النعم في الاتقان ولم ار من ارد لهذا القسم مثالا من القرآن و قد ظفرت بآية منه وهي قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم •

المقول في جواب ما هو عند المنطقيين هو الدال على ماهية المسئول عنها بالمطابقة فما اذا

سئل عن الانسان بما هو فاجيب بالحيوان الناطق فانه يدل على ماهية الانسان بالمطابقة واما جزؤه فان

كان مذكورا في جواب ما هو بالمطابقة أي بلفظ يدل عليه بالمطابقة يسمى واقعا في طريق ما هو لان المقول في جواب ما هو طريق ما هو و هو واقع فيه كالحيوان او الناطق و ان كان مذكورا في جواب ما هو بلفظ يدل عليه بالتضمن يسمى داخلا في جواب ما هو كمفهوم الجسم او النامي او الحساس او المتحرك بالارادة فانه جزء معنى الحيوان الناطق المقول في جواب ما هو وهو مذکور فيه بلفظ الحيوان الدال عليه بالتضمن كذا في شرح الشمسية في بحث النوع •

**المقولة** هي عند الحكماء يطلق على الجوهر و الاعراض في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و من اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجوهر و الاعراض التسعة فيقولون المقولات عشرة وجه الاطلاق كونها محمولات اذا كانت المقولة بمعنى المحمول او كونها بحيث يتكلم فيها اذا كانت بمعنى الملفوظ و التاء للمبالغة او للنقل من الوصفية الى الاسمية •

**الاقالة** لغة الاسقاط والرفع و شرعا رفع الدبع السابق و قد يقال انها من القول و الهمزة لازالة كاشكيت و معناها ازالة القول السابق و هي تثبت بلفظين احدهما يعبر به عن الماضي و الآخر عن المستقبل كما اذا قال اولني فقال اقلت و قال محمد رحمه الله تعالى لا يصح الا بلفظي ماض كذا في البرجندي شرح مختصر الوفاة •

**فصل الميم • القدم** بفتح القاف و الدال المهملة في اللفظة الرجل و عند الرياضيين عبارة عن سبع المقياس و قد سبق في لفظ الظل في فصل الام من باب الظاء المعجمة و قدم در اصطلاح صوفيه عبارتست از سابقه كه حكم كرده است بآن حق بر بنده ازلا و كامل ميشود بنده بآن كذا في لطائف اللغات •

**القدم** بالكسر و فتح الدال ديرينه شدن كما في الصراح و بقباله الحدوث و هما صفتان لوجود و اما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما و قد يوصف بهما بعدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم و للمسبوق به حادث ثم كل من القدم و الحدوث قد يوحى حقيقيا و قد يوحى اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا و يسمى قدما ذاتيا و حاصله عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره في حال ما اصلا حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما الى غيره و هو يستلزم الوجود و القديم بهذا المعنى يستلزم الواجب و يراد بالحدوث المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمني او لا و يسمى حدثنا ذاتيا و حاصله احتياج الشيء في وجوده الى غيره في وقت ما فيكون الحادث ما يحتاج في وجوده الى غيره في الجملة و على هذا فالزمان حادث و قد يختص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى قدما زمانيا و حاصله وجود الشيء على وجه لا يكون عليه سابقا عليه بالزمان فالقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده و يراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى حدثنا زمانيا و حاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضي فالحدوث الزماني ما يكون عدمه

سابقا عليه بالزمان وعلى هذا فالزمان ليس بحادث اذ لا يتصور حدوثه الا اذا سبقه زمان قارنه مدامه وذلك محال لاستحالة ان يكون وجود الشيء و عدمه مقارنين و اما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالحادث كون ما مضى من زمان وجود الشيء اقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر واقديم الذاتي اخص من الزماني و الزماني من الاضافي فان كلما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم و لا عكس كما في صفات الواجب و كلما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده كالأب فاده قديم بالنسبة الى الابن و ليس قديما بالزمان و الحادث الاضافي اخص من الزماني و الزماني من الداتي فان كلما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم و لا عكس فان الأب مقدسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي و ليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني و بالجملة فالأب من حيث انه أب لابنه قديم اضافي و ليس حادثا اضافيا فالأب الماخوذ بتلك الكيفية هو مادة امتزاق الحادث الزماني من الحادث الاضافي و كلما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير و لا عكس قال بعض الفضلاء اختلفوا في تفسير الحادث الذاتي فمنهم من فسره تارة بالاحتياج في الوجود الى الغير و اخرى بمسبوقية استحقاقية الوجود او العدم بحسب الغير و باستحقاقية الاستحقاقية و لا استحقاقية الاستحقاقية الوجود او العدم بحسب الذات و منهم من فسره بتقدم اقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الوجود بالغير و الظاهر ان المراد بالاقتضاء و الاقتضاء معنى الاستحقاق و الاستحقاق و الاول من التفاسير المذكورة للحادث يصدق على الموجود مطلقا و لا يعم الموجود و المعدوم اذ لا يسمى الممكن حال عدمه حادثا و قيل الحادث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحادث الزماني الا ان السابق في الذاتي بالذات و في الزماني بالزمان و قيل هو مسبوقية استحقاقية الوجود بلا استحقاقية العلم ان القدم الذاتي و الزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كونه تعالى موجبا بالذات و اما عند المتكلمين فالقديم مطلقا مفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم \* فائدة \* القدم يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء و اهل الملة و صفاته ايضا عند الاشاعرة و اما المعتزلة و المنكروه لفظا و قالوا به معنى فانهم اثبتوا احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود و الحيوة و العلم و القدرة و زاد ابو هاشم خامسة هي علة الاربعة مميزة للذات و هي الألهية كذا قال الامام الرازي و فيه نظر لان القديم موجود لا اول له و هذه احوال ليست موجودة و لا معدومة عندهم و اما غير ذات الله تعالى فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين و جرزة الحكماء اذ قالوا بقدم العالم و اثبت الحرنائيون من المعجوس قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيّان و هما الباري و النفس و المراد بالنفس ما يكون مبدأ للحياة و هي الارواح البشرية و السماوية و ثلثة لا علامة و لا حية و لا فاعلة هي الهولوى و الفضاء اي الخلاء و الدهر اي الزمان هذا كله خلاصه ما في شرح المواقف و حواشيه و حواشي شرح التجريد و الخيالي و غيرها \*

**العلم الاقدم** هو العلم الذي موضوعه اهم من موضوع علم آخر وقد سبق في المقدمة •  
**التقدم** هو عند الحكماء يطلق على خمسة اشياء بالاشتراك اللفظي على ما ذهب اليه المحققون  
 و بالاشتراك المعنوي على ما ذهب اليه جم فقير كما في بعض حواشي شرح هداية الحكمة و قيل بالحقيقة  
 والمجاز الال التقدم بالزمان وهو كون المتقدم في زمان لا يكون المتأخر فيه كتقدم موسى على عيسى عليهما  
 السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك  
 الزمان وجاء زمان آخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولاً بالذات الذاتي التقدم بالشرف وهو  
 ان يكون للسابق زيادة كمال من المسبوق كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما ولا شك ان زيادة الكمال  
 هو السبب للتقدم في المجالس غالباً الثالث التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين و سماه  
 البعض بالتقدم بالمكان و الترتب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد و الانواع الاضافية  
 المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة  
 وقوعه في غيرها و اما وضعي وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر كما في صفوف المسجد و يختلف  
 ذلك التقدم الرتبي بحيث يصير المتقدم متأخراً و المتأخر متقدماً بسبب اختلاف المبدأ فقد تبدى  
 امت من المحراب فيكون الصف الاول متقدماً على الصف الاخير و قد تبدى من الباب فيعكس  
 الحال وكذا الاجناس فادك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدماً على الحيوان و ان جعلت  
 الانسان مبدأ انعكس الامر الرابع التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم محتاجاً اليه المتأخر و لا يكون علته تامة  
 له كتقدم الواحد على الاثنين و تقدم سائر العلل الناقصة على معالونها و سماه صاحب المواقف بالتقدم  
 بالذات ايضاً و خصصه بجزء الشيء مقيساً الى كنهه دون سائر الله الناقصة فقد خالف المشهور الخامس  
 التقدم بالعلية وربما يقال له التقدم بالذات ايضاً بان يكون المتقدم هو الفاعل المستقل بالتأثير  يسمى  
 علة تامة لاستجماعه شرائط التأثير و ارتفاع موانعه و ما مواء من العلل الناقصة متقدماً بالطبع و اما العلة  
 التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول فهي قد تكون متقدمة على المعلول و ذلك اذا كانت  
 هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تائيرة و لا تصور مانع  
 او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر  
 من المختار مواء اعتبر هناك شرط اولاً و اما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية و الصورية مواء  
 كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولاً كما في المركب الصادر عن الموجب لا يتصور  
 تقدمها على معالونها لان مجموع الاجزاء المادية و الصورية عين الماهية و الشيء لا يتقدم على نفسه فكيف  
 يتقدم عليهما مع انضمام امرين آخرين اليه و يمكن ان يقال المعتبر في العلة التامة الصورة و المادة بدون  
 انضمام احدتهما الى الاخرى و المعلول هما مع الانضمام فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه و ما يدل ان ذلك الانضمام

اما ان يتوقف عليه وجود المعلول فيكون معتبرا في جانب العلة فيلزم المحال المذكور اولا فلا يعتبر في  
 المعلول فليس بشيء لجواز ان يكون ذلك الانضمام لازما لوجود المعلول معتبرا فيه من غير ان يتوقف عليه  
 وجوده و لا يلزم من عدم توقف الوجود عدم الاعتبار فتدبر هذا و المتقدم بالعلية عند صاحب المحاكمات  
 هو الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير اولا \* اعلم ان المتقدم بالعلية و المتقدم بالطبع مشتركان في معنى  
 واحد و هو الترتب العقلي الموجب لامتناع وجود المتأخر بدون المتقدم فهذا المعنى المشترك يسمى  
 التقدم بالذات ايضا وربما يقال للمعنى المشترك التقدم بالطبع و يخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات و  
 الشبخ استعمالهما في فاطيغورياس الشفاء كذلك و في شرح حكمة العين وربما يقال للمعنى المشترك  
 التقدم الحقيقي فان ما سواه ليس بحقيقي بل اطلاق لفظ المتقدم عليه بالعرض و المجاز فان المتقدم  
 بالزمان ليس التقدم له بالذات و الحقيقة بل لاجزاء الزمان فالتقدم الحقيقي بين الزمانين و هو بالطبع  
 لا بين الشخصين و كذا الحال في التقدم بالشرف اذ صاحب الفضيحة ربما قدم في الشروع في الامور اذ  
 في منتصب الجلس فيرجع الى التقدم الزماني و الرتبي راجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل  
 البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنكسر و لا معنى لهذا التقدم الا ان زمان رسوله الى بغداد قبل زمان  
 وصوله الى البصرة و اما القاصد المتصعد فبالعكس و ليس احدهما قبل الآخر بذاته و لا بحسب حينه و  
 مكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور فعلم من هذا ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ  
 و لا بالتشكيك بل بالحقيقة و المجاز كذا قيل انتهى \* قال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم و هو تقدم  
 بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم و اليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية  
 و لا بالذات لوجوب اجتماع المتقدم و المتأخر من هذين النوعين و لا يجوز الاجتماع في اجزاء الزمان و لا بالشرف  
 و الوجود هو ظاهر و لا بالزمان و الا لزم ان يكون الزمان زمان و اجاب الحكماء عنه بان ذلك هو التقدم الزماني  
 و انه لا يعرض اولا و بالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما ان القسمة  
 تعرض لكم اولا و بالذات فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم و ذلك لا يوجب لكم كما آخر فكذلك ههنا  
 اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم بالتقدم الزماني اردنا ان زمانه متقدم و لا يرجب ذلك ان يكون للزمان  
 زمان و هذا مبني لاجتات كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعوا راجعا الى التقدم الزماني  
 ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة و المتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا  
 زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه و المتكلمون لما جعلوه قسما برامه جوزوا تقدم عدم الزمان على  
 وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان \* تنبيه \*  
 التقدم ان اعتبر بين اجزاء الماضي فكما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم و ان اعتبر فيما بين اجزاء  
 المستقبل فكما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم و ان اعتبر فيما بين الماضي و المستقبل فقد قيل الماضي

مقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وهذا بالنظر الى ذاتهما ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا \* فائدة \* جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان المتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر ففي الذاتي كونه محتاجا اليه المتأخر وفي الزماني كونه ماضي له زمان اكثر ام يمض للمتأخر • وفي الشرف زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ اولا • فائدة \* اذا عرف اقسام التقدم عرف اقسام التأخر لكونه ضدا له و اذا عرف اقسامها عرف اقسام المعية بالمقايسة فهي اما بالزمان فقط كالعلية مع المعلول وذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية و اما بالعلية كعلتين امعاول واحد نوعي كالذار و الشعاع بالنسبة الى الحرارة النوعية او امعاولين شخصيين من نوع واحد و اما بالطبع كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة و اما بالشرف كشخصيين متساويين في الفضلية و اما بالرتبة كنوعيين متقابلين تحت جنس واحد و شخصيين متساويين في القرب الى المحراب هكذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و شرح حكمة العين و شرح هداية الحكمة و غيرها \*

**المتقدم لغة** بمعنى القديم كما في الصحاح و اما شرعا فالتقدم لحد الشرب هو بزوال الريح من فم الشارب عند الشيخين و يمضي شهر عند محمد رحمهم الله و اغير الشرب كالزبا و القذف و السرقة يمضي شهر اذا لم يكن بينه و بين القاضي هذه المسافة على ما روي عن الائمة الثلاثة و عذ يمضي شهر و عذ مفروض الى راي الامام كما في المضمرات و عذ سنة و عذ ايام كما في الخزانة و عن محمد ثلثة ايام كما في المحيط و ذكر في النظم ان التقدم قدر عشرين يوما من وقت الوجوب الى وقت الامضاء و الاول اصح كما في المضمرات كذا في جامع الرموز في كذاب الحدود \*

**المقدم** بفتح الدال المشددة عند المحاسبين هو العدد المنسوب الى الآخر و المنسوب اليه يسمى تاليا و يجيء في افظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب الذون • و عند المنطقيين هو الشرط في العضدي المقدمة المشتملة على الشرط تسمى شرطية و يسمى الشرط مقدهما و الجزاء تاليا \*

**المقدمة** بكسر الدال المشددة و فتحها تطلق على معان منها ما يتوقف عليه الشيء سواء كان التوقف عقليا او عاديا او جعليا و هي في عرف اللغة صارت اسما لطائفة متقدمة من الجيش و هي في الاصل صفة من التقديم بمعنى التقدم و لا يبعد ان يكون من التقديم المتعدي لانها تقدم انفسها بشجاعتها على اعدادها في الظفر ثم نقلت الى ما يتوقف عليه الشيء وهذا المعنى يعم جميع المعاني الآتية و منها ما يتوقف عليه الفعل يؤيد ذلك ما قال السيد السند في حاشية العضدي في مسائل الوجوب في بحث الحكم المقدمة عند الاصوليين على ثلثة اقسام ما يتوقف عليه الفعل عقلا كترك الاضداد في فعل الواجب و نعل الضد في الحرام و تسمى مقدمة عقلية و شرطا عقليا و ما يتوقف عليه الفعل عادة



كفصل جزء من الراس لفصل الوجه كله وتسمى مقدمة عادية وشرطا عادية وما لا يتوقف عليه الفعل باحد الوجهين لكن الشارع يجعل الفعل موقوفا عليه وصيرة شرطا له كالطهارة للصلاة وتسمى مقدمة شرعية وشرطا شرعيا انتهى وذلك لانه ان لم يرد السيد السند بالمقدمة ما ذكرنا لا يصح الحصر في الاقسام الثلاثة كما لا يخفى ومنها ما يتوقف عليه صحة الدليل اى بلا واسطة كما هو المتبادر فلا يرد الموضوعات والمحمولات واما المقدمات البعيدة للدلائل فانما هي مقدمات لدليل مقدمة الدليل ومنها قضية جعلت جزء قياس او حجة وهذان المعنيان مختصان بآرباب المنطق ومستعملان في مباحث القياس صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في هاشية شرح الشمسية ثم المراد بالقياس ما يتداول الاستقراء والتمثيل ايضا وادناه بقولهم او حجة لدفع توهم اختصاص القياس بما يقابل الاستقراء والتمثيل ويؤيد هذا ما وقع في شرح المواقف من ان المقدمات هي القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الموصل الى التصديق مطلقا وهي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة انتهى وفيل كلمة او للتنبية على اختلاف الاصطلاح فتيل انها مختصة بالقياس اى الحجة وقيل انها غير مختصة به بل يشتمل لما جعلت جزء الاستقراء او التمثيل ايضا وهذا المعنى مبين للمعنى السابق وهو ما يتوقف عليه صحة الدليل ان اريد بالدليل ما هو مصطلح الاصول اعني ما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر الى المطلوب الجزئي اذ الدليل عند الاصوليين مبين للقياس المصطلح للمنطقيين واخص من السابق مطلقا ان اريد بالدليل ما هو مصطلح المنطقيين لعدم تذاوله الشروط بخلاف المعنى السابق فان الدليل عندهم قول مؤلف من قضايا متى سامت لزم عنها لذاتها قول آخر ولاشك ان الدليل بهذا المعنى يتوقف حصوله على مقدمات الاشكال وهو ظاهر وعلى شرايطها اذ لا يلزم منه القول الآخر الا بوجود جميع الشروط وانزوم القول الآخر معتبر في تعريفه وكذلك يتوقف على مناسبة تلك المقدمات للمطلوب والالم يلزم منه المطلوب فلم يكن بالنسبة اليه دليلا وقيل اخص من الاول من وجه فان مرادهم بصحة الدليل هو الصحة صورة ومادة وهو كون الدليل بحيث يستازم ما اعتبر هو بالقياس اليه دليلا من حيث الصورة والمادة جميعا حتى يتوقف تلك الصحة على صدق المقدمات ومناسبتها للمطلوب ايضا فيخرج المقدمة الكاذبة مطلقا والصادقة الغير المناسبة التي جعلت جزء الدليل عن تعريف المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه صحة الدليل مع دخولها في المقدمة بمعنى جزء القياس او الحجة نعم عدم تعرضهم للمسائل المثبتة لصحة الدليل من حيث المادة وقصرهم النظر على المسائل المثبتة بصورة ربما يخيل ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا هكذا يستفاد من بعض حواشي شرح المطالع وما ذكرناه من جند في هاشية القطبي ومنها قضية من شأنها ان تجعل جزء قياس او حجة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في هاشية شرح الشمسية في تقسيم العلم الى النظري والبديهي وهي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة فالمقدمات القطعية سبع الاريات والفطريات والمشاهدات والمجربات والتواترات

والحدسيات والوهيات في المحسوسات والظنية اربع المسلمات والمشهورات والمقبولات والمقرنة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب كذا يستفاد من شرح المواقف ومنها ما يتوقف عليه المباحث الآتية فان كان تلك المباحث الآتية العلم برمته تسمى مقدمة العلم وان كانت بقية الباب او الفصل تسمى مقدمة الباب او الفصل وبالجملة تضاف الى الشيعي الموقوف كما في الاطول اعلم انه قد اشتهر بينهم ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشرع في ذلك العلم والشرع في العلم لا يتوقف على ما هو جزء منه والادار بل على ما يكون خارجا عنه ثم الضروري في الشرع الذي هو فعل اختياري توقفه على تصور العلم بوجه ما وعلى التصديق بفائدة تترتب عليه سواء كان جازما او غير جازم مطابقتا اولا لكن يذكر من جملة مقدمة العلم امور لا يتوقف الشرع عليها كرسوم العلم وبيان موضوعه والتصديق بالفائدة المترتبة المعتد بها بالنسبة الى المشقة التي لا بد منها في تحصيل العلم وبيان مرتبته وشرفه ووجه تسميته باسمه الى غير ذلك فقد اشكل ذلك على بعض المتأخرين واستصعبوه منهم من غير تعريف المقدمة الى ما يتوقف عليه الشرع مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه زيادة البصيرة ومنهم من قال الاولى ان يفسر مقدمة العلم بما يستعان به في الشرع وهو راجع الى ما سبق لان الاستعانة في الشرع انما تكون على احد الوجوه المذكورة ومنهم من قال لا يذكر في مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشرع واما يذكر في مقدمة الكتاب و فرق بينهما بان مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله ومقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ قد سمت امام المقصود لدالتها على ما يذفع في تحصيل المقصود سواء كان مما يتوقف المقصود عليه فيكون مقدمة العلم اولا فيكون من معاني مقدمة الكتاب من غير ان يكون مقدمة العلم و ايد ذاك القول بانه يغنيك معرفة مقدمة الكتاب عن مظنة ان قولهم المقدمة في بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه من قبيل جعل الشيعي طرفا لنفسه و عن تكلفات في دفعه فالنسبة بين المقدمتين هي المباينة الكلية والنسبة بين الفاظ مقدمة العلم ونفس مقدمة الكتاب عموم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدم ولم يعتبر التوقف واعتبر في مقدمة العلم التوقف ولم يعتبر التقدم وكذا بين مقدمة العلم ومعاني مقدمة الكتاب عموم من وجه ويرد عليه ان ما لم يقدم امام المقصود كيف يصح اطلاق مقدمة العلم عليه لان المقدمة اما منقولة من مقدمة الجديش لمناسبة ظاهرة بيدهما او مستعارة او حقيقة لغوية وعلى الوجوه الثلاثة لا بد من صفة التقدم لما يطلق عليه لفظ المقدمة فعلى هذا النسبة هي العموم مطلقا ولذا قد يقال مقدمة الكتاب اعم بمعنى ان مقدمة الكتاب تصدق على العبارات الدالة على مقدمة العلم من غير عكس انتهى والجواب بان التقدم الربحي يكفي في المناجبة ففيه نظران في تصدير الاشياء المذكورة في اخر الكتاب بالمقدمة وان كانت مما يتوقف عليه الشرع خفاء وايضا قد علمت ان مذسا الاختلاف هو بيان وجه تصدير الكتب بامور لا يتوقف الشرع عليها وتسميتها بالمقدمة لا غير فلا بد من اعتبار التقدم المكاني وان كان تعريف

المقدمة بما يتوقف عليه الشروع مقتضيا لاعتبار التقدم مطلقا مواد كان مكانيا او ترتيبيا و الجواب بان التقدم ولو على اكثر المقامد او بعضها يكفي لصحة الاطلاق ففيه ان المقدمة حينئذ لا تكون مقدمة العلم بل مقدمة الباب او الفصل مثلا وليس الكلام فيه هذا وقال صاحب الطول والحق انه لا حاجة الى التغيير فان كلا مما يذكر في المقدمة مما يتوقف عليه شروع في العلم هو اما اصل الشروع او شروع على وجه البصيرة او شروع على وجه زيادة البصيرة فيصدق على الكل ما يتوقف عليه شروع والحمل الشروع على ما هو في معنى المنكر مساغ ايضا كما في ادخل السوق انتهى و ههنا بحاث تركناها مخافة الاطئاب فمن اراد فعله بالرجوع الى شروع التلخيص •

**القسم بالفتح** وسكون السين لغة قسمة المال بين الشركاء وتعيين انصبتهم و شرعا تسوية الزوج بين الزوجات في الماكول والمشروب والملبوس والبيتوتة لا في المحبة والوطي وهو واجب على الزوج كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن •

**القسم** بفتح السين اسم من الاقسام وعرفا جملة مؤكدة تحتاج الى ما يلصق بها من اسم دال على التعظيم وتسمى بالمقسم عليها وجواب القسم فهو اخص من اليمين والحلف الشاملين للشرطية كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان قال في الاتقان القسم ان يريد المتكلم الحلف على شئ فيحلف بما يكون فيه فخبره او تعظيم لشانه او تكثير لقدرة او ذم لغيره او جاريا مجرى الغزل والترقق او خارجا مخرج الموعظة والزهد والقصد بالقسم تحقيق الخبر وتوكيده حتى جعلوا مثل والله يشهد ان المنافقين كاذبون قسما وان كان فيه اخبار بشهادة لانه لما جاء توكيدا للخبر سمي قسما قيل ما معنى القسم منه تعالى فانه ان كان لاجل المؤمن فالؤمن يصدق بمجرد الاخبار من غير قسم وان كان لاجل الكافر فلا يفيد واجيب بان القرآن نزل بلغة العرب ومن عاداتها القسم اذا ارادت ان يؤكد امر او اجاب ابو القاسم القشيري بان الله ذكر القسم لكمال الحججة وتاكيدها وذلك ان الحكم يفصل بين اثنين اما بالشهادة و اما بالقسم فذكر تعالى في كتابه النوعين حتى لا يبقى لهم حجة فقال شهد الله انه لا اله الا هو الآية وقال قل اي وربي انه لحق ان قيل كيف اقسم الله بالخلق وقد ورد النهي عن القسم لغير الله قلنا اجيب عنه بوجوه احدها انه على حذف مضاف فتقدير والتين ورب التين والثاني ان الاقسام انما تكون بما يعظم المقسم اربحله وهو فوقه والله تعالى ليس فوقه شئ فاقسم تارة بنفسه وتارة بمصنوعاته لانها تدل على بارئيه ومانع لان ذكر المفعول يستلزم ذكر الفاعل والثالث ان الله يقسم بما شاء من خلقه وليس لاحد ان يقسم الا بالله قال ابو القاسم القشيري القسم بالشئ لا يخرج عن وجهين اما لفضيلة كقوله تعالى وطور سينين او لمنفعة نحو والتين والزيتون وقال غيره اقسم الله تعالى بثلاثة اشياء بذاته نحو نور السماء والارض انه لحق وبفعله نحو السماء وما بناها وبمفعوله نحو والنجم اذا هوى والقسم اما ظاهر كآيات السابقة و اما مضمرة وهو قسمان قسم دللت عليه الام نحو

تقبلون في اموالكم و قسم دل عليه المعنى نحو و ان منكم الا و اردها تقديره و الله و قال ابو علي الالفاظ الجارية مجرى القسم ضربان احدهما ما يكون لغيرها من الاخبار التي ليست بقسم فلا يجاب بجوابه كقوله تعالى و قد اخذ ميثاقكم ان كنتم مومنين و نحو فيحلفون لهم كما يحلفون لكم فهذا و نحوه يجوز ان يكون قسما و ان يكون حالا لخلوة من الجواب و الثاني ما يتلقى بجواب القسم كقوله تعالى و اذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه و قال ابن القيم اعلم انه سبحانه يقسم بامور على امور و انما يقسم بنفسه المقدسة الموصوفة بصفاته او بآياته المستلزمة لذاته و صفاته و اقسامه ببعض المخلوقات دليل على انه من عظيم آياته فاقسم اما على جملة خبرية و هو الغالب و اما على جملة طلبية كقواك فوريك لئلا انهم اجمعين عما كانوا يعملون مع ان هذا القسم قد يراد به تحقيق المقسم عليه فيكون من باب الخبر و قد يراد به تحقيق القسم فالقسم عليه يراد بالقسم تؤكد و تحقيقه فلا بد ان يكون مما يحسن فيه و ذاك كالامور الغائبة و الخفية اذا قسم على ثبوتها فاما الامور المشهورة الظاهرة كالشمس و القمر و الليل و النهار فيقسم بها و لا يقسم عليها و ما اتسم عليه الرب فهو من آياته فيجوز ان يكون مقسما به و لا ينعكس •

**القسامة بالفتح** اسم من الانعام بكسرة الهمزة بمعنى الحلف ثم قيل لايمان يقسم على اهل المحلة كما في الكفاية و غيره و قيل للذين يقسمون كما في الكرماني و غيره و قال انها في الاصل اسم ايمان يقسم على اولياء المقتول ثم يقال ذلك لكل يمين كذا في جامع الرموز •

**القسمة بالكسر و السكون** اسم من الاتسام و ليست مصدر قسم القسام المال بين الشركاء فان مصدره القسم بالفتح و اما القسم بالكسر فمعناه النصيب • و عند الفقهاء هي عبارة عن تعيين الحق الشائع ابي المشترك و الحق اعم من المنافع و الاعيان المنقولة كالحيوان و غير المنقولة كالعقار و العرض فيتناول قسمة الاعيان و قسمة المنافع المسماة بالامهابة و لا تعري القسمة مطلقا عن معنى افراز هو اخذ عين حقه و معنى مبادلة هو اخذ عوض عنه اذ ما من جزء معين الا و هو مشتمل على النصيبين فكان ما يأخذه كل واحد منهما بعضه ملكه و لم يستفد من صاحبه فكان افرازا و البعض كان لصاحبه فصار عوضا له عما في يد صاحبه فكان مبادلة و هذا معنى قواهم القسمة جمع النصيب الشائع في معين لكن جعل الغالب في المثلي ابي المكيل و الموزون و العددي المتقارب الافراز لعدم التفارقت و جعل الغالب في غير المثلي المبادلة للتفاوت فياخذ كل شريك حصته بغيبة صاحبه في المثلي لافي غير المثلي ثم ركن القسمة فعل يحصل به التمييز والافراز كالوزن و الكيل و العدد و الذرع و شرطها ان لا يفوت المنفعة بالقسمة فان كانت يفوت بها المنفعة لا يقسم جبرا كالجتر و الحمام و سببها طلب الشركاء او بعضهم الانتفاع بملكه و حكمها تعيين نصيب كل واحد منهم حتى لا يكون لكل واحد منهم تعلق بنصيب صاحبه هكذا في البرجذدي و الدرر و مجمع البركات و يطلق القسمة عندهم ايضا على النوائب مطلقا و قيل على النوائب الموظفة و قيل غير ذلك و يجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون •

و اما المحاسبون فقالوا قسمة عدد على عدد تحصيل عدد ثالث اذا ضرب في العدد الثاني عاد العدد الاول و يسمى العدد الاول مقسوما والثاني مقسوما عليه والثالث خارج القسمة فاذا اردنا قسمة عشرة على خمسة مثلا طلبنا عددا اذا ضربناه في الخمسة حصل عشرة فوجدناه اثنين فهو خارج القسمة و العدد الاول اي العشرة المقسوم و الثاني اي الخمسة المقسوم عليه ثم القسمة اما قسمة الصحاح على الصحاح او الكسور او قسمة الكسور على الكسور او الصحاح وطرق اعمال تلك الاقسام مع البراهين تطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب و تسمى بالتقسيم ايضا و القسمة المنكحة عند المنجمين من المحاسبين عبارة عن ضرب الخارج من قسمة جنس على جنس على ما مر في لفظ الضرب في فصل البناء الموحدة من باب الضاد المعجمة و حاصله ان ينحط المقسوم عليه بمرتبة چنانکه در برجندي شرح زيج الخ بيكي ميگويد اگر گویند این عدد را بران عدد منخط قسمت کنند مراد آن باشد که مقسوم عليه را بیکمرتبه منخط گیرند انتهى بدانکه موضع تسيير بحد هر کوكب که رسد آنرا درجه قسمت نامزد و صاحب حد آن درجه را قاسم گویند و اما احکماء و المتكلمون فقالوا القسمة و تسمى بالتقسيم ايضا اما قسمة الكل الى الاجزاء و هي تجزئة الكل و تحاييله اليها و اما قسمة الكل الى جزئياته و هي ضم قيود متخالفة اليه ليحصل بانضمام كل قيد اليه اي الى ذلك الكل مفهوم يسمى ذلك المفهوم المقيد قسما بكسر القاف بالنسبة الى هذا الكل كما يسمى هذا الكل مقسما و مقسوما و مورد القسمة بالنسبة الى ذلك المفهوم المقيد و كما يسمى كل قسم بالنسبة الى قسم آخر قسيما على وزن فعيل ثم ان قسمة الكل الى الاجزاء اما ان يوجب الانفصال في الخارج اولا فاللازم هي القسمة الخارجية و تسمى ايضا بالقسمة الانفكاكية و الفكية و الفعلية و هي الفصل و الفك سواء كان بالقطع و تسمى قطعية او بالكسر و تسمى كسرية و الفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة توجب الانفصال بالفرد فيه و الكسر لا يحتاج اليها اي الى تلك الآلة و الثانية اعنى القسمة التي لا توجب انفصالا في الخارج هي القسمة الذهنية و تسمى ايضا بالقسمة الفرضية و القسمة الوهمية و هي فرض شيى غير شيعى و ربما يفرق بينهما بان الفرضية ما يكون بفرض العقل كليا و الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا فللفرضية معنيان احدهما اعم من الآخر ثم الفرضية بالمعنى اعم اي المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محليهما لا بالقياس الى غيره كالسواد و البياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محليهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كماستين او محاذاتين و توهم البعض ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الخارجية لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج و كذا ما بين و ما يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير بما بين او بما يحاذي منه جسما آخر و قال القسمة منحصرة في ثلاثة اقسام لانها اما مودية الى الاتراق و هي الفكية اولا و حينئذ اما ان تكون موجبة للانفصال في

الخارج وهي التي باختلاف عرضين أو في الذهن وهي الوهمية والحق ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لانه جسم آخر او حادثه فانا نعلم ضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسط كما بالوهم والغرض فيظهر ان القسمة اثنتان انفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية بما مر ويجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة وان كان قسما من الوهمية بالمعنى الاعم فحينئذ وجه الانحصار في الثلاثة ان يقال الانفصال اما في الخارج وهي الفكية واما في الوهم والذهن فاما بتوسط امر باعث وهي التي باختلاف الاعراض اولا وهي المسماة بالوهمية المحضة فظهر ان الوهمية والفرضية يطلقان على المعنى الاخص فالتقسيم ثلثة و على المعنى الاعم فالقسمة ثنائية اعلم ان القسمة الوهمية من خواص الكم وعروضه للجسم ومائثر الاعراض بواسطة اقتران الكمية والقسمة الفكية لا يقبله الكم المتصل ثم اعلم ان قسمة الكل الى جزئياته نوعان حقيقية واعتبارية لان القيود المتخالفة المنضمة اليه ان كانت متباينة تسمى قسمة حقيقية كقسمة العدد الى الزوج والفرد وان كانت متغايرة تسمى قسمة اعتدائية كتقسيم الانسان الى الضاحك والكاتب والمقسم ابدا يكون مفهوما كليا صادقا على جميع افراده والاقسام تكون مفهومات كلية كل منها صادق على بعض افراد المقسم فقسمة المفهوم الذي هو المقسم الى المفهومات التي هي الاقسام مستلزمة لقسمة افراد المفهوم الاول الى افراد المفهومات الاخرى وما قيل من ان قسم الشيء قد يكون اعم منه فكلام ظاهري وليس بتحقيقي بخلاف الترديد فانه لا يقتضي ذلك اذ الفرق بين التقسيم والترديد انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد \* تنبيه \* في الجعديني كل قسمة ترد على كل كلي فوردها بالحقيقة انما يكون على افراده اذ معناه بالحقيقة ان افراده بعضها كذلك وبعضها كذلك فاقسمة في الحقيقة عبارة عن قسمة الكل الى اجزائه التي تحليله وتجزئته اليها دون الكلي الى جزئياته وبضم قيود متخالفة ليحصل بانضمام كل قيد قسم اذ هي في اللغة تنبئ عن التجزئة وهي في الاولى دون الثانية لكنهم يستعملون الثانية اكثر حتى قال العلامة التفتازاني ان التقسيم انما يكون للمفهوم لئلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه و الى مباينه ويرويه ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي ان كل تقسيم بالنظر الى مفهوم القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات وبالنظر الى الحاصل من القسمة قسمة الكل الى الاجزاء تقسيم آخر لقسمة الكلي الى جزئياته قال مرزا زاهد في شرح حاشية المواقف في مقصد ان الوجود مشترك التقسيم يتصور على اربعة اوجه

الأول ان يلاحظ المقسم و الأقسام على التفصيل كما ينقسم الوجود الى وجود الواجب و الممكن و وجود الممكن الى وجود الجوهر و العرض و الثاني ان يلاحظ المقسم و الأقسام على الاجتماع كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افرادة و الثالث ان يلاحظ الأقسام على الأجمال دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الأشخاص و وجود الجوهر و العرض الى وجودات انواعهما و الرابع عكس الثالث كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف و الشخص انتهى • أعلم ان القسمة العقلية قد تطلق على مقابل الاستقرائية التي تحصل بالاستقراء و قد تطلق على مقابل اللفظية التي تتوقف على الوضع و العلم به و الاشتراك المعنوي واجب في العقلية دون اللفظية كما في تقسيم العين فانه موقوف على الوضع و العلم به و يختلف بحسب اختلاف اللغات و لا يمكن فيه الحصر العقلي • و قيل التقسيم في مثل العين ايضا يستدعي الاشتراك المعنوي فانه متداول باعتبار تاربله بالمسمى بافظ العين اذ لو لا ذلك لكان ترديدا •

**القاسم و درجة القسمة و شريك القاسم قد مر ذكرها في لفظ الحد في فصل الدال من باب**

**الحد المهلتيين •**

**التقسيم يطلق على معان منها مرادف القسمة سواء كانت قسمة الكل الى الأجزاء او قسمة الكلي الى**

جزئياته حقيقية او اعتبارية قال مرزا زاهد التقسيم عبارة عن أحداث الكثرة في المقسوم فهو يتحقق حقيقة اذا كان المقسوم متحدا مع الأقسام قبل القسمة و هو بالذات ينحصر في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته و تقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية و اما تقسيم الكلي الى جزئياته و تقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات انتهى و منها ما يسمى تركيب القياس و قد سبق في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية و منها ما هو مصطلح اهل الأصول و المناظرة و هو ان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع فيمنعه اما مع السكوت عن الآخر لانه لا يضره اذ مع التعرض لتسايمه و هذا السؤال يجري في الأصل و جميع المقدمات العابلة للمنع و منح قوم قبول هذا السؤال و المختار قبوله كذا في العضدي و قد يطلق عندهم ايضا على السير كما مر في فصل الراد من باب السين المهملتين و منها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم يطلقونه على معان الأول ذكر متعدد ثم اضافة ما لكل اليه على التعيين و بهذا القيد الأخير يخرج عنه اللف و النشر و قد اجملة السكاكي فتوهم البعض ان التقسيم عنده اعم من اللف و النشر و الحق ان يقال ان ذكر الاضافة من عن هذا القيد ان ليس في اللف و النشر اضافة ما لكل اليه بل يذكر فيه ما لكل حتى يضيفه (السامع اليه و يرده عليه فليتامل فانه دقيق كقول الشاعر • شعر • و لا يقيم على ضيم يراد به • الا الاذن غير الحي و الود • هذا على الخسف مربوط برمته • وذا يشج فلا يرثي له احد • اي لا ينيم احد على ضيم اي ظلم يراد ذلك الظلم بذلك الحد الا الاذن احد هما الحمار الوحشي و الاهلي و الآخر الود هذا اي غير الحي على الخسف اي الذل مربوط برمته اي بقطعة حبل بالية و ذا اي الود يشج اي يدق و يشق راسه فلا يرثي اي

لا یرق ولا یرحم له احد ذکر العیور و التود ثم اضاف الی الاول الربط مع الخسف والی الثاني الشج علی التعین و الثاني ان یدکر احوال الشیعی مضافا الی کل من تلك الاحوال ما یلیدق به کقولک لقیبت قوما نقالا علی الاعداء اذا حاربوا خفانا اذا دعوا الی کفایة مهم و الثالث استیفاء اقسام الشیعی الموجودة لا الممكنة عقلا کما فی الاتقان و ترک قید الموجود صاحب التلخیص حیث قال هو استیفاء اقسام الشیعی کقوله تعالی یهب لمن یشاء انا فیهب لمن یشاء الذکور او یزوجهم ذکرا و انا و یجعل من یشاء عقیما فان الانسان اما ان یکون له ولد اول و اذا کان فاما ان یکون ذکرا او انثی او ذکرا و انثی و قد استوفی جمیع اقسام الشیعی و ذکرها کذا فی المطول و الرابع ما وقع فی جامع الصنائع قال تقسیم آنست که عرض را بچند قسم کند و این بر سه نوع است والا ر خلط و نکس والا آنست که ترتیب را نگاهدارد در عدد و غیر او مثال عدد • شعر • زبذل و گنج و دل تو همبن برد غیرت • یکی سحاب دوم معدن و سیوم دریا • مثال بی ذکر عدد • شعر • زان رخ و زلف تو نیامیزد • رز و شب آشکار میبینم • و خلط آنست که ترتیب را نگاهدارد و آمیخته آرد مثاله • شعر • قد و خد و خط تو هر یک بحسن • آفتاب و مشک و مرور راستین • و نکس آنست که موصوفات را بترتیبی که ذکر کرده باشد ایشان را برعکس ترتیب آرد مثاله • شعر • قد و خط و رخت نیامیزد • مه و مشکست و مرور بستانی • انتهى •

تقسیم مسلسل نزد شعرا آنست که در مصراع اول سه چیز بیدارد و در مصراع دوم مطلع ایشانرا سه صفت کند و در بیت دوم در مصراع اول آن هر سه صفت را باز گرداند و در مصراع دوم بیت دوم قسم آن سه چیز دیگر آرد و همپون نمط شعرا تمام کند مثاله

سه چیز داد رخ و زلف و خط یار مرا • یکی فریب دوم عشوه و سوم سودا

فریب و عشوه و سودای او مرا کردند • یکی اسیر دوم عاجز و سوم شیدا

اسیر و عاجز و شیدای او کزون بینی • یکی پری و دوم مردم و سوم حورا

القسم بفتح القاف و الصاد المهملة عند اهل العروض اجتماع العصب و الخرم کذا فی عنوان

الشرف و جامع الصنائع •

القلم بفتح القاف و اللام خامه و نصیب که در قمار فرض کنند و آنچه بآن چیزی را می برند کما

فی کنز اللغات و القلم الاعلی عند الصوفیة و العقل الاول و قد سبق فی فصل اللام من باب العین المهملة

و یجیی فی لفظ اللوح ایضا فی فصل الحاء المهملة من باب اللام و در لطائف اللغات می گوید که قلم در

اصطلاح صوفیه عبارت است از حضرت تفصیل که کنایت از واحدیت باشد • و قیل قلم عبارت است از

نفس کل و بطور بعضی از لوح •

الاقليم بکسر الهمزة کشور الاقالیم الجمع کما فی المذهب و در کنز اللغات میگوید اقليم بخشی از زمین •



أعلم أن أهل الهيئة قسموا الأرض إلى أربعة أقسام متساوية وسموا واحداً من تلك الأقسام بالربع المسكون والربع المعمور وذلك أنهم فرضوا على سطح الأرض دائرتين أحدهما هي المصممة بخط الاستواء وهي تقطع الأرض بنصفين شمالي وجنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش والجنوبي ما يقابله وثانيتها هي التي تمر بقطبي خط الاستواء وهي تنصف كل واحد من نصفيه المذكورين فتصير كرة الأرض بتقاطعي الدائرتين المذكورتين أرباعاً ربعان شماليان وربعان جنوبيان والمعمور منها أحد الربعين الشماليين وهو المسمى بالربع المسكون والعمارة ليحسب واقعة في تمامه بل في بعضه وسائر الأرباع الثلاثة لا يعلم حالها في العمارة على التحقيق قيل في تعيين الربع المعمور تعذر أو تعسر لأنه لو قيل هو فوقاني من الشماليين كما قيل لورد أن كلا منهما فوقاني بالنسبة إلى من هو عليه ولو قيل هو الربع الذي كثرت فيه العمارات لكان دوراً مع أن قلة العمارة في الربع الآخر مشكوك فيه ثم إن عرض المعمور أي بعده عن خط الاستواء ست وحتون درجة وطوله نصف الدر أي مائة وثمانون درجة وابتداء الطول عند اليونانيين من المغرب لأنه أقرب إليهم وعند أهل الهند من المشرق لذلك وقد سبق في لفظ الطول ثم أنهم قسموا المعمور سبع قطع دقيقة مستطيلة على موازاة خط الاستواء ليكون كل قسم منها تحت مدار واحد حكماً فيتشابه أحوال البقاع الواقعة في ذلك القسم وسموا تلك الأقسام بالأقاليم فابتداء الأقليم الأول من خط الاستواء لأنه متعين لذلك طبعاً والنهار هناك ابداً اثنتا عشرة ساعة ولا عرض هناك • وعند بعضهم ابتداء الأقليم الأول من حيث يكون النهار الأطول من السنة اثنتي عشرة ساعة وخمسة وأربعين دقيقة من دقائق الساعات ويكون العرض هناك اثنتي عشرة درجة وأربعين دقيقة وإنما جعلوه مبدأً إذ من هذا إلى خط الاستواء ممرات متفرقة لا اعتبار لها ووسط الأقليم الأول باتفاق الطائفتين حيث يكون النهار الأطول من السنة ثلث عشر ساعة ويكون العرض ست عشرة درجة ونصف درجة وثمانها وابتداء الأقليم الثاني وهو آخر الأقليم الأول حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة وربع ساعة ويكون العرض عشرين درجة وسبعاً وعشرين دقيقة ووسط الأقليم الثاني حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة ساعة ونصف ساعة ويكون العرض دقيقة وابتداء الأقليم الثالث حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة ساعة وثلثة أرباع ساعة ويكون العرض سبعة وعشرين درجة ونصف درجة ووسطه حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة والعرض ثلثين درجة وأربعين دقيقة ومبدأ الرابع حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة وربعاً والعرض ثلثة وثلثين درجة وسبعة وثلثين دقيقة ووسطه حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة ونصفاً والعرض ستاً وثلثين درجة واثنتين وعشرين دقيقة ومبدأ الخامس حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة وثلثة أرباع ساعة والعرض ثمانياً وثلثين درجة وأربعاً وخمسين دقيقة ووسطه حيث يكون النهار الأطول خمس عشرة ساعة والعرض إحدى وأربعين درجة وخمس عشرة دقيقة ومبدأ السادس حيث يكون النهار

الاطول خمس عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثا و اربعين درجة و ثلثا و عشرين دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة و نصفا و العرض خمسا و اربعين درجة و احدى و عشرين دقيقة و مبدأ السابع حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة و ثلثة ارباع و العرض سبعا و اربعين درجة و اثنى عشرة دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول ست عشرة ساعة و العرض ثمانيا و اربعين درجة و اثنى عشر و خمسين دقيقة و آخره عند البعض آخر العمارة و عند البعض حيث يكون النهار ست عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثا و خمسين درجة هكذا في الملخص و شروحه •

اقليم الرؤيۃ هو فلک البروج و قد سبق في فصل الكاف من باب الغاء •

الاقنوم بالنون في اللغة الاصل و جمعه اقانيم قال الجوهري و احسبه روميا • و الاقانيم عند النصارى ثلث صفات من صفات الله و هي العلم و الوجود و الحيوة و عبروا عن الوجود بالاب و عن الحيوة بروح القدس و عن العلم بالكلمة و قالوا اقنوم الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام كذا في التفسير الكبير •  
القيمة بالكسر هي شرعا ما يدخل تحت تقويم مقوم و قد سبق في لفظ الثمن في فصل النون من باب الناء المثلثة •

القيمي شرعا هو غير المثلي و قد سبق في لفظ الاجارة في فصل الراء المهملة من باب الالف •  
القيام بالكسر لغة الانتصاب و شرعا استواء اتسق الاسفل و الاعلى كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • اما القيام بالذات و بالغير فنقول قيام الممكن بذاته عند جمهور المتكلمين الغائبين للجواهر المجردة هو التحيز بالذات اي كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هذا او هناك و قيام الواجب بذاته عندهم هو الاستغناء عن محل يقومه و يحصله و القيام بالذات عند الحكماء مطلقا هو الاستغناء عن المحل و بالجملة فالقيام بالذات له معنيان عند المتكلمين و معنى واحد عند الحكماء و القيام بالغير يقابله على كلا المعنيين فالقيام بالغير على المعنى الاول هو التبعية في التحيز وهو ان يكون الشيء بحيث يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر و على المعنى الثاني هو الاختصاص الغامت اي اختصاص شيء بشيء بحيث يصير الاول نعنا و يسمى حالا و الثاني منعوتا و يسمى محلا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات المجردات و لهذا توضح ما في لفظ الوصف في فصل الغاء من باب الواو فالمعنى الاول للقيام بالذات اخص مطلقا من المعنى الثاني لان كل ما يتحيز بالذات فهو مستغن عن محل يقومه و لا عكس كليا لجواز ان يكون كالعقول و النفوس و الحال في القيام بالغير ايضا كذلك لان كلما يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر يكون نعنا و لا عكس كليا كما في صفات المجردات اعلم ان القيام بالغير لا يتصور في الواجب لذاته لا عند المتكلمين و لا عند الحكماء و هو ظاهر و لا في صفاته تعالى عند الحكماء و غيرهم القائلين بانها عين الذات و اما عند المتكلمين القائلين بانها ليست عين الذات فمتصور و اما في الممكن لذاته فمتصور ايضا

عند جميعهم وهو ظاهر وأما القيام بالذات فعند الحكماء يتصور في الواجب و الممكن جميعا أى يطلق بالاشتراك المعنوي عليهما وكذا عند المتكلمين إلا ان الاشتراك عندهم لفظي هكذا يستفاد من شرح العقائد للمحقق التفتازاني و حواشيه كأحمد جند و غيره •

التقويم در لغت بمعنی راست داشتن و قیمت کردن است و در اصطلاح منجمان عبارتست از دفتریکه مینویسند در آن احوال ستارگان بعد از بر آوردن آنها از زیچ پس مینویسند در آن دفتر مواضع ستارگان را در روزهای یکسال در طول و عرض و اتصالات ایشانرا بایکدیگر و طالعها و فصول و اجتماعات و استقبالات و قرانات و خسوف و کسوف و رؤیت اهلّه و مانند آن کذا فی سراج الاستخراج و تقویم را نیز اطلاق کنند بر طول کوکب و آنرا بهت کوکب نیز گویند و قد سبق فی لفظ الطول و بالجملة تقویم الكوكب عندهم قوس من فلك البروج محصورة بين اول الحمل و مکان الكوكب على التوالي • و فی التذكرة و تقویم الجوزهر قوس من فلك البروج بين اول الحمل و نقطة الراس على التوالي • و فی شرح التذكرة للعلي البرجندی كما يطلق التقویم على القوس المذكورة كذلك يطلق على الحركة فيها •

مقوم عدد در اصطلاح عبارتست از عددیکه بیکی کم باشد از آن عدد چون چهار که مقوم است پنج را و پنج که مقوم است شش را و علی هذا فقس کذا فی زیچ شاه جهانی •

الإقامة عند اهل الشرع هي الاعلام بالشرع في الصلوة بالفاظ عينها الشارع و امتازت عن الاذان بلفظ الشرع كذا في الكرمانی شرح صحيح البخاري و في البرجندی الإقامة في الاصل مصدر سمي بها في الشرع الاذان الثاني لما انها سبب لقيام الناس الى الصلوة و الغاظة هي الفاظ الاذان بعينها الا انه يناد فيها قد قامت الصلوة مرتين بعد الحيعلتين • و عند اهل الهيئة عبارة عن كون الكوكب في موضع من فلك البروج واقفا غير متحرك قالوا مما يعرض للكواكب المتحيرة الرجوع و هو حركتها الى خلاف التوالي و الاستقامة و هي حركتها الى التوالي و الإقامة و هي كونها اياما في موضع واحد من فلك البروج و في كفاية التعليم چون كوكب بأخر رجعت و يا استقامت رسد در حد اقامت افتد و حد اقامت رارباط كوكب خوانند انتهى كلامه بيان ذلك ان الكوكب اذا كان في اعلى التدوير اي فوق البعدين الاربعين بحسب المسير لا بحسب المسادة كانت حركة مركزه موافقة في الجهة لحركة مركز تدويره فيرى الكوكب مستقيما سربح الحركة الى التوالي لان مركز الكوكب يتحرك حينئذ الى التوالي بمجموع حركتي الحامل و التدوير فاذا قرب الكوكب من اسفل التدوير اي من الحضيض و ما يقرب منه جعل يميل الى خلاف التوالي لما تقرر ان حركة التدوير على مركزه و ان حركة اسفله تخالف في الجهة حركة اعلاه قطعا لعدم شموله لارض لكنه ما دام حركة مركز الكوكب على اسفل محيط التدوير الى خلاف التوالي يكون اقل من حركة التدوير الى التوالي يرى الكوكب مستقيما لكن بطريق السير في الاستقامة فاذا تسامت الحركتان يرى

الكوكب مقيما في موضع معين اذ بمقدار ما يحركه الحامل الى التوالي يردّه التدوير الى خلافه فيرى في مقامه واقفا ولا يحس بحركته فاذا زادت حركة مركز الكوكب على حركة مركز التدوير يرى الكوكب راجعا متحركا الى خلاف التوالي بمقدار فضل حركة التدوير على حركة الحامل ثم الكوكب بعد الرجعة يقيم ثانيا في الجانب الآخر من التدوير اذا تسارت الحركتان ويستقيم بعد الوقوف اذا اتفقت الحركتان في الجهة فالكوكب في اعلى التدوير مستقيم وفي غاية السرعة الحركة الى التوالي ثم ينطوي في الاستقامة حتى يقيم ثم يرجع متدرجا من البطوء في الرجوع الى السرعة فيه و غاية سرعته في الرجوع في حضيض التدوير ومن هناك يتدرج من السرعة الى البطوء فيه حتى يقيم ثانيا ثم يستقيم متدرجا من البطوء في الاستقامة الى السرعة فيها و غاية السرعة في الاستقامة في ذروة التدوير التي فرضناها مبدأ في حركة مركز الكوكب على محيط التدوير فظهر ان الكوكب يتم دورة في فلكه من غير اختلاف يقع له بالنسبة الى فلكه فليس له في الحركة اسراع ولا ابطاء ولا رجوع ولا وقوف في نفس الامر بل كل ذلك بحسب رؤيتنا لتكرب في الحركات و اختلاف الاوضاع ولما كانت حركة مركز القمر على منطقة التدوير اقل من حركة مركز تدويره على منطقة الحامل لا يرى القمر راجعا ولا واقفا ان لا تساوي حركة التدوير حركة الحامل في الرؤية حتى يرى القمر واقفا فضلا عن ان تزيد على حركة الحامل حتى يرى راجعا بل قد يرى بطيبي السير اذا خالفت حركة مركز جرمه في الجهة حركة مركز تدويره وذلك اذا كان القمر في اعلى التدوير و اذا توافقت الحركتان في الجهة يرى سريعا في الاستقامة وذلك اذا كان القمر في اسفل التدوير هكذا في شروح الملخص و تصانيف عبد العلي البرجندي \*

**الاستقامة** هي عند اهل السلوك ان تجمع بين اداء الطاعة و اجتناب المعاصي وقال السري الاستقامة ان لا تختار على الله شيئا و قيل هي الخوف من العزيز الجبار و الحسب للذبي المختار و قيل حقيقة الاستقامة لا يطيقها الا الازبياء و اكابر الاولياء لان الاستقامة الخروج عن المعهودات و مفارقة الرسوم و العادات و القيام في امر الله بالفوافل و المكتوبات و قال يحيى بن معاذ هي على ثلثة اضرب استقامة اللسان على كلمة الشهادة و استقامة الجنان على صدق الرادة و استقامة الاركان على الجهد في العبادة كذا في خلاصة السلوك • وعند اهل الهيئة و النجوم حركة الكوكب الى التوالي و قد عرفت قبيل هذا • وعند المحاسبين كون الخط مستقيما و قد مر في فصل الطاء المهمة من باب الخاء المعجمة و المستقيم كما يطلق على الكوكب المتحرك الى التوالي و على الخط كذلك يستعمل في القياس فيقال القياس مستقيم و غير مستقيم مسمى بالخلف و قد سبق في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

**المقام** على صيغة اسم الظرف عند السالكين هو الوصف الذي يثبت على العبد و يقيم فان لم يثبت ممي حالا و قد سبق في لفظ الحال و لفظ الرجاء و المقام المحمود مر ذكره في لفظ السكر في فصل الراد من باب السين

المهملتين واما عند اهل المعاني فقليل انه مرادف للحال و قيل هما متقاربا المفهوم و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة \* وعند اهل الهدية يطلق على معنيين فانهم قالوا الموضع من التدوير الذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما قبل الرجعة يسمى المقام الاول و الذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما بعد الرجعة يسمى المقام الثاني فالمقام بمعنى موضع الاقامة و هذا هو الاشهر و قيل اقامة الكوكب قبل الرجعة تسمى المقام الاول و اقامته بعد الرجعة تسمى المقام الثاني فعلى هذا يكون لفظ المقام مصدرا ميميا هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشية الجفميني \*

**فصل النون \* القران** بالكسر لغة مصدر قرن بين الحج و العمرة اي جمع بينهما كما في الاساس و غيره كذا في جامع الرموز \* و في البرجندي هو الجمع بين الحج و العمرة باحرام واحد \* و عند المنجمين هو من انواع النظر و يسمى مقارنة ايضا و يجيء في فصل الراء المهملة من باب النون و دركشف اللغات ميگرود كه قران بيدوستن در ستاره به برجى و آنكه گویند فلان صاحب قران است آنكه ولادت او زحل و مشتري را قران بوده باشد \*

**القرينة** بالفتح عند اهل العربية هي الامر الدال على شئ لا بالوضع كذا في الفوائد الضيائية في بحث الفاعل قال المولوي عصام الدين ان اراد لا بالوضع له يلزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي قرينة على المعنى المراد و لم يعهد اطلاق القرينة عليه و ان اراد لا بالوضع له او لما يلزمه هو لازم ان لا يكون القرينة دالة على الشئ بالتضمن و الالتزام اصلا و هو ظاهر البطلان و الصواب ان يقال هي الامر الدال على الشئ من غير الاستعمال فيه انتهى وهي تسمان حالية و مقالية و قد يقال افضلية و معنوية و قد تطلق القرينة على الفقرة كما يدل عليه تقسيم السجع الى المطرف و الترصيع و المتوزي على ما سبق و قد تطلق على اخير كلمات السجع كما يدل عليه قوام الفاصلة كلمة آخر الآية كثافة الشعور قرينة السجع \* و عند المنطقيين اقتران الصغرى بالكبرى بحسب الايجاب و السلب و الكلية و الجزئية في القياس الحلمي و يسمى ضربا و اقترانا ايضا هذا و الحق عدم اختصاصها بالقياس الحلمي لعدم اختصاص الصغرى و الكبرى به كما مر في لفظ الحد قال نصير الدين في حاشية القطبي و قد يقال التحقيق ان القياس باعتبار ايجاب المقدمتين و ما بينهما و كليتهما و جزئيتهما يسمى قرينة و ضربا اذا الظاهران القرينة كما تطلق على الاقتران كذلك تطلق على القياس باعتبار المذكور و كذا الحال في الشكل فان الشكل كما يطلق على الهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين كذلك يطلق على القياس باعتبار تلك الهيئة ثم ان وجه تسميته بالقرينة و الاقتران ظاهر و اما وجه تسميته بالضرب فهو انه نوع من انواع الضرب \*

**الاقتران** بفتح الهزة عند المحمدين هم الرواة المتشاركة اي الموافقة في السن و اللقي اي الاخذ و الخذ عن المشايخ في شرح النخبة و شرحه ان تشارك الراوي و من روى عنه في امر من الامور المتعلقة

بالرواية مثل السن واللقي فهو النوع الذي يقال له رواية الاقتران لانه حينئذ يكون راديا عن قريبه وهذا باعتبار الغالب و الا فقد يكتفى باللقي قال ابن الصلاح وربما يكتفى بالتقارب في الاسناد اي اخذ عن المشايخ وان لم يوجد التقارب في السن والمراد بالمشاركة التقارب •

المقرونة بالقرائن هي قسم من المقدمات الظنية وهو كنزول المطر بوجود السحاب كذا في

شرح المواظف •

الاقتران عند المنطقيين هو القرينة في الاشارات تايف الصغرى والكبرى يسمى اقترانا و الاقتراني

عندهم قسم من القياس كما سبق •

**القن** بالمسر لغة عبد ملك هو او ابواه و عن ابن الاعرابي انه خالص العبودية و يستوي فيه المذكر والمؤنث و يقال هما قنان وهم اقدان اي لا يصتوي فيه الواحد والتثنية والجمع وقال غيره انه لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث فيستوي فيه الواحد والتثنية والجمع والمذكر والمؤنث كما في الاساس و شريعة علي ما في المغرب عبد لا يكون مكاتبا و لا مدبرا وفيه اشارة الى ان الفن لا يشتمل الامة عند الفقهاء ولذا كثر في كلامهم قن وقنة كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و كتاب النكاح و في الشمني في كتاب النكاح في باب النفقة القن في الفقه العبد الذي لا حرية فيه بوجه انتهى و المال واحد كما لا يخفى •

**فصل الواو \* الاستقرار** لغة التبع من استقرت الشيء اذا تتبعته • وعند المنطقيين قول مؤلف

من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لاثبات الحكم الكلي و قولهم الاستقرار هو الحكم على كلي لوجوده في اكثر جزئياته و كذا قولهم هو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي لا يخلو عن التسامح لان الاستقرار قسم من الدليل فيكون مركبا من مقدمات تشتمل على ذلك الحكم و التصفح فالاول تعريف بالغاية المترتبة عليه والثاني تعريف بالسبب والمراد بالجزئي الاضافي ثم الاستقرار قسمان تام ويسمى قياسا مقسما بتشديد السين المكسورة وهو ان يستدل بجميع الجزئيات و يحكم على الكل وهو قليل الاستعمال كما يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد و كل واحد منها متحيز ينتج كل جسم متحيز وهو يفيد اليقين و ناص وهو ان يستدل باكثر الجزئيات فقط و يحكم على الكل وهو تعميم القياس ولذا عدوه من لواحق القياس و توابعه وهو يفيد الظن كقولنا كل حيوان يتحرك فانه الامفل عند المضغ لان الانسان والفرس والحمار والبقر وغير ذلك مما تتبعناه كذلك فانه يفيد الظن لجواز التخلف كما في التماسح قال السيد السند في حاشية شرح التجريد لا بد في الاستقرار من حصر الكلي في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان يتحقق ان ليس له جزئي آخر كان ذلك الاستقرار تاما و قياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا ايضا اناد الجزم بالقضية الكلية و انما ظننا افاد الظن بها

ولن كان ذاك الصبر ادعائيا بان يكون هناك جزئي آخر لم يذكر ولم يستقر حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط اذنا فلذا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد ملحق بالامم لاغلب في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة انتهى قال المولوي عبد الحكيم هذا تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلي بين القياس المقسم والاستقراء الناقص و اشك الذي عرض لبعض الناظرين من انه لا يجب ادعاء الحصر في الاستقراء الناقص كما يشهد به الرجوع الى الوجدان فمدفوع بانه ان اراد به عدم التصريح به فمسلم وان اراد عدمه صريحا و ضمنا فممنوع فانه كيف يتعدى الحكم الى الكلي بدون الحصر •

القنائة بالفتح والنون هي مجرى الماء تحت الارض ويقال بالفارسية كاريكما في النهاية كذا في جامع الرموز في كتاب احياء الموات وموات تحت الارض احتراز من الزهر فانه مجرى الماء فوق الارض •

القوة بالضم يطلق على معان منها مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور و ارادة اولا متناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية فالقوة بهذا المعنى اربعة اقسام لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعية العنصرية وما في معناها وتسمى بالقوة السخرية ايضا كما في شرح حكمة العين والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد تفسر بمبدأ التغيير في شئ آخر من حيث هو آخر والمراد بالمبدأ السبب فاعليا كان اولا لا الفاعلي فقط ان القوة قد تكون فعالية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال و ايضا قد تكون مبدأ للتغيير في محلها نقط كالصورة الهوائية المفتضية للرطوبة في مادتها و قد تكون مبدأ للتغيير في غيرها ثانيا كالصورة النارية المحدثة للحرارة والبيدوسة في مادتها اولا وفي مجاورها ثانيا وقد تكون مبدأ للتغيير في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية في البدن التغيير والمراد بالتغيير اعم من ان يكون دفعا او تدريجيا و القيد الاخير للتنبه على ان المراد بالمغايرة اعم من المغايرة الذاتية والاعتبارية فدخل فيه معالجة الانسان نفسه فانه من حيث علمه بكيفية الازالة و ارادته لها مستعمل معالج بالكسر ومن حيث اتصافه بذلك المرض و ارادة زواله مستعمل معالج بالفتح قال الامام الرازي بعض اقسام القوة بهذا المعنى صور جوهرية وبعضها اعراض ما تكون القوة مقولا عليها قول الجندس بل قول العرض بالعام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسي وقد مر ما يناسب هذا في لفظ الطبيعة اعلم ان هذا التقسيم عند الحكماء واما عند الاطباء فهي اى القوة ثلاثة اقسام طبيعية وحيوانية ونفسانية لانها اما ان يكون فعلها مع شعور فهي النفسانية اولا فان كان مختصا بالحيوان فهي الحيوانية او اعم منه فهي الطبيعية والعوى الطبيعية اربع مخدومة تخدمها اربع اخرى والمخدومة وهي التي يكون فعلها مقصودا لذاته اثنان منها يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته وهما الغاذية والغامية فالغاذية هي التي لا بد منها في بقاء الشخص مداة حيوته وهي تهبة الغذاء

بالمفتدى اي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي يغذوه بدلا لما يتحلل عنه و النامية هي التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله و هي تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية الى غاية ما ثم تقف و انذقان منها يحتاج اليهما لبقاء النوع و هما المولدة و المصورة فالمولدة و تسمى بالمغيرة الاولى ايضا تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخبر ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه المني تهيب كل جزء منها بعضو مخصوص و المصورة و تسمى بالمغيرة الثانية ايضا تشكل كل جزء بالشكل الذي يقتضيه نوع المنفصل عنه او ما يقاربه من التخطيط و التجويف و غيرها و التخادمة و هي التي يكون فعلها لفعل قوة اخرى و هي الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء و الماسكة التي تمسكه مدة طبعها الهاضمة و الهاضمة التي تعد الغذاء لان يصير جزء بالفعل و الدافعة التي تدفع الفضلة و هذه الاربعة تستخدمها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و العوى النفسانية اما مدركة او محركة و المدركة اما ظاهرة و هي الحواس الظاهرة و اما باطنة و هي الحواس الباطنة و المحركة و تسمى بالفاعلة ايضا تنقسم الى باعثة على الحركة و محركة مباشرة للتحرريك و اما الباعثة و تسمى شوقية و نزوعية فاما لجلب النفع و تسمى شهوية و شهوانية و بهيمية و نفسا اصابة و اما لدفع الضرر و تسمى غضبية و قوة سبعية و نفسا لوامة و الفاعلة اي المحركة و هي التي تمدد الاعصاب بتشنج العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد مثلا و ترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء الى مباديها كما في بسط اليد و هذه القوة المذبذبة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة و المبدأ البعيد هو التصور و بينهما الشوق و الإرادة فهذه مباد اربع مترتبة للانفعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا فتريدها ثالثا ارادة قصد و ايجاد فتحصل الحركة بتمدد الاعصاب و ارخائها رابعا و بعض الحكماء قال بوجود قوة اخرى متوسطة بين القوة الشوقية و الفاعلية و سماها الاجتماع و هو الجزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل و الترك و عذد وجوده يترجح احد طرفي الفعل و الترك الذي يتساوى نسبتها الى القادر عليهما قال و يدل على مغايرته للشوقية انه قد يكون شوق و لا اجتماع و الاشبه انه لا يغاير الشوق الا بالشدّة و الضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير اجتماعا فالاجتماع كمال الشوق قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و الحق ان الاجتماع مغاير لها لان الاجتماع هو الارادة كما ذكره شارح الاشارات و الفرق بين الشوقية و الارادية ظاهر و يدل على مغايرة الفاعل لسائر المبادي كون الانسان المشتاق غير قادر على تحريك اعضائه و كون القادر على ذلك غير مشتاق و لا عازم له • و القوة العاقلة و العاملة و القدسية من قوى النفس الناطقة و قد سبقت في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهمة في بيان مراتب النفس و منها مرادف القدرة و هذا المعنى اخص من الاول و منها ما به القدرة على الانفعال الشاقة و هذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة و ليس كذلك بل الامر بالعكس



ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كثرة زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل المراد بالقدرة على الاعمال الشاقة التمكّن منها والقوة بهذين المعنيين من الكيفيات النفسانية اذا خصت بالامراض ومنها عدم الانفعال ومنها عدم الانفعال بسهولة ومنها الامكان المقابل للفعل وهو الامكان الاستعدادي وهذه القوة قد تكون تهيئاً لشيء واحد دون مقابله كقوة الفلك على الحركة فقط وقد تكون تهيئاً للشيء وضده جميعاً وقد تكون قوة في شيء لقبول آخر دون حفظه كالماء وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعاً كالارض وفي الهيدولي الاولى قوة قبول سائر الاشياء لان تخصيص قبولها لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يعتمد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال والفرق بين القوة بهذا المعنى وبين الاستعداد ان القوة تكون قوة الشيء وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد كذا في شرح هداية الحكمة الصوري وقد عرفت في لفظ العقل ان الاستعداد يكون قرباً وبعيداً ومتوسطاً وقد سبق في لفظ القبول ما ينافيه ايضاً ومنها الامكان الذاتي صرح به الشارح العبهري وهو الموافق لكلام الامام ويدل عليه كلام شارح الطوابع من ان القوة التي هي قسمة الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء معناها فيقال القوة لامكان الشيء مجازاً تسمية للجزء باسم الكل ومما يورد ذلك ما قال الصادق الكلواني في حاشية بديع الميزان في بحث الخاصة من ان للقوة معنيين احدهما صلاحية الحصول مع عدم الحصول بالفعل فاذا حصل بالفعل لا يبقى صالحاً بالقوة فهو بهذا المعنى قسيم الفعل والثاني الامكان وهو امتواء طرفي الوجود والعدم وهو بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول والممكن اذا كان حاصل بالفعل لا يخرج عن الامكان الذاتي ومنها مربع الخط قال شارح المواقف لفظ القوة معناها المشهور عند الجمهور هو تمكّن الحيوان من الانفعال الشاقة من باب الحركات ليست باكثر الوجود عن الناس وهذا المعنى يقابل الضعف ثم ان لها مبدأً ولازماً اما المبدأً فهو القدرة اي كون الحيوان اذا شاء فعل و اذا لم يشأ لم يفعل و اما اللازم فهو عدم انفعال الحيوان بسهولة وذلك لان اول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فصار الانفعال دليلاً على الشدة ثم انهم نقلوه اي اسم القوة الى ذلك المبدأً وهو القدرة و الى ذلك اللازم وهو عدم انفعال الحيوان بسهولة ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقاً حيواناً كان او غيره بهذه الحيثية ثم عمم من الحيثية ايضاً فاطاق على عدم الانفعال ثم ان القدرة لازماً وهو الامكان الذاتي لان القادر لما صح منه الفعل وتركه كان امكان الفعل لازماً للقدرة فنقل اسم القوة اليه ونقل ايضاً من القدرة الى سببها وهو امكان الحصول مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب القدرة بحسب الظاهر وايضاً للقدرة صفة هي كالجنس لها احدى الصفة المؤثرة في الغير فنقل فقيل هي الصفة المؤثرة في الغير اي مبدأً الفعل مطلقاً سواء كان بالاجاب او بالاختيار والمهندسين

يجعلون مربع الخط قوة له كأنه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث ذلك المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذا ك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما •  
**القوي** على منطوق و متوسط عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الخامس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط هو سطح مركب من سطح منطوق و سطح متوسط • والقوي على المتوسطين عندهم اسم لجذر ذي الاسمين السادس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط ينتسم بسطحين متوسطين كذا في حواشي تحرير اقليدس •

**القوة العاقلة** هي قوة من قوى النفس الناطقة و تسمى قوة ملكية ايضا وقد تطلق على النفس الناطقة ايضا كما في شرح هداية الحكمة في فصل الحيوان • والقوي الدراكة هي النفس والآتها و القوي العالية والسانلة قد مر ذكرها في لفظ الذهن في فصل النون من باب الذال المعجمة والعوة القديمة قد ذكرت في لفظ العقل في بيان العقل بالملكة •

**المقوي** على صيغة اسم الفاعل من التقوية عند الاطباء دراء يعدل مزاج العضو حتى لا يقبل الفضول كدهن الورد كذا في الموجز •

**الاقواء** بكسر الهمزة نزل شعرا عبارت امت از تبديل توجيه و حذو غير حذويك حركت ما قبل قيد است در قانيه كه روي آن متحرك باشد چه تغير اين حذو مانند آهسته و بسته نزل بيشتر شعرا جائز است و اختلاف حذويك حركت ما قبل ردف است بدر طريق ميشود اول آنكه در هر دو قانيه آن حذو باشد و مختلف باشد مانند داد و ديد و اين هنگام ردف نيز مختلف خواهد بود درم آنكه در يك قانيه آن حذو باشد و در ديگري نباشد مانند دور و دور و ازين قبيل است تبديل بطريق معروف و مجهول چون شير و شير كذا في منتخب تكميل الصناعة و در كشف اللغات ميگويد اقواء مختلف گردانيدن قانيه برفع و نصب و جر و نقصان كردن حرفي از عروض بيت •

**فصل الياء التحنانية • المقندي** اسم فاعل من الاقتداء و هو شعرا من يصلي خلف الامام و عند الصوفية قد سبق في لفظ المرید في فصل الدال من باب الراء المهملتين •

**الاستقصاء** بالصاد المهملة عند اهل المعاني هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يتناول المتكلم معنى فيستقصيه فياتي بجميع عوارضه و لوازمه بعد ان يستقصي جميع اوصافه الذاتية بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا قال ابن ابي الاصبع و الفرق بين الاستقصاء و التتميم ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتممه و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه و الاستقصاء يرد على المعنى التام فيستقصي لوازمه و عوارضه و اوصافه و اسبابه حتى يستوعب جميع ما تقع الخواطر عليه فلا يبقى لاحد فيه مساغ مثاء قوله تعالى ايود احد ان تكون له الجنة آية فانه لو اقتصر على الجنة لبقى

ولم يقتصر حتى قال في تفسيرها من نضيل و اعذاب فان مصاب صاحبها بها اعظم ثم زاد تجريب من تحتها الانهار متمما لوصفها بذاك ثم كمل وصفها بعد التتميمين فقال له فيها من كل الثمرات فأتى بكل ما يكون في الجنان ثم قال في وصف صاحبها و اصابه الكبر ثم استقصى المعنى في ذلك بما يوجب تعظيم المصاب بقوله بعد وصفه ~~بذلك~~ و له ذرية و لم يقتصر حتى وصفها بالضعفاء ثم ذكر امتيصال الجنة التي ليس بهذا المصاب غيرها بالهلاك في امرع وقت حيث قال فاصابها اعصار و لم يقتصر على ذكره للعلم بانه لا يحصل به سرعة الهلاك فقال فيه نار ثم لم يقف عند ذلك حتى اخبر باحتراقها لاحتمال ان يكون النار ضعيفة لا تنفي احتراقها لما فيها من الانهار و رطوبة الاشجار فاحترس عن هذا الاحتمال بقوله فاحترمت فهذا احسن استقصاء وقع في القرآن و اتمه و اكمله كذا في الاتقان في نوع الاطناب \*

**القضاء بالفتح و تخفيف الضاد المعجمة في اللغة يستعمل لمعان الامر قال الله تعالى و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه - و الحكم قال الله تعالى فامض ما انت قاض - و الفعل مع الاحكام قال الله تعالى و قضاهن سبع سموات ابي خلقهن مع الاحكام - و الاعلام و التبیین قال تعالى و قضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن - و اقامة السيدى مقام غيره - و اداء الواجب - و التقدير - و الاتمام - و القتل و غيرها و الاصوليون يستعملونه في الايمان بمثل الواجب و يفابله الاداء و قد سبق في فصل الواو من باب الالف و الفقهاء يستعملونه في الالزام كذا ذكر في الكافي و في الخزانة ان القضاء في اللغة بمعنى الالزام و في الشرع قول ملزم يصدر من ولاية عامة و قيل هو في الشرع فصل الخصومات و قطع المنازعات و لا يخفى ان هذا صادق على الفصل و القطع الصادرين عن الخليفة و كذا المذكور في الخزانة يصدق على القول الملزم الصادر عن الخليفة كذا في البرجندي و قد مر ايضا في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة و من له القضاء يسمى قاضيا و فاضى القضاة هو المتصرف في القضاء تقليدا و عزلا كذا في جامع الرموز و فيه في كتاب الدعوى ان القضاء على نوعين قضاء الزام و يسمى بقضاء الملك و الاستحقاق ايضا و قضاء ترك و الفرق بينهما من وجهين الاول انه لو مار احد مقضيا عليه في حادثة بهذا القضاء لا يصير مقضيا له في تلك الحادثة ابدا بخلاف قضاء الترك فانه يصير المتقضي عليه مقضيا له بعد اقامة البينة و الثاني انه لو ادعى ثالث و اقام البينة قبلت بي قضاء الترك و اما في قضاء الملك فلا الا اذا ادعى تلقي الملك من جهة المقضي له مثلا دار في يد رجلين ادعى احدهما الكل و الآخر النصف و برهنا جميعا فالدار لمدعى الكل النصف بقضاء الالزام لانه خارج بالنسبة الى النصف الذي هو في يد مدعى النصف و بينة الخارج ترجح على بينة ذى اليد و النصف الآخر بقضاء الترك اذ لا يدعى هذا النصف مدعى النصف انتهى و اما القضاء عند المتكلمين و الحكماء فقال السيد السند في شرح المواثق قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزول و قدره الاجادة ايها على قدر مخصوص و تقدير معين معتبر في ذاتها و احوالها**

وإما عند الفلاسفة بالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الزلية التي هي مبدأ افيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه و اكملها و القدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بامبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى قيل هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اتم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد و قال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام و الترتيب و على ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها و الفرق بينها و بين القضاء ان في مفهوم العناية تفصيلا اذ هو تعاقب العلم بالوجه الاصلح و النظام الاكمل الالئق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة انتهى و في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و كان امر الله مفعولا في سورة الاحزاب القضاء ما كان مقصودا في الاصل و القدر ما يكون تابعا له مثاله من كان يقصد مدينة فينزل في طريق تلك المدينة قرية يصح منه ان يقول ما جئت الى هذه القرية و انما قصدي الى المدينة و ان كان جاءها و دخلها فالتخير كله بقضاء و ما في العالم من الضر فهو بقدر و هذا ظاهر على قول المعتزلة القائلين بالترايد و الفلاسفة الغائلين بوجود كون الاشياء على وجوه قالوا النار خلق للذبح فوقع اتفاق اسباب توجب احتراق دار زيد و اما اهل السنة فيقولون اجرى الله عادته بكذا اي له ان يحرق النار بحيث عند انضاج اللحم تنضج و عند مساس الثوب لا تحرق الا ترى انها لم تحرق ابراهيم مع قوتها و كثرتها لكن خلقت على غير ذلك الوجه لارادته و لحكمه خفية و لا يسأل عما يفعل فنقول ما كان في مجرى عادته تعالى على وجه يدركه العقول البشرية نقول بقضاء و ما يكون على وجه يقع لعقل قاصر ان يقول لم كان و لما ذا لم يكن على خلافه نقول بقدر انتهى كلامه و في التلويح القضاء من الله تعالى هو الامر اولا و القدر التفصيل بالاظهار و الابداع و في كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين و اللوح المحفوظ على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها مفصلة منفردة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز و جل و ان من شئنا الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و قريب منه ما يقال القضاء ما في العلم و القدر ما في الارادة و قد يقال ان الله اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فهناك شيان الارادة و القول فالارادة قضاء و القول قدر \* ثم القضاء قسمان قضاء محكم و قضاء مبهم و يجيء في لفظ اللوح في فصل الحاء المهملة من باب اللام و قد مر بيان القضاء و القدر في لفظ الحاء ايضا في فصل الميم من باب الحاء المهملة \*

القضية بالفتح عند المنطقيين و يسمى خبرا و تصديقا ايضا كما وقع في شرح المطالع و العضدي و هو قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فالقول اعم من الملفوظ و المعقول و هو جنس

يشتمل الاقوال التامة و الناقصة و انما اعتبر صحة ان يقال لقائله الخ اذ لا يلزم ان يقال بالفعل لقائله انه صادق فيه او كاذب و لا يرد قول المجنون و النائم زيد قائم لان كلا منهما في نفس الامر و ان كان صادقا او كاذبا في كلامه الا انه لا يقال لهما انه صادق او كاذب في العرف لان كلا منهما ملحق بأحد الطيور ليس بخبر و لا انشاء نص عليه في التلويح و قد سبق تحقيق التعريف ايضا في لفظ الخبر و الصدق ايضا و تحقيق اجزاء القضية بانها ثلثة او اربعة قد مر في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة • التقسيم • القضية اما حملية او شرطية قالوا ان كان المحكوم عليه و المحكوم به قضيتين عند التحليل اي عند حذف ما يدل على العلاقة بينهما من النسبة الحكمية سميت شرطية و الاممية حملية و انما قيد بالتحليل لان طرفي الشرطية ليسا قضيتين عند التركيب لانتفاء احتمال الصدق و الكذب عنهما حينئذ بل عند التحليل لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و حذفنا ان و الفاء الموجبتين للربط بقيت الشمس طالعة و النهار موجود و هما قضيتان و فيه انهما لا يصيران قضيتين عند التحليل ما لم يتحقق الحكم فيهما و لا يدفعه ان يراد بالقضيتين القضيتان بالقوة اذ حينئذ يانم امتدراك قيد التحليل واجيب بان المراد قضيتان بالقوة القريبة من الفعل و اورد عليه ان قولنا زيد عالم نقيضه زيد ليس بعالم حملية مع ان طرفيها قضيتان واجيب بان المراد بالقضية ههنا ما ليس بمفرد و لا في قوة المفرد و هو ما يمكن ان يعبر عنه بمفرد و اقلها ان يقال هذا ذاك او هو او الموضوع المحمول و نحو ذلك بخلاف الشرطية اذ لا يقال فيها ان هذه القضية تلك القضية بل يقال ان تحققت هذه القضية تحققت تلك او يقال اما ان يتحقق هذه القضية او تلك القضية و فيه انه يمكن ان يعبر فيها ايضا بالمفرد و اقله ان هذا ملزوم لذلك اذ معاند له و التحقيق الذي لا يحوم حوله اشتباه هو ان يقال القضية ان لم يوجد في شئ من طرفيها نسبة فهي حملية كقولك الانسان حيوان و ان وجدت فان كانت مما لا يصلح ان تكون تامة كان تكون النسبة تقييدية كقولنا الحيوان الناطق جسم ضاحك او امتزاجية و نحو ذلك فهي ايضا حملية و ان كانت مما يصلح ان تكون تامة فاما ان يوجد في احد طرفيها فهي ايضا حملية كقولنا زيد ابوه قائم لانه لابد من ملاحظة النسبة اجمالا يمكن الحكم بالاتحاد و المراد بالملاحظة اجمالية ان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى المجموع من حيث المجموع و اما ان يوجد فيهما معا فاما ان تكون ملحوظة اجمالا فهي ايضا حملية كقولنا زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم و اما ان تكون ملحوظة تفصيلا فيكون القضية حينئذ شرطية لان النسبة ملتفت اليها قصدا و ذلك يستدعي ملاحظة طرفيها مفصلا فلا يمكن الحكم بالاتحاد كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فظهر ان اطراف الحملية اما مفردة بالفعل او بالقوة فان المشتمل على النسبة التقييدية مطلقا او الخبرية اذا كانت ملحوظة اجمالا يمكن ان يوضع موضعه مفرد لان دلالة اجمالية و ان اطراف الشرطية لا يمكن ان يوضع المفردات في موضعها اذ لا يمكن ان يستفاد من المفردات ملاحظة المحكوم عليه و به و النسبة على التفصيل فان شئت قلت في

التقسيم طرفاها ان كانا مفردين بالفعل او بالقوة فعلية و الا فشرطية وان شئت قلت كل واحد من طرفيها ان كان مشتملا على نسبة تامة ملحوظة تفصيلا فشرطية و الاحتمالية مكان قولهم ان كان المحكوم عليه و به قضيتين عند التحليل الى آخرة اراد به ان كل واحد من طرفيها قضية بالقوة ملحوظة تفصيلا فتكون قضية بالقوة القريبة من الفعل اذ لا يحتاج فيها بعد حذف الرباط الى شيى سوى الازعان لتلك النسبة بخلاف ما اذا لوحظ النسبة اجمالا مانه قضية بالقوة البعيدة لاحتياجها الى ملاحظة النسبة تفصيلا ايضا هكذا في شرح الشمسية و حواشيه •

قضايا قياساتها معها و هى ما يحكم العقل فيه بواسطة امر لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن و هو الانقسام بمتساويين فان الذهن يرتب في الحال ان الربعة منقسمة بمتساويين وكلما كان كذاك فانه زوج فالربعة زوج و تسمى فطرات ايضا وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الغاء •

**المقتضى على صيغة اسم الفاعل عند النكاح هو ما يكون به الكامة سالحة للاعراب فالمقتضى على صيغة اسم المفعول هو الاعراب هكذا في بعض حواشي الوافي و هى اللباب المقتضى للاعراب هو توارد المعانى المختلفة على الكلم فانها تستدعى ما ينتصب دليلا على ثبوتها و الحروف بمعزل عنها و كذا الاعمال لدلالة صيغها على معانيها و انما محل المعاني المقتضية للاعراب هو الاسم و من ثم حكم له باصالة الاعراب و اصول تلك المعاني بحكم الاستقراء ثأنة الفاعلية و هى المقتضية للرفع و المفعولية و هى المقتضية للنصب و الاضامة و هى المقتضية للجر و ذاك الاقتضاء اما بحكم التناسب لقوة الفاعلية لان الفاعل مما لا يستغنى عنه و ضعف المفعولية و كون الاضامة بين بين و قد يقع المضام اليه فاعلا نحو ضرب زيد عمرا و قد يقع مفعولا نحو ضرب عمرو زيد و على هذا شان دلائل الاعراب من الحركات و الحروف و اما بطريق التعادل لاختصاص الادل و هو الفاعل بالاقوى و الاكثر بالاضعف و بهذا تبين ان الاصل فى المرفوع هو الفاعل و ما سواه ملحق به فالمبتدأ بالمعنى الاول ملحق به لكونه مسندا اليه و بالمعنى الثانى لكونه احد جزئي الجملة و الخبر لكونه جزءا ثانيا من الجملة و خبر ان و اخواتها لكون عامله مشابها بالفعل فالحق به و التزم تاخيره عن المنصوب فيما التزم تاخيره ايقاعا للمخالفة بينهما اي بين عامله و بين الفعل و خبر لا التي لطفى الجنس لكون عامله مقابلا لان لاقتسامهما النفي و الاثبات على سبيل التوكيد و لا تقديم هذآك بحال خطأ له عن رتبة ان و اسم ما و لا لما بينهما و بين ليس من التشارك فى المعنى و ان الاصل فى المنصوب المفعول و ما عداه متفرع عليه فالحال لسببه بالظرف و اللميميز لوقوعه فى الامثلة موقع المفعول فان نحو طاب زيد نفسا مثل ضرب زيد عمرو و نحو ما فى السماء موضع راحة سحابا مثل عجبت من ضرب زيد عمرا و المستثنى لكونه فضلا و لكون العامل فيه بتوسط الحروف كالمفعول معه و الاسم و الخبري بابي كان و اي لها ان عاملها لاقتضائه شيئين معا اعبه الفعل المتعدي و المنصوب بلا التي لطفى الجنس لما**

انها محمولة على ان وان الأصل في المجرور المضاف اليه ولا فروع له واما التوابع فهي داخلة تحت احكام المتبوعات واما بنى من الاسماء ما بنى اما لفقد المقتضى واما لوجود المانع وهو مناصبته امينى الأصل واما المقتضى لاجراب المضارع فمسايبته لاسم الفاعل لفظا ومعنى واستعمالا ثم ان وقوعه موقع المم في اقوى المراتب من المشابهة وهو وقوعه بنفسه من غير حرف يرده الى تقدير الاسمية اقتضى له استحفاق اقوى وجوه الاعراب وهو الرفع و وقوعه موقعه لا يصلح للاسم اصلا وذلك عند وجود ما يمنعه عن تقدير الاسم كالشرطية اقتضى له اعرابا لا يكون فى الاسم راسا وهو الجزم وسائر الجواز محمولة على ان الشرطية و وقوعه موقعه لا يصلح للاسم الا بانضمام ما ينقله الى تقدير الاسم وما اشبهه اقتضى له وجها من الاعراب بين الاول والثاني وهو اما النصب او الجر فائر النصب لخفته ولما ان عوامله اشبهت نواصب الاسم وبهذا تبين وجه اختصاص الجر بالاسم والجزم بالفعل انتهى \*

**المقتضى** على صيغة اسم المفعول عند اهل المعاني سبق تفسيره في لفظ الحال ومقتضى الظاهر اخص من مقتضى الحال لان معناه مقتضى ظاهر الحال لكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس وعند الاصوليين هو ما اضر في الكلام ضرورة صدق المتكلم وسحوة وقيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ وقال القاضى الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو \* وقيل هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة وهذه العبارات تودي معنى واحدا وكذا ما قيل هو خارج يتوقف عليه صحة الكلام شرعا او عقلا او صدقه ويجيب توضيح هذا في لفظ المنطوق في فصل القاف من باب النون وهذه التعريفات على راي من لا يفرق بين المقتضى وبين المحذوف والمضمر وهو مذهب عامة الحنفية وجميع اصحاب السامعي وجميع المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم فى الاسماء الثلاثة اى ما اضر فى الكلام لتصحيحه شرعا او عقلا او لضرورة صدق المتكلم وهو مذهب الشافعي وبعضهم الى القول بعدم جوازها فى جميعها وهو مذهب القاضى الامام وخالفهم فخر الاسلام وشمس الائمة و صدر الاسلام وصاحب الميزان فى ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا مارا قسما واحدا وسماه محذونا او مضمرا وقالوا بجواز العموم فى المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يعمل بعموم المحذوف ايضا ولذا عرفوا المقتضى بانه زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقولهم شرطا حال من المستكن فى ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة وقولهم شرعا احتراز عن المضمر والمحذوف سواء فلذا يترادفهما او قلنا بان المضمر ماله اثر فى الكلام نحو والقمر قدرناه والمحذوف ماله اثر له مثل قوله تعالى وائل القرية اى اهلها كما هو مذهب بعض الاصوليين وحاصل الفرق ان المحذوف امر لغوي اى ثابت لغة كالفاعل والمصدر وما حذف من الكلام اختصارا واعطى

اعرابه الذي اقيم مقامه و المقتضى امر شرعي اي ثابت شرعا كالمكان و الزمان و المفعول به لانها فضلة و قيل المقتضى مالم يكن ثابتا لغة سواء كان ثابتا شرعا او ضرورة - و قيل لا يفرق العقل بين الكل فالفرق يجعل بعضها شرعا وبعضها لغويا مشكلا - و قيل ان المقتضى و المقتضى كلاهما مرادان في الاقتضاء كما في قولك اعتق عبدك مئتي درهم فان الاعتاق و التمليك كلاهما مرادان للمتكلم و في المحذوف المراد هو المحذوف دون المصرح و بالجملة فالمحذوف في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة و الاشارة و الدلالة و الاقتضاء ليس قسما خارجا عن الربعة - و قيل ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر لانه ليس تابعا له فان الامل ليس يتبع للقرية و شرط في المقتضى ذلك لانه تبع - و قيل ان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق و المقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق و فيه انه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف و المنتضى وجود التغير في المحذوف و عدمه في المقتضى فلا تغير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضره فانفجرت و قوله تعالى حكاية عن فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه و قال له يا يوسف ايها الصديق و مثل هذا كثير في المحذوف و ان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى و اجيب باختيار الشق الاول ان الاتيان من قبيل المقتضى دون المحذوف نص عليه العلامة النسفي و قيل ان دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ على المقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ و المقتضى هو المعنى و قال الفاضل الشريف الفرق الصحيح بينهما ان المقصود في المحذوف المعاني المفيدة التي تستفاد من المقدر و في المقتضى المعاني الضرورية المطلقة اعلم ان الشرع متى دل على زيادة شئ في الكلام لصيانتة عن اللغو و نحوه فالحامل على الزيادة و هو صيانة الكلام هو المقتضى بالكسر و المزيد هو المقتضى بالفتح و دلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين • و قيل ان الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضى بالكسر و طلبه الزيادة هو الاقتضاء و المزيد هو المقتضى بالفتح و ما ثبت به هو حكم المقتضى هكذا يستفاد من التوضيح و حواشيه و كشف البرودي و غيرها و يجيب ما يتعلق بهذا في لفظ النص في فصل الصاد من باب الذون •

**القافية** بالفاء هي عند الشعراء الكلمة الاخيرة من البيت كلفظة حومل في قول الشاعر • شمر • قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • هذا عند الاخفش و عند غيره من آخر البيت الى اقرب ماكن يليه مع الحركة السابغة عليه • و قيل بل مع المتحرك الذي قبله فعلى الاول القافية في البيت المذكور من حركة الحاء الى آخر البيت و على الثاني من الحاء الى آخر البيت هكذا ذكر السيد السند في حواشي العسدي قال المرلوي • جد الحكيم القافية مشتقة من القفور هو التبعية لان القوافي يجيب بعضها اثر بعض قال في المطول القافية الكلمة الاخيرة من البيت و التقفية هي التوافق على الحرف الاخير و في بعض الرسائل حرف الرومي ان كان متحركا فالقافية مطلقة و الا فالقافية مقيدة و المقيدة تجيب مردفة



و مجردة و موسسة و المطلقة على ستة اقسام مطلقة مجردة و مطلقة مردودة و مطلقة موسسة و مطلقة بخروج و مطلقة بردف و مطلقة بتأسيس و خروج انتهى • و در رساله منتخب تکميل الصناعة مى آرد قافيه نزد شعراي عجم عبارتست از مجموع آنچه تکرار يابد در الفاظ مختلفه بحسب لفظ و معنى يا بحسب لفظ فقط و يا بحسب معنى فقط که آن الفاظ واقع شده باشد در اواخر مصراعها و يا بيتها و يا در چيزى که بمنزله آنها باشد بشرط آنکه مجموع از حروف و حرکاتي معينه باشد مثل روي و تأسيس و اشباع و آنکه بعضى تمام کلمه را قابه گویند و بعضى ديگر مجرد حرف روي را بطريق مجاز است بظاير قول جمهور و ذکر قيد مختلفه برای احتراز است از ردیف و ذکر قيد مصراعها و بيتها برای شمول تعريف مطلعها را و قطعها را و غزلها را غیر ذلک و ذکر قيد يا در چيزى که بمنزله آنها باشد برای شمول تعريف قوافي را که بعد آنها ردیف آید چه اين قوافي اگرچه در اوائل مصراعها واقع شوند اما حکم آخر دارند چراکه ردیف چون بيک معنى مکرر شود بمنزله معدوم است و اطلاق قافيه بر قافيه اول از شعر ذوالقافیين و ذوالقوافي بطريق مجاز است و قيد بشرط آنکه مجموع الی آخره بجهت احتراز است از حروف و حرکات که بطريق صنعت لرم مالا یازم شاعر تکرار آنها در اواخر ابیات التزام کرده • **النقسيم** • انواع قافيه باعتبار تقطیع پنج است باجماع اهل عرب و فارس مترادف و متدارک و متکارس و متواتر و متراکب و بعضى اين الفاظ را القاب قوافي گویند و بعضى حدود قافيه گویند گفته اند مترادف قافيه يسمت که بحسب تقطیع در اواخر او دو حرف ساکن پيداى باشد مثاله اين معما باسم شهاب • شعر • هست پيش مالبت آب حیات دلذواز • آمده همچون حباب ازوى بيرون تبخاله باز • و متواتر قافيه يسمت که بحسب تقطیع از ساکن که در آخر اوست تا اول ساکن که پيش ازین ساکن است از يك حرف متحرک زياده و اعطه نباشد مثاله • شعر • شکردهنا فمی نداري • دير آى مي مغانه در کش • و متدارک قافيه يسمت که بحسب تقطیع از ساکنى که در آخر اوست تا اول ساکن که پيش ازین ساکن است در حرف متحرک واسطه باشند مثاله اين معما باسم يوسف • شعر • شمع جان چون سوخت در ناپوس تن • شد ازین صورت پريشان حال من • و متراکب آنکه بحسب تقطیع از ساکنى که در آخر اوست تا اول ساکنى که پيش ازین ساکن است سه متحرک واسطه باشند مثاله اين معما باسم بها • شعر • اى عطائي دل ودين رفت ز ماسوى عدم • در دل ما جز بر دم بست سر زلف صنم • و متکارس آنکه بحسب تقطیع از ساکنى که در آخر اوست تا اول ساکنى که پيش ازین ساکنى است چهار متحرک واسطه باشند و اين بسبب غايت ثفلش در اشعار فارسي بغايت اندک است انتهى • و در جامع الصنائع ميگويد قافيه مطابق آنست که قافيه بي ردف و تأسيس و دخيل و وصل و خروج بود و قافيه مقيد آنست که قافيه بعد از ردف اصلي افتد و قافيه در تلفظ بحسب تبعيت و اشباع ظاهر گردد و در تقطیع حذف شود مثاله شعر • دل ز من بردي کز نوش خون کني • گر بري جا را ندانم چون کني •

نون خون و چون ازین قبیلست و قافیۀ پیوندی آنست که بیت را چنان انشا کند که معنی بی آوردن قافیه تمام شود فاما چون آوردن قافیه شرط است بضرورت بیارد مثاله • نعره • ای لبست شکر و سخن شیرین • چه گنی • پیش بنده تلخ به بین • لفظ به بین قافیه پیوندیست که اتمام معنی بدان احتیاج ندارد و قافیۀ ملک آنست که قافیه در مصراع اول مطلع است در آخر دوم بیت همان لفظ را قافیه سازد و اگر در ابیات دیگر آرد هم روا باشد لیکن استعمال فصحا در بیت دوم است و این از قبیل ایضا نیست و قافیۀ متولده آنست که آخر بیت الفاظی متصل الفاظ قافیه آرد که بنداشته آید که الفاظ قافیه ازان الفاظ متصل زیاده شده است مثاله

• شعر •

بست چون بر روی من دلدار در • شد ز اشکم طره دستار تر

• دل ز من بر روی و جان آواره شد • جان آواره کنون یکبار تر

• انتهى •

ذو القافیته عند البلاغ و التشریح و هو ان یبیتی الشاعر بیته ذاقافیتین علی بحرین او ضربین من بحر واحد و قد سبق فی فصل العین المهملة من باب الشین المعجمة لیکن در جامع الصنائع و مجمع الصنائع میگوید که ذو القافیته آنست که شاعر در بیتمی رعایت دو قافیه کند و هر دو را در پهلوئی یکت دیگر بیارد مثاله • شعر • دل در سر زلف یار بستم • وز فرگس آن نگار رستم • قافیۀ اول یار و نگار و قافیۀ دوم بستم و رستم و اگر در شعری رعایت زیاده از دو قافیه کند آنرا ذو القوافی گویند و معطل نیز مثال آنچه بر سه قافیه باشد

• شعر •

گر سعد بود طالع اختر بارت • دارا شودت تابع پر زر دارت

ورزانکه نداری چو عظامی طالع • رنج تو بود ضائع ابتر کارت

• قافیۀ اول بر عین دوم بر را میوم برتا مثال آنچه مبذی است بر چهار قافیه

• شعر •

نوبهار آمد زکیهان صورت خود را دمید • باه نو روزی به بستان طلعت دیبا کشید

زینت خود را ندیدستی بیابانرا ببین • این شگفت اندر بیابان صورت خود را که دید

• قافیۀ اول بر نون دوم برتا موم بر الف چهارم بر دال پس قافیها اگر پیوسته بود آنرا مقرون خوانند و اگر

• شعر •

کلمه در میان قوافی واسطه شود آنرا متوحد گویند چنانچه

رخ نگارم چو ارغوان بر قمر است • بر نگارم چو بر نیاں بر حمر است

بر انگهی که بخندد لبان شیرینش • درست کوی چون نازان بر گهر است

• کلمه بر میان دو قافیه که ارغوان و قمر باشد واسطه شده تا آخر مکرر گردیده در پارسی اینست ذو القافیته

• که مذکور شد فاما در تازی بر روش دیگر است که مسمی است بتشریح انتهى پس تخالف معنیین

• بسبب تخالف اصطلاحین است •

القينة بالنون عند الحكماء هي الملك كما يجيء في فصل الكاف من باب الميم •

### \* باب الكاف \*

**فصل الالف • لاكفاء** بالفاء عند الشعراء ان يخالف الشاعر بين نفس الروي كاذال مع الظاء والحاء مع الخاء ونحوهما • وقيل بين حركات الروي كقافية المرفوع مع المكسور والاكفاء من العيوب كذا في الصحاح والصرح وازقيدل اكفا است جمع ميان حرف عجمي وعربي متقارب بوي چنانكه چپ را باطرب قايد سازند و هرچه را با سراج و سگ را با شك و اين بغايت ناپسنديده است و تبديل روي بحرفي كه در مخرج بار نزديك نباشد از درجه اعتبار ساقط است كما في منتخب تكميل الصفاة •

التكاثر عند اهل البديع هو الطباق كما مر في فصل القاف من باب الطاء المهملة •

**فصل الباء • الكتاب** بالكسر وتخفيف المثناة الفوقانية لغة اسم للمكتوب والفرق بينه وبين الرسالة بالكمال فيه وعدمه في الرسالة كما سبق في فصل الهم من باب الراء المهملة ثم غلب في عرف الشرع على القرآن كما غلب في عرف اهل العربية وهو كما يطلق في الشرع على مجموع القرآن كذلك يطلق على كل جزء منه كما ان لفظ القرآن ايضا كذلك وبالنظر الى الاطلاق الثاني فالوا دلة الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس هكذا يستفاد من التلويح والعضدي وفي اصطلاح المصنفين يطلق على طائفة من الفاظ دالة على مسائل مخصوصة من جنس واحد تحته في الغالب اما الابواب الدالة على الانواع منها واما الفصول الدالة على الاصناف واما غيرها وقد يستعمل كل من الابواب والفصول مكان الآخر هكذا في جامع الرموز وشرح المنهاج • وفي اصطلاح الصوفية يطلق على الوجود المطلق الذي لاعدم فيه كما سبق في ام الكتاب في فصل الميم من باب الالف •

**كتاب مبين** در اصطلاح صوفيه عبارتست از لوح محفوظ قدری كه آن نفس كل يا عقل كل است بلكه عبارتست از علم الهي ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مفسر از همين حضرت علم است كه رطب عبارتست از وجود ويا بس كذايه از عدم و احاطة اين دو مرتبه متصور نيست مگر در همين حضرت كذا في لطائف اللغات •

**الكتاب الحكمي** عند الفقهاء و يسمى بكتاب القاضي الى القاضي ايضا هو ما يكتب فيه شهادة الشهود على غائب بلا حكم ليحكم المكتوب اليه كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء •

**الكتابي** بباء النسبة شرعا هو الكافر الذي تدعى ببعض الاديان المنسوخة و الكتب المنسوخة و يجيء في لفظ الكفر في فصل الراء المهملة •

**الكتابة** هي عند الفقهاء عقد بين المولى ومملوكه على ان يودي ذلك المملوك مالا معلوما بمقابلة

عنى يحصل له عند ادائه فخرج العتق على ماله لانه ليس بعنق بل هو في معنى اليمين سمي هذا العنق بها لان الغالب ان العبد يكتب لمولاه وثيقة في ذلك والحوالى يكتب لعبدته وثيقة بالكتابة اعتناق المملوك يدا حالا ورقبة مالا ويسمى ذاك المملوك مكاتباً كذا في البرجندي •

**المكاتبه** هي عند المحدثين ان يكتب الشيخ مسموعه لغائب او حاضر بخطه او بخط غيره باذنه فهي كالمنازلة اما مقترنة بالاجازة كان يكتب اليه اجزت لك ما كتبته اليك او محررة عنها كان يكتب حدثنا فلان بهذا والصحيح جوار الرواية بهما جميعا وهي في الصحة والقوة كالمنازلة ويكفي معرفة خط الكاتب كذا في خلاصة الخلاصة وفي شرح النخبة اطلق المتأخرون المكاتبه في الاجازة المكتوب بها بخلاف المتقدمين فانهم انما يطلقونها فيما كتبه الشيخ من الحديث الى الطالب سواء اذن له في روايته ام لا •

**الكذب** بالكسر وسكون الذا ل المعجمة خلاف الصدق وقد سبق مستوفى في فصل القاف من باب الصاد المهملة والكذب قبيح لعينه و الصدق حسن لعينه وهو مذهب كثير من المتكلمين وقال كثير من الحكماء والمتصوفة ان الكذب يقبح اما يتعلق به من المضار الخاصة والصدق يحسن لما يتعلق به من المنافع الخاصة لان شيئا من الاقوال والاعمال لا يقبح ولا يحسن لداته كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى و لهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون •

**الكسب** بالفتح وسكون السين المهملة عند الاشاعرة من المتكلمين عبارة عن تعلق قدرة العبد و ارادته بالفعل المقدر قالوا افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها و ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى العادة بانه يوجد في العبد قدرة و اختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه معله المقدر مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا و احداثا و مكسوبا للعدد و المراد بكسبه اياه مقارنته بقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وبالجملة نصرف العبد قدرته و ارادته نحو الفعل كسب و ايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق و معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل و ذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله تعالى بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لوجد الفعل فالفعل الواحد مقدر لله تعالى بجهة الابدان و للعبد بجهة الكسب و المقدر الواحد يجوز دخوله تحت قدرتين بجهتين مختلفتين و لهم في الفرق بين الكسب و الخلق عبارات مثل قولهم ان الكسب واقع بالآلة و الخلق لا بالآلة و الكسب مقدر و وقع في محل قدرته و الخلق لا في محل قدرته مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة و هو زيد و وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد و هو نفس زيد و الحاصل ان اثر الخلق ايجاد الفعل في امر

خارج من ذاته ولتر الكاسب صفة في فعل قائم به والكسب لا يصح انفراد القادو به. والخلق يصح العلم ان المتكلمين اختلفوا في ان المؤثر في فعل العبد ما هو فقالت الجبرية المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى ولا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها وقل الشعري المؤثر فيه قدرة الله تعالى ولكن للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه وقال اكثر المعتزلة هي واقعة بقدرة العبد وحدها بالاستقلال بلا اجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني كونه طاعة ومعصية ونحو ذلك وقالت الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب و امتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط و ارتفاع الموانع هذا خلاصة ما في شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه و يطلق الكسب ايضا على طريق يعلم منه المجهول وقد اختلف في جواز الكسب بغير النظر فمن جرزة جعل الكسبي ام من النظري و من لم يجوزه فقال النظري والكسبي متلازمان وقد سبق تحقيقه في لفظ الضروري في فصل الراد المهملة من باب الضاد المعجمة • وفي شرح العقائد الذسفية الاكتسابي عام يحصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصفاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الكسبيات فالاكتسابي ام من الاستدلالي لان الاستدلالي هو الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اکتسابي ولا عكس كالبصائر الحاصل بالقصد والاختيار و اما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدرورا مخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون نظر وفكر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اکتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال انتهى كلامه وفيه مخالفة صاحب المواقف وان شئت التوضيح فارجع الى ما حققه مولانا عصام الدين في حاشيته •

الكعبة بالفتح و سكن العين نزل صوفيه مقام وصلت را گویند كما وقع في بعض الرسائل و نزل

سبعه نبي عليه السلام را گویند •

المكعب بفتح العين المهملة المشددة في اصطلاح اهل المساحة هو جسم تعليمي يحيط به ستة مربعات و هو جسم يتوهم حدرته من حركة مربع قائم على طرف مربع آخر يساويه الى ان يقوم على طرفه الآخر وهو في الحقيقة نوع من انواع الاسطوانة المضلعة القائمة وقد يطلق على ضلع المكعب ايضا مجازا وفي اصطلاح اهل الجبر والمقابلة هو الحاصل من ضرب الشيء في المال و يسمى بالمكعب ايضا اعلم ان اصطلاح الجبر والمقابلة يسمون العدد المجهول شيئا ومضروب ذلك العدد المجهول في نفسه مالا وحامله في المال كعبا ومكعبا وحامله في الجمع يسمى مال مال وحامله في مال المال يسمى مال كعب وحامله في مال

الكعبة يسمى كعب كعب وقس على هذا والضابطة فيه انه يبدل كعب بمالين احدهما مضاف الى الآخر ثم يبدل احد مالين بكعب واحد ثم يبدل مال آخر ايضا ويضاف الكعب ثم يبدل كعب منهما بمالين ثم احد مالين بكعب ثم مال آخر ايضا بكعب وهكذا الى غير النهاية فعاشرة المراتب مال مال كعب الكعب وحادية عشرتها مال كعب كعب الكعب ونازية عشرتها كعب كعب الكعب فظهر ان عدد المال لا يتجاوز اثنين و عدد الكعب يذهب الى غير النهاية و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهدين •

الكعبة هم فرقة من المعتزلة اصحاب ابي القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته ماذا قيل انه تعالى مريد لامعانه اريد انه خالق لها و اذا قيل مريد لانفعال غيره اريد انه آمر بها و لا يرى نفسه و لا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية كذا في شرح المواقف •

الكوكب لغة ستارة وعرفه اهل الهيئة بانه جرم كروي مركوز في العلك منير في الجملة واحترز بقيد المركوز عن كرة الارض فان نصف سطحها منير ابدا كما في القمر و بقيد المنير عن التداوير والحوامل وقولهم في الجملة يعنى اعم من ان يكون الانارة بالعرض كما في القمر او بالذات كما في سائر الكواكب او اعم من ان يكون بعضه منيرا كالقمر او كله كغيره من الكواكب قالوا الكواكب كلها شفافة لالون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه تظهر كمودته اعني قتمته القرينة من السواد عند الخسوف فالقمر ليس منيرا بذاته بل نوره مستفاد من نور الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قرنه و بعده منها فليل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرأة وقيل يستنير جوهره فال امام الرازي و الاشبه هو الاخيران على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع و الغروب و منهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا و ان كان ضعيفا لمطارد صفرة و المزهرة بياض صاف و للمريخ حمرة و للمشتري بياض غير خالص و للزحل قتمة مع كدورة و للقمر كمودة ثم الكواكب على قسمين سياره و هي سبع الشمس و القمر و يسميان بالنيرين و يقال للشمس نير اعظم و للقمر نير اصغر و الزحل و المشتري و المريخ و الزهرة و عطارد و تسمى هذه خمسة متحيرة لتحيرها في السير رجعة و احتقامة و نحوهما و يسمى الزحل و المشتري و المريخ بالعلوية و الارلان اى الزحل و المشتري بالعلويين و الاول اى الزحل بالنائب لان نوره يثقب سبع سموات الى ان يبلغ ابصارنا و يسمى الزهرة و عطارد بالسفليين و قد يسمى الزهرة و عطارد و القمر بالسفلية ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و ثوابت و هي ماعدا هذه السبع ممي بها اما لثبات اوضاع بعضها مع بعض و مع منطقة البروج و اما لعدم احساس القدماء لحركاتها الخاصة البطيئة جدا و تسمى بالبببانية ايضا لانها تهتدي بها في الغلاة و هي البببان بالعجمية اعلم انهم رتبوا الكواكب الثوابت على سبع مراتب و سموها اقدارا متزايدة لكونها على تزايد حدس حدس حتى كان ما في القدر

الاول ستة امثال ما في القدر السادس وجعلوا كل قدر على ثلث مراتب لعظم وكوجط واصغر فتكون المراتب ثمانية عشر لكل مرتبة تسمى قدرا كما تسمى شرا و عظما ايضا كما في شرح بيست باب و ما دون السادس من المرصودة لم يثبتوه في مراتب الامدار بل اكان كقطعة سحاب سموه سحابا و الا مظلمائهم ان في شمال ذنب الامد جملة من الكواكب الصغيرة المجتمعة و يسميها العرب بالهابة و هي في الاجل الشعرات التي تكون على طرف ذنب اليربوع زعا منهم اها راس ذنب الاسد فانه يخرج من الكواكب الصرعة التي على ذنب الامد سطر مقوس من كواكب تتصل بالهابة مشبهت العرب هذا السطر بذنب الاسد و الكواكب المجتمعة بالشعرات التي تكون على طرف الذنب يسمونها بالسنبلة و من كواكب الهابة ثلث كواكب مرصودة مظلمة عند بطليموس و من القدر الخامس عند ابن الصوفي و يسمي الكواكب الهابة بالصغيرة و لم يعدها بطليموس في المرصودة ولذا قال المرصودة من الثوابت الف و اثنان و عسرون و اما ابن الصوفي فاما رأى انها مرصودة و لم يرف في اخراجها من المرصودة و جها قال انها الف و خمسة و عشرون و هو الصواب • فائدة • في ظهور الكواكب و خفائها وجد حدرن ظهور السيارات الستة و خفائها حيث يكون الارتفاع عند طلوع الشمس او غروبها للزحل احد عشر جزءا و للمستري عشرة اجزاء و للمريخ احد عشر جزءا و نصفا و للزهرة خمسة اجزاء و لعطارد عشرة اجزاء و حدرن ظهور الثوابت القريبة من المنطة و خفائها حيث يكون ارتفاعها عند وصول الشمس الى الامق لما في القدر الاول منها اثنا عشر جزءا و لما في الثاني بزيادة درجتين و هكذا حتى يكون لما في القدر السادس اثنان و عشرون جزءا و لما بعد منها عن المدطعه ينتقص لكل عشرين درجة من العرض جزء واحد من الارتفاع •

**كوكب الصبح** در اصطلاح صوفيه اول چيريكه ظاهر ميشود از تجليات الهي و كذا اطلاق كرده ميشود بر سالكي كه متحقق شود بمظهريت نفس كلي كذا في اطائف اللغات هكذا يستعاد من شرح المواصف و تصايف عبد العلي البرجندي •

**المكلم** سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملتين •  
**فصل الدال المهملة • الكمد** بالكسر و تخفيف الميم عند الاطباء هو ان يوضع اللدنيق على العضو بشرط ان تكون يابسة كما يوضع الملح المسخن او النخالة المسخنة في القولنج و قيل يبيسه ليس بشرط بل قد يكون رطبا و جمعه كمادات كذا في سحر الجواهر و الاقسرائي •

**الكنود** بالفتح و ضم الذون ناسهاس و زميني كه در گياه نرديد و در شريعت عبارات است از تارك مرائض و واجبات الهي و در طريقت از تارك مضائل و در حقيقت كما يتست از كسي كم او نه كند چيزي را كه اراده نكرده است او را حق تعالى و اين هر دو معني از اين آيت متخذ است كه ان الانسان الهادي لكونه كذا في لطائف اللغات •

**فصل الراء المهملة • الكبر بالكسر** و يكون الموهبة بهتر دانستن خود است از ديگرى چنانكه صنعت كمتر كرد انپدن خود است از ديگرى در محلي كه تقدير كوده شود در ان محل و اضاعت حق شود و تواضع ميدان اين هر دو است بالتواضع محمود و الصنعة مذمومة و الكبر مذموم و العزة محمودة و هي العوارف و لا يصل للمؤمن ان يذل نفسه في الطمع على الخلق فالعزة معرفة الانسان بحقيقة نفسه و اكرامها ان لا يصنعها لاقسام عاجلة دنياوية كما ان الكبر جهل الانسان بنفسه و انزالها فوق منزلتها پس اگر تكبر بحق ميكنند عزت است و عزت محمود است و لذا قيل المتكبر ان تكبر بحق فهو محمود و هو تكبر الفقراء على الاغنياء استفزاز بالله مما في ايديهم و ان تكبر بغير حق فهو مذموم و تكبر الاغنياء على الفقراء و لهذا بمضى گفته اند كه كبر آن است كه خود را از ديگرى بفائق و بي سزاواري برك و بلند داند و در بن قول مخلص تمام است هكذا في مجمع السلوك •

**الكبير** لغة بمعنى بزرگ و عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق و على قسم من الادغام و قد سبق • و عند اهل الجفر على قسم من الباب و على قسم من المخرج و قد مر ايضا •

**الاكبر** عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق كما مر و عند المنطقيين يطلق على محمود المطلوب في القياس الاقتراني و قد سبق في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين •

**الكبرى** بالضم مؤنث الاكبر و هو عند المنطقيين الغضبية التي فيها الاكبر و عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة و على قسم من العاملة و قد سبق •

**المكبر** على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند الصرفيين خلاف المصغر و قد سبق في فصل الراء من باب الصاد المهملتين •

**المكابرة** عند اهل المذاطرة هي المذاطرة لا لظهار الصواب و لا لانزام الخصم و هي ضد المناظرة كذا في الرشيدية •

**الكثرة** بالفتح و يكون المثلثة ضد الوحدة و يجيء في فصل الدال المهملة من باب الواو •

**التكبر** بالدال عند الاطباء هو رمد خفيف كما في بحر الجواهر • و في الانسراحي هو تسفن و ترتب يعرض للعين فيشبه الرمد و هو ليس نور كالرمد بل هو شبيه يشبهه في اعراضه و يكون من احباب خارجية كضربة او سقطه او غمس ملسرة و مسخنة او برد مكثف و لا يلدث زمانا يعتد به •

**التكرير** بالراء هو ذكر الشيء مرة فصادا بعد اخرى و كذا التكرار كما يستفاد من المطول في تعريف الفصاحة و في الاتقان التكرير من ادواع اطناب الريادة و هو ابلغ من التاكيد و هو من محاسن الفصاحة حلافا لبعض من غلط و له فوائد منها التقرير و قد قيل الكلام اذا تكرر تقرر و منها التاكيد و منها زيادة التنبية على ما ينفى التهمة ليكمل تلبى الكلام بالقبول و منه و قال الذي آمن يا قوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد



يا قوم انما هذه الشهوة الدنيا الآفة فانه كرر فيه النداء لذلك ومنها اذا طال الكلام و خشي تذاصي الاول  
اعيد ثانيا توطية له و تجديد ابعده و منه قوله تعالى و لما جاءهم كتاب من عند الله الى قوله فلما جاءهم  
ما صرفوا الآفة و منها التعظيم و التهويل نحو الصلوة ما السجدة و اصحاب اليمين ما اصحاب اليمين فان قلت هذا  
للنوع احد اقسام التاكيد الصناعي فان منها التوكيد بتكرار اللفظ فلا يحسن هذه نوعا مستقلا قلت هو بجمعه  
و يفارقه و يزيد عليه و ينقص عنه نصار اصلا برامه فانه قد يكون التاكيد تكرارا و قد لا يكون تكرارا و قد يكون  
التكرير غير تاكيد صاعدة و ان كان مفيدا للتاكيد معنى و منه ما وقع فيه الفصل بين المكررين فان التاكيد  
لا يفصل بينه و بين مؤكده نحو اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله فالآفة من باب التكرير  
لا التاكيد الصناعي و من التكرير نوع يسمى بالترديد و هو ما كان لتعدد المتعلق بان يكون المكرر ثانيا  
متعلقا بغير ما تعلق به الاول كقوله الله نور السموات الآفة و منه قوله ويل يومئذ المكذبين لتعلق كلواحدة بما  
قبلها قال في عروس الامراج فان قلت اذا كان المراد بكل ما قبله فليس ذلك باطناب بل هي الغاظ بكل  
اريد به غير ما اريد بالآخر قلت اذا قلنا العبرة لعموم اللفظ فكلواحد اريد به ما اريد بالآخر و لكن كرر ليكون  
نصا فيما يليه و ظاهرا في غيره فان قلت يلزم التاكيد قلت و الامر كذلك و لا يرد عليه ان التاكيد لا يرد  
على ثلثة لان ذلك في التاكيد الذي هو تاجع اما ذكر الشيعي في مقامات متعددة اكثر من ثلثة فلا يمنع  
و من امثلة ما يظن تكرارا و ليس منه فاذكروا الله عند المشعر الحرام و اذكروه كما هذا كم ثم قال فاذا  
قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذا كرم آباءكم او اشد ذكرا ثم قال و اذكروا الله في ايام معدودات فان المراد بكل  
واحد من هذه الاذكار غير المراد بالآخر فالاول الذكر في المزدلفة عند الوقوف بقزح و قوله و اذكروه كما  
هدنكم اشارة الى تكرره ثانيا و ثالثا و يحتمل ان يرد به طواف الافاضة منه بدليل تعقيب بقوله فاذا  
قضيتم و الذكر الثالث اشارة الى و مي جمرة العقبة و الذكر الاخير لرمي ايام التشريق و من ذلك تكرير  
الامثال الواقعة في القرآن كقوله و ما يستوى الاعمي و البصير و الاظلمات و لا النور و لا الظلي و لا الصبور  
و ما يستوى الاحياء و لا الاموات و كذلك ضرب مثل المنافقين اول البقرة بالمستوفى نارا ثم ضربه باصحاب  
الصليب و من ذلك تكرير القصص الواقعة في القرآن كقصة آدم و موسى و نوح و غيرهم من الانبياء  
عليهم السلام و في تكرير القصص فوائد منها ان في كل موضع زيادة شيعي لم يذكر في الذي قبله او  
ابدال كلمة باخرى افككة و هي عادة البلاغ و منها ان في ابراز الكلام الواحد في غنون كثيرة و اساليب  
مختلفة ما لا يخفى من الفصاحة و منها ان الدعوى لتتوفر على نقلها لتوفرها على نقل الاحكام فلذا كررت  
القصص هي الاحكام و منها انه تعالى انزل هذا القرآن و عجز القوم عن الاتيان بمثله ثم اوضح الامر  
في عجزهم بان كرر ذكر القصة في مواضع اعلا ما بانهم عاجزون عن الاتيان بمثله باسني نظم جامرا و باسني  
عبارة غيروا و منها انه لما تحدثهم قال فأتوا بحجوة من مثله فلو ذكرت القصة في موضع واحد فقط لقال العريبي

ايتونا لنتم بصورة من مثله فانزلها سبحانه في تعداد السوز دتعا لحتتهم من كل وجه انتهى ما في الاتقان •  
**المكرو** نزد مرنيان ام حرنى است از حروف تنجى و آن راه مهمله است و نزد شعرا لفظ مكرو را  
 گویند که در شعری بوجهی لطیف و طرزی نظیف آید مثله • شعر • چه برسی از من و حال من زار • دل  
 افکارم دل انکارم دل افکار • رشید و طواط گفته مکرر شعر آن است که در یک بیت لفظی گوید و در بیت  
 دیگر آن لفظ مکرر بیآرد مثاله •  
 • شعر •

روي تو صفحه صفحه هر صفحه آفتاب • موی تو حلقه حلقه هر حلقه از طناب

زان صفحه صفحه گل شد ورق ورق • زان حلقه حلقه حلقه سنبل به پیچ و تاب

کذا في مجمع الصنائع و نزد محاسبین قسمی است از کسر •

**الكسر** بالفتح و مسكون السین لفة فصل الجسم الصلب بمصادمة قوية من غير نفوذ جسم فيه و يطلق  
 ايضا على نوع من الحركة • و عند الاطباء تفرق اتصال في العظم بشرط ان يكون التفرق الى جزئين او اجزاء کنار  
 و يسمى كاسرا ايضا لانه اذا كان التفرق الى اجزاء مغاير يسمى تفتتا متفتتا هكذا يستفاد من بحر الجواهر  
 و القسراي و ذکر فی شرح القانونچه انه يشترط ايضا ان يكون ذلك التفرق في عرض العظم اذ لو كان في  
 الطول يسمى صدعا و صادعا و عند القراء الامالة المحضة و يجمع في فصل اللام من باب اليم و عند المحاسبين  
 العدد الذي يكون اقل من واحد كالنصف و الثلث و يقابله الصحيح و هو اما منطلق و هو الكسر الذي يمكن  
 ان ينطق به بغير الجرثبة اي بغير اللفاظ الدالة على الجزء مفردا كان كالنصف و الثلث او مكررا كالثلاثين  
 او مضافا كالنصف الثلث او معطوفا كالنصف و الثلث و اما اصم و هو ما لا يمكن التعبير عنه الا بجزء من  
 كذا مفردا كان كجزء من احد عشر او مكررا كجزئين من احد عشر او مضافا كجزء من احد عشر من ثلثة  
 عشر او معطوفا كجزء من احد عشر و جزء من ثلثة عشر و بالجملة فالكسر سواء كان منطلقا او اصم منحصر في المفرد  
 و المكرر و المضاف و المعطوف لان العدد المنسوب اليه اما ان يعتبر بنسبة نفسه الى المنسوب اليه او بنسبة  
 مجتمعة من نسب اقسامه اليه و الاول اما ان تعتبر نسبه اليه المنسوب اليه بلا ملاحظة واحطة و تسمى نسبة  
 بسيطة و هي نسبة الكسر المفرد كالثلاث او بملاحظة واسطة و تسمى نسبة مؤلفة و هي نسبة الكسر المضاف  
 كثلث النصف و ليس المراد بالمضاف المضاف النحوي بل اعم منه و الثاني اي الذي يعتبر بنسبة  
 مجتمعة من نسب اقسامه اما ان تكون نسب الاقسام متماثلة و هي نسبة الكسر المكرر المذكور كالثلاثين او مختلفة  
 اي غير متحدة و هي نسبة الكسر المعطوف كالنصف و الثلث هكذا في شرح خلاصة الحساب • و عند اهل  
 الأرقاف عبارة ما بقي من قسمة اعداد ضلع واحد منه و بقى على عدد بيوت ذلك الضلع و ذلك التقسيم يكون  
 بعد نقصان المدن الطبيعي من اعداد ضلع واحد كما تقرر عندهم مثلا مجموع اعداد ضلع واحد من المربع ٣٥  
 نقصنا منه العدد الطبيعي للمربع و هو ٣٥ يبقى ١١ قسما على عدد بيوت ضلع واحد من المربع و هو

اربعة اخرج من القسمة اثنان وبقي ثلاثة فالثلاثة كسره وعند الاصوليين واهل النظر هو ان توجد حكمه العلة بدون العلة ولا يوجد الحكم وحاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم مثاله ان يقول الكندي في المسافر العامي بسفرة مسافر فيترخص لسفرة كغير العامي فاذا قيل له ولم قلت ان السفر علة الترخص قال بالماذاجبة اما فيه من المشقة المقتضية للترخص لانه تخفيف وهو يقع للمرخص فيعترض عليه بصفة شاقة في الحضر كحمل الاثقال ونحوه فقال البعض الكسر يبطل العلية والمختار انه لا يبطلها فان العلة في المثال المذكور هو السفر ولم يرد النقص عليه فوجب العمل به بيان ذلك اي ان العلة هو السفر هو انه وان كان المقصود المشقة لكنها يعتبر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص والاسقطت العبادات وتعيين القدر منها الذي يرجبه متعذر فضبطلت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل آثاره لها ولا معنى للعية الا ذلك قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا والوصف معتبر تبعها فالنقص وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم دل ذلك على ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فان المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر والجواب ان قدر الحكمة كالمشقة في مثالها يختلف ولا بد في ورود النقص من وجود حكمه في محل النقص مساوية لما يراد نقضه فان عدم اعتبار الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى وذلك اي وجود الحكمة المساوية غير متيقن فلعله اي ما وجد في صورة النقص اقل حكمه او لعل التخالف لمعارض يجعل قدر الحكمة ناقصا عديم المساواة او باطلا بالكيفية فلذلك لم يعتبره الشارع ووجود العلة في الاصل قطعي واذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا يصح التخالف الظني معارضا له ان الظن لا يعارض القطع فان قلت انا نفرض النقص في صورة يعلم قطعا وجود قدر الحكمة او اكثر فيتعارض قطعيا اي وجود العلة قطعا وانتفاضها تبعا لانتفاض حكمتها المساوية او الزائدة قطعا فيتساطان فيبطل العلية قلت ان هذا المفروض بعيد التحقيق ولو تحقق وجب ان يبطل العلية لكن لا في كل صورة بل في صورة لم يثبت حكم اخر اليق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم وباجملة الكسر على المختار انما يبطل العلية اذا علم وجود قدر الحكمة او اكثر ولم يثبت حكم اخر اليق بتحصيل تلك الحكمة منه وحينئذ هو اي الكسر كالنقص فجوابه كجوابه .

اعلم انه قال في الحصول الكسر في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التاثير وفي جزئها بالنقص قال القاضي هو عدم تاثير احد الجزئين ونقص الآخر والاكثرين على انه اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة من درجة الاعتبار ونقص الباقي فلم يفرقوا بينه وبين النقص المكسور وذلك لانهم قالوا اذا نقص العلة بترك بعض الصفات سمي نقضا مكسورا وهو بأحققيقة نقص بعض الصفات وانه بين النقص والكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فانه فهو نقص لما ادعاه علة باعتبار الحكمة وقد اختلف في انه يبطل العلية والمختار انه لا يبطل مثاله ان يقول اشاعري في منع بيع

الغائب انه مبيح مجهول الصفة عند العائد حال العقد فلا يصح بيعه فيقول المعارض هذا منقوض بما اذا تزوج امرأته لم يرها فانها مجهول الصفة عند العائد حال العقد والحال انه صحيح فقد حذف قيد كونه مبيحا ونقض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العائد حال العقد ودليل المذهب المختار ان العلة المجموع لانقض عليه ان لا يلزم من عدم عليية الإفضاء عدم عليية الكل هذا ان اقتصر على نقص البعض واما اذا اضاف اليه الغاء الوصف المتروك وكونه وصفا طرديا لا مدخل له في العلية بان يبدى من عدم تأثير كونه مبيحا وان العلة كونه مجهول الصفة الى آخرة لانه مستقل بالمنامبة فيحتمل ان يكون وصف كونه مبيحا كعدمه فيصح النقض لوروده على ما يصلح عليية ولا يكون مجرد ذكره وانما للنقض خلافا لشذوذه لانه بمجرد ذكره لا يصير جزء من العلة اذا قام الدليل على انه ليس جزءا ويتعين الباقى لصلوح العلية فتبطل بالنقض ويصير حاصله موال ترديد وهو ان العلة اما المجموع او الباقى وكلاهما باطل اما المجموع مالاغاء الملغى واما الباقي فللنقض هكذا في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازانى في مبحث القياس •

التكفير عند الاطباء حانة يجد الانسان فيها اختلافا في البرد ونخسا في الجلد والعضل كذا في البحر الجواهر •  
التكفير كالتصريف عند المهندسين يستعمل بمعنى المساحة • وعند اهل الجفر هو نوع من البسط وقد سبق في فصل الطاء المهملة من باب البناء الموحدة و يطلق على التحريف ايضا وقد سبق في فصل الغاء من باب الحاء المهملة • وعلم التكفير هو علم الجفر •

الكفر بالضم و سكون الغاء شرعا خلاف الايمان عند كل طائفة فعند الاشاعرة عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به من عند الله ضرورة قلت فساد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيعى الصادر بالاختيار ملامة للتكذيب فحكمنا بكونه كامرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا تعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله و من قال ان الايمان هو المعرفة بالله قال الكفر هو الجهل بالله و بطلانه ظاهر ومن قال ان الايمان هو الطاعة قال الكفر هو المعصية فقالت الخوارج كل معصية كفر وقالت المعتزلة المعاصى ثلثة اقسام اذ منها ما يدل على الجهل بالله و وحدته و ما لا يجوز عليه و الجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف فى الفاذورات و التلفظ بكلمات دالة على ذلك كسب الرمولى والاستخفاف فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو فسمان فسم يخرج منه مرتكبه الى منزلة بدن المنزلتين بمعنى لا يحكم على صاحبها بالكفر ولا بالايمان ويعبر عن تلك المعاصى بالكبائر كقتل العمد وقحم لا يخرج منه مرتكبه اليها ككشف العورة و السفه ويسمى بالصفائر وعلى هذا نفس الحال فى الطوائف الباقية • التقسيم • فى شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك فى الالهية فهو المشرك و ان تدبى ببعض الاديان والكتب المنحوخة فهو الكتابى وان ذهب الى قدم الدهر واستناد الحوادث اليه فهو الدهرى

وان كان لا ينهت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بأبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينطق بعقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخديلي في بحث ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به شيئاً وفي شرح المواقب اعلم ان الانسان اما معترف بزبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اولاً والثاني اما معترف بالذبوة في الجملة كاليهود والنصارى والمجوس واما غير معترف بها اصلاً وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة اولاً وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لذبوتهم صلى الله عليه وآله وسلم اما من عناد وهدابه مخذ اجماعاً او عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والخبري على انه معذور وعذابه غير مخذ وهذا مخالف لاجماع من قبلهما فلا يعبأ به والمعترف بزبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اما مخطئ في اصل من الامول الدينية وقد اختلف فيه فجمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة والمعتزلة الذين قبل ابي الحسين تجامعوا وكفروا الاصحاب في امور فعارضة بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى وقد كفر الجسمة مخالفوهم من الاشاعرة والمعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق اذا وجد مخالف يكفرنا فلحن نكفره والاملا أو لا يكون مخطئاً في الامول الدينية وهو اما ان يكون اعتقاده من برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فالكثررون على انه ناج لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وقيل بعدم نجاته انتهى كلامه • وكفر نرد صوفيه بمعنى ايمان حقيقي من آيد وكفر ظلمت نرد شان عالم تفرقه راگويند كما في بعض الرسائل ودر كشف اللغات ميگويند كفر در اصطلاح صوفيه پوشيدن كثرت است در وحدت كه تعيينات و كثرات موجودات را در بحر احديت فاني هازد بلکه هستی خود را در ذات الهی محو سازد و ببقای حق تعالی باقي گشته عين وحدت شود و در اصطلاح عبد الرزاق كاشي برين عبارت امتصار کرده كه كفر از مقتضيات اسمای جلالی است و نیز در كشف اللغات گفته كه كفر حقيقي عبارت از فنا است و نیز گفته كه كفر در اصطلاح صوفيه آراگويند كه از مرتبه صفات و اسما و اعمال در نگذشته بود و حق تعالی را هستی و تعيينات و كثرات می پوشد • شعر •

زردی ذات برافکن فعاب اسما را • نهان باسم مکن چهره مسمارا •

الكفارة بافتح و تشديد الفاء من الكفور هو النغطية يعنى اللتي تغطي اثم الكفارة وغيره وفي

اصطلاح اهل الشرع هو ما كفر به من صدقة و نحوها كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري •

الكفور در اصلاح صوفيه همان كنود است كذا في لطائف اللغات •

فصل السين المهملة • الكأس بالفتح وسكون الهمزة قدح با شراب و آوند شراب و در اصطلاح

صوفيه ردى محبوب مراد دارند و گاه بمعني فيض آيد كذا في لطائف اللغات •

الكابوس بالموحدة عند الاطباء مرض يحس الانسان عند دخوله في النوم خيالا ثقيلاً يقع عليه و

• يعصره و يضيق نفسه فرقطع صوته و حركته يسمي به لان البخارات الغليظة تكسب جرم الدماغ و يحمي هذا

المرض بالتكائف والجائون والذيدلان •

الكبائس من السنة و الشهر و اليوم قد سبق ذكرها في فصل الواو من باب السين المهملة و هي

اي الكبائس جمع كبيسة •

التكليس باللام نزد اطبا آمنت كه چيزى را در آتش نهند و بدرجه رسانند كه همچو آهك شود

كذا في بحر الجواهر •

فصل الغاء • الكثافة بالفتح و تخفيف الذا المثلثة تطلق على اربعة معان على غلظ القوام اعني

صعوبة قبول الاشكال الغريبة و تركها اي كيدية تقتضى الصعوبة و على هذا التفسير فهم نفس اليبوسة و على

عدم قبول الانقسام الى اجزاء صغار جدا و على بطوء التائر من الملاقي و على عدم الشفافية و هي على

هذه التفاسير لا تكون من الملموسات كذا في شرح حكمة العين و يعلم من هذا معنى الكثيف ايضا ويجيب

ايضا في لفظ اللطافة في فصل الغاء من باب اللام •

التكائف يطلق على معان منها الاندماج و منها غلظ القوام و قد سبق في لفظ القوم و في لفظ التخلخل

و منها انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء فبقيد الانتقاص خرج التخلخل الحقيقي و الذمو

والسن و الزيادة الصناعية و الورم اذ الجميع ازدياد و بقيد من غير ان ينفصل عنه جزء خرج الذبول و الهزال

و النقصان الصناعي و فيه بحث لان رفع الورم عن الاجزاء الزائدة اما ان يكون بانفصال جزء عنه اولا فعلى

الاول ينتقص حد الهزال و على الثاني حد التكائف كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة •

الكسوف بالسين المهملة كرفتن آفتاب و گرفتگي ماه را خسوف نامند فال الجوهري هو اجود الكلام

وقال ابن الاثير ان هذا هو الكثير المعروف في اللغة و ان ما وقع في الحديث من كسوفها و خسوفها فللتغليب

و قيل بالكاف في الابتداء و بالحاء في الانتهاء و قيل بالكاف لذهاب جميع الضوء و بالحاء لذهاب بعضه و قيل

بالحاء لذهاب كل اللون و بالكاف لتغيره و قالت الفلاسفة الكسوف الذي هو من صفات الشمس هو استتار

وجهها المواجه لارض كلا او بعضا بسبب حيلولة القمر بينها و بين وجه الارض و هذا شامل للكسوف

الواقع فوق الارض و تحتها و للكسوف الكلي و الجزئي بخلاف ما ذكره العلامة في التحفة من انه عدم اضاءة

الشمس ما يليها من كرة البخار في الوقت الذي من شأنها ان تضيق فيه لتوسط القمر بينها و بين

البصر فانه لايشتمل الكسوف الجزئي الا ان يقيد الاضاءة بالكامل منها و كذا لايشتمل الكسوف الواقع تحت

الارض الا بتكلف و الكسوف الذي هو من صفات القمر هو استتار وجه القمر المواجه لارض كلا او بعضا بسبب

حيلولة الارض بينه و بين الشمس و يسمى خسوفا ايضا فما ذكر العلامة من ان الخسوف عدم اضاءة القمر

ما يليها من كرة البخار في الوقت الذي من شأنه ان يضيق فيه لوقوعه في ظل الارض ففيه ما مرر قد

يعتبر الكسوف بالنسبة الى الكواكب الخرى ايضا فان بعض الكواكب يكسف بعضها كذا ذكر هيد العلمي

## البرجندي في حاشية الجفمييني •

**الكشف** بالفتح وسكون الشين المعجمة وقيل بالمهملة عند اهل العروض حذف حرف سابع متحرك و الجزء الذي فيه الكشف يسمى مكشوفاً كحذف التاء من مفعولات بضم التاء كذا في عنوان الشرف و في بعض الرسائل هو اسقاط آخر مفعولات انتهى و المأل واحد • و في رسالة قطب الدين السرخسي الكشف حذف المتحرك الثاني من الوند المفرق انتهى و لا يخفى ان هذا يصدق على حذف عين ناع لاقن بخلاف التعريف الاول • و الكشف بالشين المعجمة عند اهل السلك هو المكشوفة و مكشوفه رفع حجابها را گویند که میان روح جسمانی است که ادراک آن بحواس ظاهر نتوان کرد و قد يطلق المكشوفة على المشاهدة ايضا على ما يجيد في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواز كفته اند که سالک چون بچند ارادت از طبیعت سفلی قدم بعلیهین حقیقت نهد باطن خویش را از ریاضت صاف گرداند هرآنکه دیده او کشاده گردد و بغدرا آن رفع حجاب و صفای عقل معانی معقولات زیاده شود زاین را کشف نظری گویند باید که سالک ازین بگذرد و قدم پیشتر نهد و در طریق فلاسفه و حکما نماند کار دل بیشتر کند تا بنور دل بیوندد که آنرا کشف نوری گویند اینجا نیز سالک قدم پیشتر نهد تا مکشوفات سری پدید آید که آرا کشف الهی گویند اسرار آدریش و حکمت وجود آنجا ظاهر گردد از آنجا نیز بگذرد تا مکشوفه روحانی پدید آید که آنرا کشف روحانی گویند و نعیم و جبرم و رویت ملائکه و عوالم نامتناهی مکشوف شود ولایت دست مقام پدید آید باید که از آنجا نیز بگذرد تا مکشوفات خفی پدید آید تا بواسطه آن بعالم صفات خداوندی راه یابد و این را مکشوفه صفاتی گویند درین حال اگر بصفت علمی مکشوفه شود از جنس علم من لدنی پدید آید چنانچه خواجه خضر را علیه السلام و اگر بصفت مستمعی مکشوفه شود استماع کلام و صفات پدید آید چنانکه مومنی را علیه السلام و اگر بصفت بصری مکشوفه شود رویت و مشاهده پدید آید و اگر بصفت جلال مکشوفه شود بقای حقیقی پدید آید و اگر بصفت وحدانیت شود وحدت پدید آید باقی صفات را هم بر من فیاس کنند اما کشف ذاتی بس مرتبه بلند است عبادت و اشارت ازین بیان قاصر است کذا في مجمع السلوک • و در کشف اللغات گوید مکشوفه آنرا گویند که اشکارا شود ناسوت و ملکوت و جبروت و لاهوت یعنی از نفس و دل و روح و سوراقت حال شود •

**الكف** بالفتح و تشدید الفاء عند اهل العروض حذف الحرف السابع الساكن كحذف نون مغاميلن

فيبقى مغاميل بضم اللام و الركن الذي فيه الكف يسمى مكشوفاً كما في عنوان الشرف و عروض سيفي و في بعض الرسائل العربية هو اسقاط السابع الساكن من السبب •

**الكلف** بفتح الكاف و اللام عند الاطباء هو تغيير لون الجلد الى السواد و حدوث آثار كمدة و اكثره يكون في

الوجه الغرق بيذه و بين البهق الاسود ان الكلف يكون ملساء بخلاف البهق فان فيه خشونة كذا في بحر الجواهر •

**التكليف** كالتصرف عند جمهور الاصوليين هو الزام فعل فيه مشقة وكافة من قولهم كلفتك عظيما اي حملتك على ما فيه كلفة ومشقة فعلى هذا المندوب والمكروه والمباح ليس من الاحكام التكليفية ان الازام في كل منها • وعند البعض ايجاب اعتقاد كون الفعل حكما من الاحكام الشرعية فعلى هذا المندوب والمكروه والمباح من الاحكام التكليفية فان المندوب يجب اعتقاد كونه مندوبا وكذا المكروه والمباح يجب اعتقاد كونه مكروها او مباحا والواجب والحرام من الاحكام التكليفية على كلا التفسيرين هكذا يستفاد من المضدي وحواشيه وغيرها في بيان انواع الحكم وهي فتح المبين شرح الاربعة في الخطبة والمكلف هو العاقل البالغ من الانس وكذا من الجن بالنسبة لذبينا عليه الصلوة والسلام ان هو مرسل اليهم اجماعا خلافا لمن وهم فيه كما بينه السبكي في فتاواه واما بقية الرسل فلم يرسل احد منهم اليهم وكذا من الملائكة بالنسبة لذبينا عليه الصلوة والسلام لانه مرسل اليهم كما هو مذهب جماعة من ائمتنا المحققين بل اخذ بعض المحققين من ائمتنا بعمومه حتى للجمانات بان ركب فيهم عقل حتى آمنت به واما غير نبيذنا عليه الصلوة والسلام فغير مرسل اليهم قطعا ثم تكليف الملائكة من اصله مختلف فيه قلت الحق تكليفهم بالطاعات العملية قال تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون بخلاف نحو الايمان لانه ضروري فيهم فالتكليف به تحصيل الحاصل وهو محال والتكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة وهو الواجب والحرام دون المندوب والمكروه ان لا تكليف فيهما حقيقة انتهى كلامه •

**المكالفة** بالذون عند اهل العروض هي ان يثبت احد الحرفين او كلاهما من الجزء او يذهب احدهما او كلاهما كذا في عنوان الشرف •

**الكيف** بالفتح وسكون المثناة التحتانية عند الحكماء من انواع العروض رسمه القدماء بانه هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاته والهيئة بمعنى العرض والمراد بالقارة الثابتة في المحل فخرج بقولهم هيئة قارة الحركة والزمان والفعل والانفعال ويقولهم لا تقتضي قسمة الكم ويقولهم ولا نسبة باقيا الاعراض النسبية وقولهم لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة او النسبة بواسطة اقتضاء محلها لذلك كدياص السطح وفيه ضعف لان في كل من قيدي الهيئة والقارة من الخفاء وان طرد الرسم منقوض بالنقطة والوحدة اللهم الا ان يقال انهما عدميان فلا يندرجان في العرض الذي هو من اقسام الموجود نعم من يجعلها من الموجودات يذكر قيد عدم اقتضاء الاقسمة احترازا عنهما لان الزمان خارج بقيد عدم اقتضاء القسمة لانه نوع من الكم المقتضي للقسمة وكذا الحركة خارجة بقيد عدم اقتضاء النسبة ان جعلت من الاين وان جعلت من الكيف فلا وجه لاخراجها وكذا الفعل والانفعال خارجان بقيد عدم اقتضاء النسبة فذكر قيد القارة مستغنى عنه فالمختار ما رسم به المتأخرون وهو انه عرض لا يقتضي القسمة والاقسمة في محله اقتضاء اوبا اي بالذات من غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير نقولنا عرض بمنزلة جذس وقوانا لا يقتضي القسمة يخرج الكم وقوانا الاقسمة يخرج الوحدة والنقطة على القول بلنهما من الاعراض واما عند من يجعلها



من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولها في العرض وقولنا اقتضاء اوليا لكلا يخرج ما يقتضي القسمة او الالقمة باعتبار عارضه او معروضه وقيل لكلا يخرج العلم بالمركب و البسيط فان الاول يقتضي القسمة و الثاني الالقمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بواسطة اقتضاء متعلقه و الظاهر ان العلم المتعلق بالمركب او البسيط يخرج بقيد في محله وكذا العلمان المنقسمان باعتبار عارضيهما و البياض المنقسم باعتبار انقسام محله فانه لا يقتضي انقسام محله بل يقتضي انقسام محله اذ قصامه و الوحدة والنقطة لا يخرج شيى منهما عن التعريف لانهما لا يقتضيان الالقمة في محلهما اللهم الا ان يقال المراد انه لا يقتضى القسمة حال كونه في محله وعلى هذا فلا حاجة الى قيد في محله فانه قيد لا طائل تحته حينئذ و قيل قولنا اقتضاء اوليا في التحقيق متعلق باقتضاء الالقمة ليندرج الكيفيات التي اقتضت الالقمة بالواسطة والقول بتعلقه بالاقتضاء مطلقا وجعل فائدته في اقتضاء القسمة الاحتراز عن خروج الكيفيات المنقسمة بسبب حلولها في الكميات او في محالها كما سبق توهم اذ لا اقتضاء هناك اصلا فلا حاجة الى التقييد قطعا كما سبقت الاشارة اليه ايضا وقيل الصواب ان يقال بدل لا يقتضي لا يقبل فان كيف كاللون مثلا لا يقتضي القسمة اصلا لا بالذات ولا بالواسطة نعم يقبلها بواسطة الكم و اين القبول من الاقتضاء فانه ليس عين الاقتضاء ولا مستلزما له فلا حاجة الى قيد اقتضاء اوليا وايضا لا يخرج عن التعريف حينئذ الكم لانه لا يقتضي القسمة ايضا و ان كان يقبلها فتدبراهم ان ادخال العلم في كيف انما يصح على مذهب القائلين بالشبح والمثال واما عند القائلين بان الحاصل في العقل هو ماهيات الاشياء لا الاشباح والصور فلا يصح قولنا لا يكون معناه معقولا الى آخره يخرج الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها كما يجيى في لفظ الذبئة وذكر بعضهم موضع هذا القيد قوله ولا يتوقف تصور على تصور غيره والمراد عدم توقف تصور العرض بخصوصه واحترز به عن الاعراض النسبية فان تصوراتها بخصوصياتها تتوقف على ما يتوقف عليه النسبة ولا يرد خروج العلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها من كيف فانها لا تصور بدون متعلقاتها لن ذلك ليس بتوقف بل هو استلزام واستعقاب وكذا لا يرد خروج الكيفيات المختصة بالكميات كاستقامة والانحناء لذلك وكذا لا يرد خروج الكيفيات المركبة لان تصوراتها بخصوصها لا تتوقف على تصورات اجزائها ولا يرد خروج الكيفيات المكتسبة بالحد وغيره كما توهم لن اشخاص كيف لا تكون نظرية هذا خلاصة ما في الاطول في تعريف فصاحة المتكلم لكن بقي ان خروج الاعراض النسبية من التعريف اما يتم على المذهب الغير المشهور و هو ان النسبة ذاتية لتلك الاعراض اما على المذهب المشهور و هو ان النسبة لازمة لتلك الاعراض لا ذاتية لها فلا يتم اذ يقال حينئذ تصور تلك الاعراض يستلزم تصور غيرها ولا يتوقف عليه مرج بذلك الفاضل الجاهلي في حاشية المطول ثم مال صاحب الاطول لا يخفى انه كما يحتاج اقتضاء القسمة و الالقمة الى التقييد بالرأي يحتاج عدم توقف التصور على تصور الغير بالتقييد

بالتقيّد الاولي ايضا لانه قد يعرض الكيف النسبة فيتوقف باعتبارها على الغير • التقسيم • اقسامه اربعة بالاستقراء الكيفيات المحسوسة سواء كانت انفعالات او انفعاليات كما سبق في لفظ المحسوسات و الكيفيات المختصة بالكيفيات ابي العارضة لكم اما وحدها فممنفصل كالزوجية و الفردية و للمتصل كالتثليث و التربيع و اما مع غيرها كالحلقة فانها مجموع شكل و هو عارض لكم مع اعتبار لون و الكيفيات الاستعدادية و قد مر ذكرها في فصل الدال من باب العين المهملتين و الكيفيات النفسانية و هي المختصة بذوات النفس من الاجسام العنصرية فقليل المراد النفس الحيوانية و معنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات و الجماد لا يرد ان بعضها كالحيوة و العلم و القدرة و الارادة ثابتة للواجب و المجردات فلا تكون مستحصّة بها على ان القائل بثبوتها للواجب و المجردات لم يجعلها مندرجة في جذس الكيف و لا في الاعراض • و قيل المراد ما يتناول الغفوس الحيوانية و النباتية ايضا فان الصحة و المرض من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية و التنمية ثم اعلم ان الكيفيات النفسانية ان كانت راسخة في موضوعها ابي مستحكمة فيه بحيث لا تنزل عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة و ان لم تكن راسخة فيه سميت حالا لقبوله التغير و الزوال بسهولة و الاختلاف بينهما بعراض مفارق لا يفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج فان الكتابة مثلا في ابتداء حصوها تكون حالا و اذا ثبتت زمنا و استحكمت صارت بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة مانها قبل استحكامها كانت حالا و ليس كل حال يصير ملكة و انت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد و يعقبه فرد آخر فيتفارت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه كذا في شرح المواقف •

**فصل اللام • الكبل** بالباء الموحدة عند اهل العررض الجمع بين الخبن و القطع كذا في رسالة

قطب الدين السرخسي •

المتكاسلية ماخوذ من الكسل بالسمن المهمة و آن فرقة يسمت از متصوفة مبطله ايشان از مردم طعام خواهند و خورند و از زندگاني بهمين فراغت شكم اكتفا كنند و اين را توكل نامند و كسب نكنند و از صدقات خورند و از حكام كه غالب اموال ايشان حرامست نياز و هديه گيرند و از طعام حرام و مشتبه اجتناب نكنند و بتاويل و عذر آنرا حلال گویند و با وجود اين دعوى زهد و تقوى و شيشخي نم ايند و اين همه خلاف مسلماني است كذا في توضيح المذاهب •

الكفالة بالفتح و تخفيف الفاء لغة الضم و قيل الضمان مصدر كفل و يعدى الى المفعول الثاني بالياء فالمكفول به الدين ثم يعدى بعن للمديون و كلاهما اى المكفول به و المكفول عنه للمديون في الكفالة بالنفس كما قال العلامة النسفي و قيل لا يطلق عليه الا المكفول به و باللام للدائن و يقال له الطالب و

يقال للرجل و المرأة كلاهما كفيل كذا في جامع الرموز وفي التاج المكفول في الفقه اذا وصل بمن فهو الذي عليه الدين اى المديون و اذا وصل باللام فهو الذي له الدين اى للدائن و اذا وصل بالباء فهو الدين و الكفيل هو الذي ثبت عليه الدين و في الشرع هى ضم ذمة الى ذمة لا في الدين هذا عند الحنفية و قال الشافعي رح هى ضم ذمة الى ذمة في الدين اذ المطالبة لا يتصور بدون ثبوت الدين و اذا صح هبة الدين للكفيل مع انه لم تصح هبة الدين لغير من عليه الدين و قال مالك رح ان الاصيل يبرأ بالكفالة كالحوالة و الاول اصح لان جعل الدين الواحد دينين قلب الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة كما في هبة الدين للكفيل و لا ضرورة ههنا و مطالبة الدين لا يستدعى الدين على المطالب منه كيف و الوكيل بالشراء مطالب مع ان الثمن في ذمة الموكل ثم المراد بالمطالبة اعم من المطالبة بالدين كما في الكفالة بالمال او باحضار المكفول عنه كما في الكفالة بالنفس فلا يرد ما قيل من ان الحد لا يصدق على الكفالة بالنفس ثم انه لا يخفى انه تعريف بالحكم فالولى عقد يوجب ضم ذمة الخ • ثم الكفالة ثلثة اقسام كفالة بالنفس اى بنفس الاصيل فهى ضمان للاصيل و بالمال و بتسليم المال و اهل الكفالة من هو اهل التبرع بان كان حراما مكلفا لا تصح من العبد و الصبي و الكف عن الكفالة اذى اذ الاكثر ان يكون اوله ملامة و اوسطه ندامة و آخره غرامة هكذا يستفاد من شرح مختصر الوقاية •

**الكل** بالضم و التشديد عند المنطقيين و غيرهم يطلق بالاشتراك على ثلثة مفهومات الكلبي اى ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة و الكل من حيث هو كل اى الكل المجموعى و كل واحد واحد اى الكل الافرادى و الفرق بين هذه المفهومات من وجهين الاول ان الكل المجموعى ينقسم الى كلواحد واحد و الكلبي ينقسم اليه الا ان الانقسام الكل المجموعى انقسام الشبى الى اجزائه و انقسام الكلبي انقسامه الى جزئياته و الثاني انه يصدق على كلواحد منها ما لا يصدق على الآخرين فانه يصدق على الجيم الكلى انه لا يخلو عن احد الكليات الخمس و على كلواحد انه شخص و على الكل من حيث هو كل انه يتمكن من حمل الف عليه بان يقال كل الانسان الف و لا يصدق على الآخرين ثم المعتبر عندهم فى القياسات و العلوم هو المعنى الثالث اى الكل الافرادى و ان كان المعذبان الاولان مستعملين ايضا لانه لو كان المعتبر احد المعذبين الاولين لم يفتح الشكل الاول فانك اذا قلت كل الانسان حيوان و كل الحيوان الوف الوف لم يلزم ان يكون كل الانسان الوفا الوفا و كذا اذا قلت الانسان حيوان و الحيوان جنس لا يلزم النتيجة كذا في شرح المطالع في تحقيق المحصورات • اعلم ان لفظ كل لا يرد فى التعريف اذ التعريف انما هو للحقيقة الا ان يراد به التسهيل على فهم مبتدى لثلا يتوهم التخصيص بفرد درن فرد كما مر فى لفظ الرسوب و كل در اصطلاح صوفيه واحد مطلق را گویند كه كل اسم حق تعالى اسم باعتبار حضرت واحدیت و الهییت و جامع مجموع اسم است كذا فى لطائف اللغات و باين معني گفته اند احد بالذات و كل بالسماء كذا فى كشف اللغات •

**الكلبي** عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معنى الاول الكلى الحقيقى و هو المفهوم الذى لا يمنع

نفس تصور من وقوع شركة كثيرين فيه ويقابله الجزئي الحقيقي تقابل العدم و الملكة وهو المفهوم الذي يمنع نفس تصور من وقوع شركة كثيرين فيه و لوضوح تعريف الجزئي لان مفهومه وجودي مستانز تصور مفهوم الكلي فنقول قولهم يمنع نفس تصور اي يمتنع من حيث انه متصور فلا يرد ما يقال انا لانسام ان المانع للعقل من وقوع الشركة نفس تصور المفهوم بل المفهوم نفسه بشرط تصور و حصوه عذده لان المانع ما هو في نظره و هو المعلوم دون العلم و انما يدخل العلم في نظره اذا التفت اليه كيف وان الجزئي بمجرد تصور لا يمنع وقوع الشركة سواء التفت في تصور اولاً فندخل الجزئيات باسرها في تعريف الكلي و حاصل الرد ان المراد هذا لكن اسند المنع الى التصور مجازاً اسناد الفعل الى الشرط و معنى تصور المفهوم حصول المفهوم نفسه لا صورته فلا يرد ان التصور حصول صورة الشيء في العقل فصار معنى تصور المفهوم حصول صورة المفهوم فيلزم ان يكون للمفهوم مفهوم و قد يقال ان مفهوم المفهوم عينه كوجود الوجود و التقييد بالتصور يفيد قطع النظر عن الخارج و التقييد بالنفس يفيد قطع النظر عن البرهان فلم يغن احدهما عن الآخر فيجب التقييد بهما لكلا ينتقض التعريفان طرفاً و عكساً ان لو لم يعتبر في تعريفهما التصور لصارت الكليات الفرضية التي يمتنع صدقها على شئ من الاشياء بالنظر الى الخارج لا بالنظر الى مجرد تصورهما مثل الاشياء و الا وجود جزئية و لو لم يعتبر الذهن فيهما لدخل واجب الوجود في الجزئي لامتناع الشركة فيه بحسب الخارج بالبرهان و معنى شركة كثيرين فيه مطابقته لها و معنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر منجدد فانا اذا رأينا زيدا و جردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعرأة عن اللواحق فاذا رأينا بعد ذلك خالداً و جردناه لم يحصل منه صورة اخرى في العقل و لو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد و استوضح ما اشرنا اليه من خواتم منتقشة انتقاشاً واحداً فانك اذا ضربت واحداً منها على الشمع انتقش بذلك النقش و لا ينتقش بعد اذ انك ينقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر و لو سبق ضرب المتأخر كان الحاصل منه ايضاً ذلك النقش بعينه فندسبته الى تلك الخواتم نسبة الكلي الى جزئياته فان قيل الصورة الحاصلة من زيد في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوره مطابقة لماقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان تكون تلك الصورة كلية قلت الكلية مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظل لها و مقتضى لارتباطها فان الصور الادراكية تكون اطلاقاً اما للاسباب الخارجية او لصور اخرى ذهنية و من البين ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعاً لبعضها بل كلها اطلاقاً لامر واحد خارجي هو زيد فان قيل الصورة العقلية مرتسمة في نفس شخصية و مشخصة بتخصيات ذهنية فكيف تكون كلية قلت الصورة معنيان الاول كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذي الصورة و الثاني المعلوم التمييز بواقعة تلك الصورة في الذهن و لا شك ان الصورة بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية و الكلية

ليست عارضة لها بل للصورة الحاصلة بالمعنى الثاني فان الكلية لاتعرض لصورة الحيوان التي هي عرض حال في العقل بل للحيوان المتميز بتلك الصورة وكما ان الصورة الحاملة مطابقة لامور كثيرة كذلك الماهية المتميزة بهامطابقة لتلك الامور ومن لوازم هذه المطابقة ان الصورة اذا وجدت في الخارج وتشخصت بتشخص فرد من افرادها كانت عينه و اذا وجد فرد منها في الذهن وتجرد عن مشخصاته كانت عين الصورة اعنى الماهية وليس هذا الكلام ثابتا للصورة الحاملة في القوة العاقلة لانها موجودة في الخارج و عرض و العرض يستحيل ان يكون عين الافراد الجوهرية و اختلاف الموازم يدل على اختلاف الملزومات فالمعنيان للصورة مختلفان بالماهية هذا الجواب عند من يقول بان المرتمس في العقل صور الاشياء و اشباحها المخالفة في الحقيقة اماهياتها و اما عند من يقول بان المرتمس فيها ماهياتها فجوابه ان الصورة الحاصلة في العقل اذا اخذت معرفة عن التشخيصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد و اذا حصلت الافراد في الذهن كانت عينها على الوجه الذي صورناه فان قلت التصور حصول صورة الشئ في العقل و الصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم و ايضا المقسم اعنى المفهوم الذي هو ما حصل في العقل لا يتناول الجزئي قلت لانسلم ان الصورة العقلية كلية فان ما يحصل في النفس قد يكون بألة و واسطة و هي الجزئيات و قد لا يكون بألة و هي الكليات و المدرك لبس الا النفس الا انه قد يكون ادراكه بواسطة و ذاك لا ينافي حصول الصورة المدركة في النفس و هذا عند من يقول بان صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة ايضا و اما عند من يقول بانها مرتسمة في آلتها من الحواس فالجواب عنه ان يقال ان التصور هو حصول صورة الشئ عند العقل لا في العقل و كذا المفهوم ما حصل عنده لا فيه فان كان كليا فصورته في العقل و ان كان جزئيا فصورته في آله

**\* فائدة \*** المعتبر في الكلي امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا او لم يكن و سواء فرض العقل صدقه او لم يفرض قط لا يقال فلنفرض الجزئي صادقا على اشياء كما نفرض صدق الاشياء عليها لانا نقول فرض صدق الاشياء فرض ممتنع بالاضافة فالفرض ممكن و المفروض ممتنع و فرض الجزئي فرض ممتنع بالوصفية فالفرض ايضا ممتنع كالمفروض و الثاني الكلي الاضافي و هو ما اندرج تحته شئ آخر في نفس الامر و هو اخص من الكلي الحقيقي بدرجتين الاولى ان الكلي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شئ تحته كما في الكليات الفرضية و لا يتصور ذاك في الاضافي و الثانية ان الكلي الحقيقي ربما يمكن اندراج شئ تحته و لم يندرج بالفعل لا ذهنا و لا خارجا و لا بد في الاضافي من الاندراج بالفعل و يقابله تقابل التضاييف الجزئي الاضافي فعلى هذا الجزئي الاضافي ما اندرج بالفعل تمت شئ و لو قلنا الجزئي الاضافي ما يمكن اندراجه تحت شئ كان الكلي الاضافي ما يمكن اندراج شئ تحته و يكون ايضا اخص من الكلي الحقيقي لكن بدرجة واحدة و هي الدرجة الاولى و لا يصح ان يقال الجزئي الاضافي ما يمكن فرض اندراجه تحت شئ

آخر حتى يلزم ان يكون الكلي الاضافي ما امكن فرض اندراج شئيه آخر تحته فيرجع الى معنى الحقيقي  
لانه لا يقال للفرض انه جزئي اضافي للانسان مع امكن فرض الاندراج • وقيل الكلي ليس له الا مفهوم و  
واحد وهو الحقيقي و الجزئي له مفهومان و الحق هو الاول ثم اعلم ان البعض شرط في الجزئي الاضافي  
تحت اعم عموما من وجه مطلقا فاندراجه تحت اعم من وجه لا يسمى جزئيا اضاويا وبعضهم اطلق  
الاعم وقال سواء كان اعم مطلقا او من وجه وكان المذهب الاول هو الحق \* فائدة \* النسبة بين الجزئي  
الحقيقي و الكلي حقيقيا كان او اضاويا مبادنة كلية و هو ظاهر و بين الجزئي الحقيقي و الجزئي الاضافي  
ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي لصدقهما على زيد و صدق الاضافي فقط على كلي مذدرج تحت كلي آخر  
كالحيوان بالنسبة الى الجسم و بين الكلي الحقيقي و الكلي الاضافي على عكس هذا اى الحقيقي اعم من  
الاضافي و بين الكلي حقيقيا كان او اضاويا و بين الجزئي الاضافي ان الجزئي الاضافي اعم من الكلين من وجه  
لصدقهما في الانسان و صدق الجزئي الاضافي درنهما في زيد و بالعكس في الجنس العالى و الثالث اللفظ  
الدال على المفهوم الكلى فان الكلي و الجزئي كما يطلقان على المفهوم فيقال المفهوم اما كلى او جزئي  
كذلك يطلقان على اللفظ الدال على المفهوم الكلي و الجزئي بالتبعية و العرض تسمية الدال باسم المدلول  
\* التقسيم \* الكلي تقسيمات الاول الكلي الحقيقي اما ان يكون ممتنع الوجود في الخارج او ممكن الوجود  
و الاول كشريك الباربي و الثاني اما ان لا يوجد منه شئيه في الخارج او يوجد و الاول كالعنقاء و الثاني اما  
يكون الموجود منه واحدا او كثيرا و الاول اما ان يكون غير ممتنعا كواجب الوجود او ممكنا كالشمس هذ  
من يجوز وجود شمس اخرى و الثاني اما ان يكون متناهيا كالكوكب السبعة او غير متناه كالفوس الماطفة  
والمعتبر في حمل الكلى على جزئياته حمل المواطة الثاني الكلي اما جنس او نوع او فصل او خاصة او عرض  
عام و بيان كل منها في موضعه الثالث الكلي اما طبيعى او منطقي او عقلي فان مفهوم الحيوان مثلا غير كونه كليا  
و الا بالنسبة نفس المنتسب و غير المركب منهما و الاول هو الطبيعى و الثاني المنطقي و الثالث العقلي بيان  
ذلك ان مفهوم الحيوان مثلا و هو الجوهر القابل للابعان الثلاثة الدامي الحساس المتحرك بالارادة معنى في  
نفسه و مفهوم الكلي المصمى بالكلي المنطقي و هو ما لا يمنع تصوره عن فرض الشركة فيه من غير اسارة الى شئيه  
مخصوص معنى آخر بالضرورة و ليس جزءا من المعنى الاول لامكان تعقله بالكفه مع الذهول عن الثانى و لا لازما  
له من حيث هو هو و الا استنح اتصانه بكونه جزئيا حقيقيا و كذا مفهوم الجزئي مفهوم خارج عن مفهوم  
الحيوان و غير لازم من حيث ذاته و الا لم يوجد منه الاشخص ثم ان معنى الحيوان لا يتصف في الخارج  
بانه كلى اى مشترك حتى يكون ذاتا و احدة بالحقيقة في الخارج موجودة في كثيرين لانه يلزم حينئذ  
اتصاف الامر الواحد الحقيقي بارصاف متضادة و لا يتصف ايضا في الذهن بالكلية المفسرة بالشركة لان المرتم  
في نفس شخصية يمتنع ان يكون هو بعينه مشتركا بين امور متعددة نعم الطبيعة الحيوانية اذا حصلت

في الذهن عرض لها نسبة واحدة متشابهة الى امور كثيرة بها يحملها العقل علي واحد واحد منها فهذا العارض هو الكلية ونسبة الحيوان اليه نسبة الثوب الى الابيض فكما ان الثوب له معنى و الابيض له معنى آخر فكذلك الحيوان كما عرفت فالمفهوم الذي يصدق عليه مفهوم الكلي حمي كايا طبيعيا لانه طبيعة ما من الطبايع ومفهوم الكلي العارض له يسمى كليا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عنه و المجموع المركب من المعروض و العارض يسمى كليا عقليا لعدم تحققه الا في الذهن و العقل و انما قلنا الحيوان مثلا لان هذه الاعتبارات الثلاثة لا تختص بالحيوان بل تم سائر الطبايع و مفهومات الكليات الخمس فنقول مفهوم الكلي من حيث هو كلي طبيعي و الكلي العارض للمحمول عليه منطقي و المجموع المركب منهما عقلي و علي هذا نقس الجنس الطبيعي و المنطقي و العقلي و النوع الطبيعي و المنطقي و العقلي الى غير ذلك و ههنا بحث وهو ان الحيوان من حيث هو لو كان كليا طبيعيا لكان كليته بطبيعة فيلزم كون الاشخاص كليات وايضا الكلي الطبيعي ان اريد به طبيعة من الطبايع فلا امتياز بين الطبيعيات و ان اريد به الطبيعة من حيث انها معروضة للكلية فلا يكون الحيوان من حيث هو كليا طبيعيا بل لابد من قيد العروض فالكلي الطبيعي هو الحيوان لا باعتبار الطبيعة بل من حيث اذا حصل في العقل صالح لان يكون مقولا على كثيرين و قد نص عليه الشيخ في الشفاء و الفرق حينئذ بين الطبيعي و العقلي ان هذا العارض في العقلي معتبر بحسب الجزئية و في الطبيعي بحسب العروض فالتحقيق انا اذا قلنا الحيوان مثلا كلي ان يكون هناك اربع مفهومات طبيعة الحيوان من حيث هي هي و مفهوم الكلي و الحيوان من حيث انه يعرض له الكلية و المجموع المركب منهما فالحيوان من حيث هو ليس باحد الكليات و هو الذي يعطى ما تحته حده و اسمه اعلم ان الكلي المنطقي من المعقولات الثانية و من ثم لم يذهب احد الى وجوده في الخارج و اذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي موجودا بقي الطبيعي اختلف فيه فذهب المحققين و منهم الشيخ انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد فالوجود واحد بالذات و الموجود اثنان وهو عارض لهما من حيث الوحدة و من ذهب الى عدمية التعيين قال بمجموميته ايضا وهو الحق و ذهب شذمة من المتكلمين و المتفلسفين الى ان الموجود هو الهوية البسيطة و الكليات منتزعات عقلية كما في الصلح ثم الكلي الطبيعي الموجود في الخارج لا يخلو اما ان يعتبر في وجوده العيني و هو الكلي مع الكثرة او في وجوده العلمي و لا يخلو اما ان يكون وجوده العلمي من الجزئيات و هو الكلي بعد الكثرة او وجود الجزئيات منه و هو الكلي قبل الكثرة و نسر الكلي قبل الكثرة بالصورة المعقولة في المبدأ لفياض و يسمى علما فعليا كمن تعقل شيئا من الامور الصناعية ثم يجعله مصنوعا قال الشيخ لما كان نسبة جميع الامور الموجودة الى الله تعالى و الى الملائكة نسبة المصنوعات التي عندنا الى النفس الصانعة كان علم الله و الملائكة بها موجودا قبل الكثرة و نسر الكلي مع الكثرة بالطبيعة الموجودة في ضمن

الجزئيات لا بمعنى انها جزء لها في الخارج كما يتبادر من العبارة اذ ليس في الخارج شئ واحد عام بل انها جزء لها في العقل متحدة الوجود معها في الخارج ولهذا امكن حملها عليها وفسر الكلي بعد الكثرة بالصورة المنزعة عن الجزئيات المشخصات كمن رأى اشخاص الناس واستثبت الصورة الانسانية في الذهن ويسمى علما انفعاليا وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظة العلم في فصل الميم من باب العين المهمة

• فائدة • كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم آخر سواء كانا كليين او جزئيين او احدهما كليا والآخر جزئيا فالنسبة بينهما منحصرة في اربع المسارات والعموم مطلقا ومن وجه و المباينة الكلية و ذلك لانهما ان لم يتصانقا على شئى اصلا فهما متباندان تباينا كليا و ان تصادقا فان تلازما في الصدق فهما متساويان و الا فان استلزم صدق احدهما صدق الآخر فبينهما عموم و خصوص مطلقا و الملزوم اخص مطلقا و اللزم اعم مطلقا و ان لم يستلزم فبينهما عموم و خصوص من وجه و كل منهما اعم من الآخر من وجه و هو كونه شاملا للآخر و لعيرة و اخص منه من وجه و هو كونه مشمولا للآخر فالمساواة بينهما ان يصدق كل منهما بالفعل على كل ما صدق عليه الآخر سواء وجب ذلك الصدق اولا فمرجعها الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين و معنى تلازمهما في الصدق انه اذا صدق احدهما على شئى في الجملة صدق عليه الآخر كذلك و معنى استلزام الاخص للاعم على هذا القياس فمرجع العموم المطلق الى موجبة كلية مطلقة عامة و سالبة جزئية دائمة و الحاصل ان التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد فعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما فلا بد في العموم من وجه من ثلث صور مرجعة الى موجبة جزئية مطلقة و سالبتين جزئيتين دائمتين و المباينة الكلية بينهما ان لا يتصادقا على شئى واحد اصلا سواء كان امكن تصادقهما عليه اولا فمرجعها الى سالبتين كليتين دائمتين و اما المباينة الجزئية التي هي عبارة عن صدق كل من المفهومين بدون الآخر في الجملة فمندرجة تحت العموم من وجه او المباينة الكلية اذ مرجعها الى سالبتين جزئيتين فان لم يتصادقا في صورة اصلا فهو التباين الكلي و لا فعموم من وجه و اعم ان المعتبر في مفهوم النسب التحقق و الصدق في نفس الامر الا لم يذضبط فانه ان سر التباين بامتناع التصادق كان مرجعه الى سالبتين كليتين ضروريتين و حينئذ يجب ان يكتفى في سائر الانقسام بعدم امتناع التصادق ميلزم ان يندرج في التساري مفهومان لم يتصادقا على شئى اصلا لكن يمكن مرض صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر و في العموم المطلق مفهومان يمكن صدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر بدون العكس مع انها لم يتصادقا على شئى و في العموم من وجه مفهومان يمكن تصادقهما و انفكاك كل منهما من الآخر اما بدون التصادق او معه بدون الانفكاك و كل ذلك ظاهر الفساد و هذا الذي ذكرنا في المفردات و اما في القضايا فالمعتبر في مفهوم النسب الوجود و التحقق لا الصدق • فائدة • نقيضا المتساويين متساويان و نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا بين نقيضي الاعم و الاخص من وجه



مباينة جزئية وكذا بين نقيضي المتباينين والنسبة بين احد المتساويين ونقيض الآخر وبين نقيض الاعم و  
 عين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية و بين عين الاعم و نقيض الاخص كالحيون و الا انسان هي العموم من  
 وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الآخر مطلقا و الاعم من وجه ينفك عن نقيض صاحبه حيث  
 جامعه فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحيون مع نقيض الا انسان او من وجه كالحيون مع نقيض الابيض  
 كل ذلك ظاهر بادنى تأمل •

**الكليات الخمس** عند المنطقيين وتسمى بايساغوجي ايضا هي الجنس و الفصل و النوع و  
 الحقيقي و الخاصة المطلقة و العرض العام و المراد بالفصل هو الفصل بمعنى الكلي الذي يتميز به الشيء  
 في ذاته و النوع الاضافي و كذا الخاصة الاضائية ليس من الكليات الخمس و تحقيق ذلك يطلب من شرح  
 المطالع و حواشيه في مباحث النوع و انما سميت بايساغوجي لانه اسم حكيم استخرجها او دونها وقيل لان  
 بعضهم كان يعلمها شخصا مسمى بايساغوجي و كان يخاطبه في كل مسألة منها باسمه ويقول يا ايساغوجي  
 كذا و كذا كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع •

**العلم الكلي** هو العلم الالهي و قد سبق في المقدمة •

**الكليات** تطلق على كون المفهوم كليا حقيقيا كان او اضمائيا و على فضية عملية حكم فيها على جميع  
 امراء الموضوع و قد سبق في لفظ الحملية و على قسم من القضية الشرطية و قد سبق ايضا و على قسم من  
 الاملاك و قد سبق ايضا •

**الكمال** بالفتح و تخفيف الميم عند الحكماء يطلق على معنيين • احدهما الحاصل بالفعل سواء  
 كان مصبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مصبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول كالكمالات  
 الحاصلة للعقول و الحركات الازلية الحاصلة للاملاك على رائمهم و سواء كان دفعا كما في الكون او تدريجا كما في  
 الحركة و سواء كان لا نقابا حصل فيه او لم يكن و انما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا  
 و الفعل تمام بالقياس اليها و هذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورهما و فرضها و بهذا المعنى  
 يقال الكمال خروج الشيء من القوة الى الفعل و ثانيهما الحاصل بالفعل الاثنى بما حصل فيه و هذا المعنى  
 اخص من الاول لا اعتبار قيد اللياقة فيه دون الاول و بهذا المعنى وقع الكمال في تعريف النفس و بهذا  
 المعنى قيل الكمال ما يتم به الشيء اما في ذاته و يسمى كمالا اوليا و صنوعا اذ به يصير الشيء نوعا بالفعل وهو  
 الفصول و الصور النوعية و اما في صفاته و يسمى كمالا ثانيا و هو الكمال الذي يلحق الشيء بمد تقومه  
 كالعلم و هائر العضائل اذ الشيء لا يكمل في الصفات الا بها فالكمال الاول يتوقف عليه الذات و الكمال الثاني  
 يتوقف على الذات هكذا يستفاد من شرح المواقف و العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و مال المحقق  
 الطوسي كل ما يكون في شيء بالقوة ثم يخرج عنه الى الفعل مكان خروجه الى الفعل الذي بذلك الشيء

ان يكون الشيء الذي يخرج من القوة الى الفعل لا يكون من شأنه ان يخرج بتمامه دفعة و يسمى ما يخرج منه الى الفعل قبل خروج تمامه كمالا اول و كماله الذي يتوخاه ويقصده بعد تقدير خروجه الى الفعل كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة الثاني ان يكون الشيء الذي يخرج الى الفعل يكون من شأنه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعا غير ما كان قبل الحصول يسمى كمالا اول و ما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي الخ و الصور التي تحصل للمركبات وتجعلها انواعا يمكن ان تزاد عنها لا الى بدل كصور المعادن والنباتات والحيوانات لا كصور العناصر تسمى صوراً كمالية انتهى الكمال الصناعي ما يحصل بالصنع و الكمال الطبيعي ما لا مدخل للصنع فيه و الكمال الآلي ما يحصل بالآلة و يجيء في لفظ النفس في فصل السيد المهمة من باب النون قال الصوفية للحق سبحانه كمالان احدهما الكمال الذاتي وهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه بلا اعتبار الغير والغيرية و الغذاء المطلق لازم لهذا الكمال الذاتي ومعنى الغذاء المطلق مشاهدته تعالى في نفسه جميع الشئون والاعتبارات الالهية والكيانية مع احكامها ولوارسها على وجه كلي جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و اما سميت غنى مطلقا لانه تعالى بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم على وجه التفصيل لاحاجة له في حصول المشاهدة الى العالم و ما فيه لان مشاهدته جميع الموجودات حاصلة له تعالى عند اندراج الكل في بطونه و وحدته وهذه المشاهدة تكون شهودا غيبيا علميا كشهود المفصل في المعجم والكثير في الواحد و تاديهما الكمال الاسمائي و هو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه وشهود ذاته في التعيينات الخارجية ابي العالم و ما به و هذا الشهود يكون شهودا عينيا عينييا و جوديا كشهود المعجم في المفصل و الواحد في الكثير وهذا الكمال من حيث التحقق و الظهور موقوف على وجود العالم على وجه التفصيل كذا في التحفة المرحلة •

**الكامل** هو من له الكمال في شرح حكمة العين آخر المقالة الثالثة القام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا و ربما شرطوا ان يكون وجوده الكامل و كمالات وجوده من نفسه لامن غيره فان اعتبر في التام هذا القيد فلا تام في الوجود الا واجب الوجود تعالى و ان ام يعتبر كانت العقول المفارقة تامة فان تم غيره منه بان يكون مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التام والذي اعطي له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته يسمى بالمكتفى كالنفوس السماوية مانها دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي يتمكن لها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد والذي لا يكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيل كمالاته الى آخر كالنفوس الناطقة يسمى بالناقص و وجه الحصر ان يقال الوجود اما ان يكون حاصلا له جميع ما ينبغي اولاً يكون و الاول اما ان تكون كمالات غيره حاصلة منه وهو فوق التام اولاً وهو التام و الكامل و الثاني اما يكون ما به يتمكن من تحصيل كمالاته حاصلا له وهو المكتفى اولاً وهو الناقص

الاکمل • الکاملية • التکميل • الکیل • المکتومون ( ۱۲۹۹ ) • الکرم • الکرامة • الکرامية • المکرمية

انتهى كلامه فانکامل بالمعنى الخص و فوق التام متساويان و الکامل عند اهل العروض اسم بصر من البحور المختصة بالعرب و هو متفاعلن سمع مرات کذا في عنوان الشرف •

**الاکمل** اسم بصر صحت که وزنش مفتعلاتن است هشت بار مثاله • مصراع • و زن لطيف اکمل مارا کرتو بخواهي زود چنين کن • کذا في جامع الصنائع و اين بحر مجزوم آيد يعنى مفتعلاتن شش بار و صويته ميگويند هر که در وي جمعيت الهيه بجمع اسما و صفات اکثر بود اکمل باشد و هر کرا حظ از اسماى الهيه اقل باشد انقص بود و از مرتبه خلانت ابعد کذا نقل من الشيخ عبد الرزق الكاشي والفرق بينه وبين الاشرف قد سبق في فصل الغاء من باب الشين المعجمة •

**الکاملية** فرقة من غلاة الشيعة المنسوبة الى ابي کامل قالوا نكفر اصحابه بترك بيعة علي رضي الله عنه و نكفر عليا على ترك طلب الحق و قالوا بالتناسخ في الارواح بعد الموت و ان الامامة نور يتناسخ من شخص الى آخر و قد تصير نبوة بعد ما كانت في شخص آخر امامة کذا في شرح المواقف •

**التکميل** هو عند اهل البيان الاحتراس و قد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهملتين و عند المحاسبين اسم لعمل يستعمل في علم الجبر و المقابلة مقابل للرد و قد سبق ايضا في فصل الدال من باب الراء المهملتين • و عند اهل التعمية قسم من الاعمال المعمائية مقابل للتحصيل و قد سبق في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهملة •

**الکیل** بالفتح و سکون المثناة التحتانية بمعنى يمانه و ييمودن و الكيلى ما يكون مقابلته بالثمن مبنيا على الکیل و يجيب في لفظ المثلي في فصل الالم من باب الميم و يسمى مكيلا ايضا •

**فصل الميم • المکتومون** بالناء المثناة الفوقانية نزد ارباب سلوک جماعتي را گویند از اوليا که چهار هزار تن اند که همیشه در عالم ميباشند و يکديگر را نشناختند و جمال حال خود را ندانند کل احوال از خود و از خلق مستور باشند و در لطائف اشرفي می آرد که اکثر مکتومان در لباس غير آشنا باشند غير از موهب اهل باطن ايشانرا نشناسند کذا في مرآة الاسرار و مکتومان از اهل تصرف نيستند کما في توضيح المذاهب •

**الکرم** هو ارض يحوطها حائط فيها اشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها و قد سبق في لفظ البستان في فصل الذون من باب الياء الموحدة •

**الکرامة** بالفتح و تخفيف الراء عند اهل الشرع ما يظهر على يد الاولياء من خرق العادة کذا في مجمع السلوک و قد سبق الفرق بينها وبين الاستدراج في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الحاء المعجمة •

**الکرامية** فرقة من المشبهة اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف و تخفيف الراء کذا في شرح المواقف •

**المکرمية** فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كانوا کذا مرتكب کل

كبيرة اذ ذلك يحتلزم الجهل بالله و موالاته الله و معاداته لعباده باعتبار العقاب كذا في شرح المواقف •  
**كروم الطوفين** نزه شعرا آمنت كه جزء آخر مصراع شعر را چنان آرد كه جزء اول مصراع دوم  
 تواند شد مثاله

• شعر •

زهى بردولت ميمونت ازين حكم • جهانداري ترا زيبد كه مثل خويش كم داري  
 نه همصربا تو كس ز اقوان نه همدستت • درين دوران نظير تو نديدم در نكو كاري

كذا في جامع الصنائع •

**الكلمة** بالفتح و كسر اللام و سكونها و بالكسر و السكون ايضا ثلث اغات و هي في اللغة ما بذطن به  
 الانسان مفردا كان او مركبا و تطلق ايضا على الخطبة و كلمة الشهادة و القصيدة و عند النحاة قسم من اللفظ  
 و هو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد فاللفظ يشتمل المهمل و غيره و باضافة الوضع اليه خرج المهمل و لا حاجة الى  
 اخراج الدوال الاربعة و هي الخطوط و العقود و المنصب و الاشارات لعدم دخولها في اللفظ و كذا خرج المحركات  
 نحو قلب محرف قفل و كذا الالفاظ الدالة بالطبع كاح فانه يدل على السعال و كذا الدالة بالعقل كدلالة  
 اللفظ على اللفظ فانه ليس من جهة هذه الدلالة كلمة ثم انه ان اريد بالوضع تخصيص شئ بشئ فذكر  
 المعنى بعده للاحتراز من حرور الهجاء الموضوعة لعرض التركيب لا بازاء المعنى لان المعنى ما يعنى من اللفظ  
 او يفهم منه و غرض التركيب لا يصلح ان يعنى بحروف الهجاء اذ يفهم منها فلا يكون لها معنى و ان اريد به تعيين  
 اللفظ بازاء المعنى بنفسه او تخصيص شئ بشئ بحيث متى اطلق احس الشئ الاول فهم منه الشئ  
 الثاني فذكر المعنى بعده مبني على التجريد اي تجريد المعنى عنه و لا يخرج من الحد الالفاظ الموضوعة  
 بازاء الالفاظ لان المعنى اعم من ان يكون لفظا او غيره و يقيد المفرد خرج الالفاظ المركبة نحو عبد الله  
 علما و ضرب زيد و معانى الالفاظ الواقعة في التعريف مشروحة في مواضعها ثم الكلمة ثلثة اقسام اسم ان  
 دلت على معنى بالاستقلال و لم يقترن باحد الازمنة الثلثة و فعل ان امتزجت به و حرف ان لم تدل  
 على معنى بالاستقلال و قد ذكر في لفظ الاسم مستوفى و عند المنطقيين هي اللفظ المفرد الدال على  
 معنى و زمان من الازمنة الثلثة بصيغته و وزانه و هي قسمان حقيقية كضرب و وجودية ككل و قد سبق مستوفى  
 في لفظ المفرد في فصل الدال المهملة من باب الفاء و عند النصارى تطلق على صفة العلم و قد مر في لفظ  
 القنوم في فصل الميم من باب القاف و عند اهل التصوف عين من الاعيان الثابتة في العلم الالهي  
 الداخلة تحت الابدان في الانسان الكامل في باب ام الكتاب الكلمات عبارة عن حقائق المخلوقات العينية اعني  
 الممثلة في العالم الشهادي انتهى و مال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي رض ايضا في كتاب النغمات ان  
 لصورة معارضية كل شئ في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية فاذا صبغها الحق بنوره الوجودي  
 الذاتي و ذلك بحركة معقولة معذوية يقتضيها شان من الشؤون الالهية المعبر عنها بالكتابة تسمى تلك

الصورة اعنى صورة معلومية الشئى المراد تكوينه كلمة وبهذا الاعتبار سمي الحق سبحانه الموجدات كلها كلمات ولذا سمي عيسى عليه السلام كلمة وقال ايضا لا تبديل لكلمات الله وقال في حق ارواح العباد اليد يصعد الكلم الطيب اى الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شئية الاشياء من حيث حروفيتها شئية ثبوتية في عرصة العلم ومقام الاستهلاك في الحق سبحانه وانها بعينها في عرصة الوجود الميزى باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها وعلى لوازمها واطارها لها لانه سبحانه هي كلمة وحدية فلها بهذا الاعتبار الثانى شئية وجودية بخلاف الاعتبار الاول كذا في شرح المفروض في الخطبة وفى الفص الاول منه الكلم تلى كلمة جامعة لحروف الفعل والتاثير التي هي حقائق الوجوب وكلمة جامعة لحروف الانفعال التي هي حقائق الامكان وكلمة برزخية جامعة بين حروف حقائق الوجوب وبين حروف حقائق الامكان التي هي فاصلة متوسطة بينهما وهي حقيقة الانسان الكامل انتهى و سيتضح هذا زيادة اتضح بعيد هذا في لفظ الكلام •

**الكلام بالفتح** فى الاصل شامل لحرف من حروف المباني والمعاني ولاكثر منها ولذا قيل الكلام ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا واشتهر في عرف اهل اللغة فى المركب من الحرفين فصاعدا وهو المراد فى الجليلي ان ادنى ما يقع اسم الكلام عليه المركب من حرفين وميمه اشعار بما هو المشهور ان الحرف هو الصوت المكيف لكن فى المحيط ان الصوت والحرف كل منهما شرط الكلام اذ لا يحصل الايهما الا بهما كما قال الجمهور وذهب الكرخي ومن تابعه مثل شيخ الامام الى ان الصوت ليس بشرط فى حصول الكلام فلو صح المصلي الحروف بلا اصماغ لم يفسد لصلوة الا عند الكرخي وتابعيه هكذا فى جامع الرموز فى بيان مفردات الصلوة وقال الامويون الكلام ما انتظم من الحروف المسموعة لتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد والحروف فصل عن الحرف الواحد فانه لا يسمى كلاما والمسموعة فصل المكتوبة والمعقولة والمتواضع عليها من المهمل والصادرة الخ عن الصادر من اكثر من واحد كما لو صدر بعض الحروف عن واحد والبعض من آخر وبخرج الكلام الذي على حرف واحد مثل ق و ر اللهم الا ان يراد اعم من الملفوظة والمقدرة هكذا فى بعض كتب الاصول وفى العسدي ان ابا الحسين عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها قال المحقق التفتازاني والتميزة احتراز عن اصوات الطيور ولما لم تكن المكتوبة حروفا حقيقة ترك قيد المسموعة ونوائد باقى القيود بمثل ما مر ومرجع هذا التفسير الى الاول لكن فى اخراج اصوات الطيور بقيد المتميزة نظرا ان اصوات الطيور غير داخله فى الحرف لان التمييز معتبر فى ماهية الحروف على ما مر فى محله • **التقسيم** • مراتب تاليف الكلام خمس الاول هم الحروف بعضها الى بعض فتحصل الكلمات التلى الاسم والفعل والحرف الثانى تاليف هذه الكلمات بعضها الى بعض فتحصل الجمل المفيدة وهذا هو النوع الذى يتداوله الناس جميعا فى مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له المنثور من الكلام الثالث هم بعض ذلك الى بعض فما له مبالغة في طابع

ومداخله ومخارج ويقال له المنظوم الرابع ان يعتبر في اواخر الكلم مع ذلك تسجيح ويقال له المسجع الخامس  
 ان يجعل له مع ذلك وزن ويقال له الشعرو المنظوم اما سجاورة ويقال له الخطابة واما مكاتبة ويقال له الرسالة  
 فانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام كذا في الاتقان في بيان وجوه اعجاز القرآن وقال النحاة الكلام لفظ تضمن  
 كلمتين بالاسناد ويسمى جملة و مركباتها ايضا اي يكون كلواحدة من الكلمتين حقيقة كانتا او حكما في ضمن  
 ذلك اللفظ فالمتضمن اسم فاعل هو المجموع والمتضمن اسم مفعول كلواحدة من الكلمتين فلا يلزم اتحادهما  
 فاللفظ يتناول المهمات والمفردات والمركبات وبقيده تضمن كلمتين خرجت المهمات والمفردات وبقيده  
 الامداد خرجت المركبات الغير الاسنادية من المركبات التي من شأنها ان لا يصح السكوت عليها نحو  
 عارف زيد على الاضافة وزيد العارف على الوصفية وزيد نفسه على التوكيد مانها لاتسمى كلاما ولا جملة  
 وهذا عند من يفسر الاسناد بضم احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يفيد السامع واما عند من يفسره بضم  
 احدتهما الى الاخرى مطلقا فيقال المراد بالاسناد عنده ههنا الامداد الاصلي وحيث كانت الكلمتان اسم  
 من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكما دخل في التعريف مثل زيد ابوه قائم او قام ابوه او قائم ابوه فان  
 الاخبار فيها وان كانت مركبات لكنها في حكم المفردات اعني قائم الاب ودخل فيه ايضا جمق مهمل  
 وديز مقلوب زيد مع ان المسند اليه فيهما مهمل ليس بكلمة فانه في حكم هذا اللفظ ثم ان هذا التعريف  
 ظاهر في ان ضربت زيدا قائما بمجموعه كلام بخلاف كلام صاحب المفصل حيث قال الكلام هو المركب  
 من كلمتين اسندت احدهما الى الاخرى فانه صريح في ان الكلام هو ضربت والمتعلقات خارجة عنه ثم اعلم  
 ان صاحب المفصل وصاحب اللباب ذهبوا الى ترادف الكلام والجملة و ظاهر هذين التعريفين يدل  
 على ذلك لكن الاصطلاح المشهور على ان الجملة اسم من الكلام مطلقا لان الكلام ما تضمن الامداد  
 الاصلي وكان اسناده مقصودا لذاته والجملة ما تضمن الامداد الاصلي سواء كان اسناده مقصودا لذاته  
 اولا فالمصدر والصفات المسندة الي فاعلها ليست كلاما ولا جملة لان اسنادها ليست اصلية والجملة  
 الواقعة خبرا اووصفا او حالا او شرطا او صلة ونحو ذلك مما لا يصح السكوت عليها جملة وليست  
 بكلام لان اسنادها ليس مقصودا لذاته هذا كله خلاصة ما في شرح الكافية والمطول في تعريف الوصل و  
 الوافي وغيرها \* التقسيم \* اعلم ان الحدائق من النحاة وغيرهم و اهل البيان قاطبة على انحصار  
 الكلام في الخبر والانشاء وانه ليس له قسم ثالث وادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة فداء ومصئلة وامرو  
 تشفع وتعجب وقسم و شرط و وضع وشك واستفهام وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة  
 وقيل ثمانية باسقاط التشفع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر وقال الاخفش  
 هي ستة خبر واستخبار وامر ونهي وفداء و تمن وقال قوم اربعة خبر واستخبار وطلب وفداء وقال  
 كثيرون ثلثة خبر وطلب و انشاء قالوا لان الكلام إما ان يحتمل التصديق والتكذيب اولا والى الخبر و

الثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء وان لم يقترن بلفظه بل تاخر منه فهو الطلب و المحققون على دخول الطلب في الانشاء وان معنى اضرب وهو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لانفسه و قال بعض من جعل الاقسام ثلاثة الكلام ان اناذ بالوضع طلبا فلا يتخلو اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام و الثاني الامر و الثالث النهي و ان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق و الكذب يسمى تنزيها و انشاء لانك نبهت به على مقصودك و انشأتها اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء اناذ طلبا باللازم كالتمني و الترجي و الذداء و القسم او لا كانت طالق و ان احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة وسمى ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و الذداء و الاستفهام قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف \* فأداة \* الكلام في العرف اللغوي لا يشتمل الحرف الواحد و في العرف الاصولي لا يشتمل المهمل و في العرف النحوي لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير القائمة كما لا يخفى فكل معنى اخص مطلقا مما هو قبله و المعنى الاول اعم مطلقا من الجميع اعلم انه لا اختلاف بين ارباب الملل و المذاهب في كون البارئ تعالى متكلما اما الاختلاف في معنى كلامه و في قدمه و حدوته و ذلك لان ههنا قديمين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له و كلما هو كذلك فهو قديم فكلام الله تعالى قديم و ثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود و كلما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فانفرد المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول و قدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني و قدحت الاخرى في كبراه و فرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني و قدحوا في احدهما مقدمتي الاول فالحكاية صححوا القياس الاول و منعوا كبرى الثاني و قالوا كلامه حرف و صوت يقومان بذاته و انه قديم و قد بالغوا فيه حتى قال بعضهم بالجهل الجلد و الغلاف قديمان و الكرامة صححوا القياس الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات و سلموا انها حادثه لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى و المعتزلة صححوا الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي و هو حادث و الاشاعة صححوا القياس الاول و منعوا صغرى الثاني و قالوا كلامه ليس من جنس الاصوات و الحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى قديم مسمى بالكلام النفسي الذي هو مدلول الكلام اللفظي الذي هو حادث و غير قائم بذاته تعالى قطعا و ذلك لان كل من يامر و ينهي و يخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الإشارة و هو غير العلم ان قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه و غير الارادة لانه قد يامر بما

لا يريده كمن امر مبدء تصدا الى اظهار عصيانه و عدم امتثاله لا امره و يحمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه  
 الاخطل بقوله ان الكلام لغى الفؤاد و انما جعل الانسان على الفؤاد دايلا و قال عمر رضي الله عنه اني زورت  
 في نفسي مقالته و كثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك فلما امتنع اتصافه تعالى  
 باللفظي لحدوثه تعين اتصافه بالنفسي ان لا اختلاف في كونه متكلما و بالجملة فما يقوله المعترزة و هو  
 خلق الاصوات و الحروف و حدودها فالاشاعرة معترفون به و يسمونه كلاما لفظيا و ما يقوله الاشاعرة من كلام  
 النفس فهم ينكرون ثبوته و لو سلموه لم يذفوا قدمه فصار محل النزاع بينهم و بين الاشاعرة نفى المعنى  
 النفسي و اثباته فادلتهم الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة و اما بالنسبة الى  
 الاشاعرة فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع كذا في شرح المواقف و تمام التحقيق قد سبق في لفظ القرآن  
 في فصل الالف من باب القاف • و قال الصوفية الكلام تجلي علم الله سبحانه باعتبار اظهاره اياه مواد كانت  
 كلماته نفس الاعيان الموجودة او كانت المعاني التي يفهمها عباده اما بطريق الوحي او المكلمة او امثال ذلك  
 لان الكلام لله تعالى في الجملة صفة واحدة نفسية لكن لها جهتين الجهة الاولى على نوعين النوع الاول ان  
 يكون الكلام صادرا عن مقام العزة باصر الالهية فوق عرش الربوبية و ذلك امره العالي الذي لا سبيل اليه  
 مخالفته لكن طاعة الكون له من حيث يجهله و لا يدريه و انما الحق سبحانه يسمع كلامه في ذلك المجلى  
 عن الكون الذي يريد تقدير وجوده ثم يجري ذلك الكون على ما امره به عناية منه و رحمة سابقة ليصح للوجود  
 بذلك اسم الطاعة فتكون سعيدا و الى هذا اشار بقوله في مخاطبته للسماء و الارض ايتيا طوعا او كرها قالنا ايتينا  
 طائعين فحكم للاكوان بالطاعة تفضلا منه و لذاك سبقت رحمته غضبه و المطيع مرحوم فلو حكم عليها بانها  
 اتت مكرهة لكان ذلك الحكم عدلا ان القدرة تجبر الكون على الوجود اذ لا اختيار للمخلوق و كان الغضب حينئذ  
 اسبق اليه من الرحمة لكنه تفضل فحكم لها بالطاعة فما ثم عاص له من حيث الجملة في الحقيقة و كل  
 الموجودات مطيعة له تعالى و لهذا آل حكم النار اليه ان يضع الجبار فيها قدمه فيقول قط قط فنزل و انبت في  
 محلها شجر الجرجير كما ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و اما النوع الثاني منها فهي  
 الصادرة من مقام الربوبية بلغة الانس بينه و بين خلقه كالكتب المنزلة على انبيائه و المكالمات لهم  
 و لمن دونهم من الاولياء و لذلك وقعت الطاعة و المعصية في الاوامر المنزلة في الكتب من المخلوق  
 لان الكلام صدر بلغة الانس فهم في الطاعة كالمخيرين اعني جعل نسبة اختيار الفعل اليهم ليصح الجزاء  
 في المعصية بالعذاب عدلا و يكون الثواب في الطاعة فضلا لانه جعل نسبة اختيار اليهم بفضله و لم يكن  
 ذلك الا يجعله لهم و ما جعل ذلك الا لكي يصح لهم الثواب فثوابه فضل و عقابه عدل و اما الجهة الثانية فاعلم  
 ان كلام الحق نفس اعيان الممكنات و كل ممكن كلمة من كلماته و لذا لا نفود للممكن قال تعالى قل لو كان البحر  
 مدادا لكلمات ربي لنفد البحر آية فالممكنات هي كلمات الحق سبحانه و ذلك لان الكلام من حيث الجملة



صورة لمعنى في علم المتكلم اراد المتكلم بابرز تلك الصورة فهم السامع ذلك المعنى فالموجودات كلمات الله تعالى وهى الصورة العينية المحسوسة والمعقولة الوجودية وكل ذلك صور المعاني الموجودة في علمه وهى الاعيان الثابتة وان شئت قلت حقائق الاشياء وان شئت قلت ترتيب الالهية وان شئت قلت بساطة الوحدة وان شئت قلت تفصيل الغيب وان شئت قلت صور الجمال وان شئت قلت آثار الامماء والصفات وان شئت قلت معلومات الحق وان شئت قلت بالحروف العاليات فكما ان المتكلم لابد له في الكلام من حركة ارادية للتكلم ونفس خارج بالحروف من المصدر الذي هو غيب الى ظاهر الشفة كذلك الحق سبحانه في ابرازه لخلقه من عالم الغيب الى عالم الشهادة يريد اولاً ثم تبرزه القدرة فالارادة مقابلة للحركة الارادية التي في نفس المتكلم والقدرة مقابلة للنفس الخارج بالحروف من الصدر الى الشفة لانها تبرز من عالم الغيب الى عالم الشهادة وتكوين المخلوق مقابل لتكوين الكلمة على هيئة مخصوصة في نفس المتكلم كذا في الانسان الكامل •

**علم الكلام** ويسمى بعلم اصول الدين ايضاً هو اسم علم من العلوم الشرعية المدونة وقد سبق في المقدمة •  
**الكم** بالفتح عند الحكماء عرض يقبل القسمة لذاته اي يكون معروضاً لها بلا و امطة امر آخر فخرج بهذا القيد الكم بالعرض كعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد والمراد بالقسمة الوهمية لا الخارجية الموجبة لانفراق الذي يحدث به في الجسم هويتان لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام حينئذ هو المادة والمقدار معدلها في قبولها اياه فدخل في التعريف الكم المتصل والمنفصل فان القسمة الوهمية وهي فرض شئ غير شئ معنى اولي للكم وماعداه انما اتصف به لاجله وحصول الانفصال في المنفصل لا يمنع ذلك الفرض بل هو اعون للوهم على القسمة ماندهم ان قبول الانقسام من خواص الكم المتصل فلا يشتمل التعريف المنفصل وقال الشيخان ابو نصر و ابو علي الكم هو الذي يمكن ان يوجد فيه شئ يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل او بالقوة ولا يتوهم الدوران الواحد والعاد غفيران عن التعريف وقيل الكم هو المساواة والامساواة اي الزيادة والنقصان قيل التعريف بهما دوري لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بالاتفاق في الكمية والجواب انهما مما يدرك بالحمس والكم لا يخاله الحمس مفرداً بل انما يخاله مع المتكلم تنازلاً واحداً ثم ان العقل يجهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني ان هذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضى توقف معرفته عليه اعلم ان للكم خواص ثلثاً الاولى قبول القسمة والتعريف الاول بامتياز هذه الخاصة والثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضاً ايضاً كالانثيين يعد الرابعة واما بالتوهم كما في المقدار فلهما

كل مقدار يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاصل بالانزع و التعريف الثاني للكم باعتبار هذه الخاصة الثالثة المساواة والامساواة فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد و لم يلاحظ معها شيئا آخر امكن الحكم بينهما بالمساواة او الزيادة او النقصان و اذا لاحظ شيئا آخر و لم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكن الحكم بشيىء من ذلك و التعريف الثالث باعتبار هذه الخاصة \* التقسيم \* الكم اما منفصل ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك وهو العدد لاغير وجه كونه منفصلا انك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة و ابتداء الاربعة الباقية من السابع لامن السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما اى بين قسمة العشرة و هما الستة و الاربعة بخلاف النقطة في الخط مثلا فانها مشتركة بين قسمة و اما متصل ان كان بين اجزائه حد مشترك و بيان الحد المشترك قد مر في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين و المتصل هو المقدار ان كان قار الذات اى ان كان يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود و الزمان ان كان غير قار الذات اى ان كان لايجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فان الآن مشترك بين قسمة الزمان اى الماضي و المستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمة الخط فيكون الزمان من الكم المتصل و المتكلمون انكروا ذلك و قالوا العدد اعتباري و المقادير جواهر مجتمعة او نهايات و انقطاعات و الزمان وهمى ان لاوجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء وهذا كله اقسام الكم بالذات اما الكم بالعرض و هو مائه ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اضافة عاينه فاربعة اقسام الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر و اما بحسب العدد اذا كان الجسم متعدد التانى الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل محلهما الجسم و ان اعتبر تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء اضافة عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة و اعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة بانها منطبقة على المسافة فتعرضها التفاوت بالقلّة و الكثرة و المساواة و الامساواة فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة و هذا بتبعيد المسافة و ايضا فانها منطبقة على الزمان فيعرضها التفاوت بالسرعة و البطوء بسبب قلة الزمان و كثرته و يعرض لها المساواة او المقاراة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة و تقوم الحركة بالجسم المتحرك فتجزى بتجزئته فهذا وجه آخر وجد في الحركة ايضا فهو كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد و الكم المنفصل قد يعرض المتصل كما اذا قسمنا الزمان بالساعات او الاثلة بالانزع و قد يكون الشديق كما متصلا بالذات و بالعرض كالزمان فانه كم بالذات كما مر و منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطته على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات و بالعرض و الانفصال بالعرض هذا كله خلاصة

ما في شرح المواقف وغيره •

## فصل النون \* الكون بالفتح و مكون الوار عند الحكماء مقابل الفساد و قيل الكون و الفساد في

عرف الحكماء يطلقان بالاشتراك على معنيين الاول حدوث صورة نوعية و زوال صورة نوعية اخرى بمعنى ان الحدوث هو الكون و الزوال هو الفساد و انما قيد بالصورة النوعية لان تبدل الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة لا يسمى كونا و فسادا اصطلاحا لبقاء النوع مع تبدل افراده و لا بد من ان يزداد قيد دفعة و يقال حدوث صورة نوعية و زوالها دفعة ان التبدل اللادفعي لا يطلق عليه الكون و الفساد و لذا قيل كل كون و فساد دفعي عندهم الا ان يقال تبدل الصورة بالصورة لا يكون تدريجيا بل دفعة كما تقرر عندهم و بهذا المعنى وقع الكون و الفساد في قولهم الفلك لا يقبل الكون و الفساد الثاني الوجود بعد العدم و العدم بعد الوجود و هذا المعنى اعم من الاول و لا بد من اعتبار قيد دفعة ههنا ايضا لما عرفت و بالنظر الى هذا قيل الكون و الفساد خروج ما هو بالقوة الى الفعل دفعة كإنقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية للماء كانت بالقوة فخرجت عنها الى الفعل دفعة و لهذا قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ايضا الكون و الفساد قد يفسران بالتغير الدفعي فيتناول تبدل الصورة الجسمية • فائدة • منع بعض المتكلمين تبدل الصورة و قال لا كون و لا فساد في الجواهر و التبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون و الفساد و سلم الاستحالة و قال العنصر واحد و قد سبق في لفظ العنصر • و عند المتكلمين مرادف للوجود قال المواوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد عند الاشاعرة الثبوت و الكون و الوجود و التحقق الفاظ مترادفة • و عند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود انتهى فالثبوت و التحقق عند المعتزلة مترادفان و كذا الكون و الوجود و قد سبق توضيح ذلك في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة و يطلق الكون عندهم على الين ايضا في شرح المواقف المتكلمون و ان انكروا سائر المقولات الذميمة فقد اعترفوا بالين و سموه بالكون و الجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لصفة قائمة به فهناك شيان ذات الجوهر و الحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون و زعم قوم منهم اني من مثبتى الاحوال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجواهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنة و الصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر و حصوله في الحيز و علمته و انواعه اربعة الحركة و السكون و الانفراق و الاجتماع لان حصول الجوهر في الحيز انما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر الا والثاني اني ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون و ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فعلى هذا السكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد على الحصر حصول الجوهر في الحيز اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا و لا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر و التزام الواحظة وقال ابو هاشم و اتباعه ان الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون و هما متماثلان لان كلا منهما يوجب اختصاص الجوهر

بذلك الحيز وهو اخص صفاتها فاذا كان احدهما مكونا كان الآخر كذلك فهو له لم يعتبروا في السكون الملبث و المصبوقة يكون فيلزم تركيب الحركات من السمكات اذ ليس فيها الا الكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال "الحركة مجموع سمكات في تلك الاحياز ولا يرد ان الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه لان الحركة من الحيز ضد السكون فيه واما الحركة الى الحيز فلا ينافي السكون فيه فانها نفس الكون الاول فيه والكون الاول مماثل للكون الثاني فيه وانه سكون باتفاق فكذا الكون الاول ويلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا تكون مسبوقه بالحصول في ذلك الحيز لان تكون مسبوقه بالحصول في حيز آخر وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سمكات والنزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي فانه ان فسر الكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون مكونا ولزم تركيب الحركة من السمكات لانها مركبة من الكوان الاول في الاحياز وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون مكونا ولا حركة بل واحطة بينهما ولم يلزم ايضا تركيب الحركة من السمكات فان الكون الاول في المكان الثاني اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه اما الاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الاقتران و الا فهو الاجتماع و انما قلنا امكان التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء عند المتكلمين فالاجتماع واحد اي لا يتصور الا على وجه واحد وهو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما والاقتران مختلف فمنه قرب ومنه بعد و ايضا يذقم الكون الى ثلثة اقسام لان مبدأ الكون ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري و الا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي و الا فهو طبيعي كذا في شرح التجريد • فائدة • فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الأولى اذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه واختلفوا في الجوهر المتوسطة فقل متحرك و قيل لا و كذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقل ليس بمتحرك و قيل متحرك وهو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا والثانية قال الاستاذ ابواسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك و يلزم على هذا ما اذا تحرك عليه جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو باطل بداهة و الحق انه لانزاع في الاصطلاح فان الامتياز

أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات مواد كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين إلى جهتين فالتمه \* فائدة \* القائلون بالاكوان يجوزون وجود جوهر محض بصلة بجواهر ملائمة له من جهاته الست إلا ما نقل عن بعض المتكلمين من أنه منع ذلك حذرا من لزوم تجزئه وهو انكار للمحسوس و مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة و اتفقوا أيضا على المجاورة و التاليف بين ذلك الجواهر و الجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الاشعري و المعتزلة المجاورة أي الاجتماع غير الكون لخصوله حال الانفراد دونها و قال الاشعري أيضا و المعتزلة التاليف و المماسية غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعانها و المباينة أي الافتراق ضد المجاورة و لذلك تنافى التاليف لان ضد الشرط ينافي ضد المشروط ثم قال الاشعري وحده المجاورة واحدة و ان تعدد المجاور له و اما المماسية و التاليف فيتعددان فهنا أي فيما احاط بالجواهر الفرد ست جواهر و ست تاليفات و ست ماسات و مجاورة واحدة و هي أي المماسات الست تغذيه عن كون سابع يخصصه بحيزة و قالت المعتزلة المجاورة بين الرطب و اليابس تولد تاليفا قائما به ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجواهر مع ستة من الجواهر فقليل يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد وانه لما لم يبعد قيامه بجوهري لم يبعد قيامه باكثر قليل ست تاليفات لامبح حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة و ابطالوا وحدة التاليف و قال الاستاذ ابو اسحق المماسية بين الجواهر نفس المجاورة و انهما متعددتان ضرورة فالمباينة على رآه ضد لهما حقيقة أي للمجاورة و التاليف و قال القاضي ابو بكر اذا حصل جوهر في حيز ثم توارد عليه ماسات و مجاورات من جوهر آخر ثم زالت تلك الماسات و المجاورات فالكون قبلها و بعدها واحد لم يتغير ذاته و انما تعددت الاسماء بحسب الاعتبار فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا و الكون المتجدد له حال الانضمام و ان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا و تاليفا و مجاورة و ماسية و الكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة و الاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز المختلفة و هذا اقرب الى الحق \* فائدة \* من لم يجعل المماسية كونا قائما بالجواهر كالقاضي و اتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان و من جعلها كونا كالاشعري و الاستاذ فلم يجعلها أي الاكوان اعدادا و لا متماثلة بل مختلفة و هذا الخاتم اخر فمن ارادها فليرجع الى شرح الحواقيف \*

**التكوين** هو عند المتكلمين اخراج المعدوم من العدم الى الوجود و العود بالخراج مبدأ الخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري و منه يعبر بالفعل و الخلق و التخليق و الاعداد و الاختراع و نحو ذلك من الابداع و الصنع بل الترتيب و التصوير و الاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص و الاختراع و الابداع غير الاعداد فقد الحكيم فانها بلاصدة فيهما غير مسبوقين بالعدم او الابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتظام المادة ايضا فهو يخص المجرىات و له لم يعرف المتكلم بممكن غير مادي و غير زمني \* ازا هذه \* هلويين

لأحداث كذا قيل والتكوين عندهم هو ان يكون من الشئ وجود مادي وقد سبق في لفظ الابداع في فصل العين المهمة من باب البدء الموحدة ثم الشيخ ابو المنصور الماتريدي واتباعه قالوا التكوين صفة لله تعالى اذلية و هو تكوينه للمعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده على حسب ارادته وعلمه فالتكوين ثابت باق ابدا وازلا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في سائر الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم المتعلقات وانكرة الاشاعة و قالوا ان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدر فهي صفة نسبية اعتدبارية لا توجد الا مع المذتسبين والمكون حادث فيلزم حدوث التكوين و ان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة وان اردتم امرا آخر فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في امكان وجود الشئ والتكوين مؤثر في وجوده هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية وحواشيه وقد بقي ههنا ابحت تركناها \*

**المكان** هو في العرف العام ما يمنع الشئ من النزول فان المشهور بين الناس جعل الارض مكانا للحيوان لا الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس تبة بمقدار درهم ام يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمعنها من النزول كذا في شرح المواقف واما اهل العلم والتحقيق فقد اختلفوا فيه فذهب ارسطاطليس و عليه المشائون ومتاخروا الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما الى ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاربي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فعلى هذا يكون المكان منقسما في جهتين فقط و هو قد يكون سطحيا واحدا كالطير في الهواء فان سطحيا واحدا قائما بالهواء محيط به وكمكان الفلك وقد يكون اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه ارض وهواء يعنى انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته والسطح المقعر للهواء الذي فوقه وقد يتحرك تلك السطوح كلها كالمسك في الماء الجاري او بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري وقد يتحرك الحاربي والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير والرياح يهب على الوناق او الخفاف او الحاربي وحده كالطير يقف والرياح يهب او المحوي وحده كالطير يطير والرياح يقف وذهب بعض الحكماء الى ان المكان هو السطح مطلقا لان الفلك الاعلى يتحرك فله مكان وليس هو سطح المحوي والفلك الارسط مكانان سطح الحاربي و سطح المحوي فعلى المذهب الاول لا مكان للفلك الاعلى و انما يكون له وضع فقط وذهب الاشراقيون من الحكماء و افلاطون الى ان المكان هو البعد المجرد الموجود و هو الطف من الجسمانيات و اكنف من المجردات يفقد فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك الجعد في اعماقه و اقطاره فعلى هذا يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساريا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته ويسمى ذلك البعد بعدا مقطورا بالفاء لانه فطر عليه البداة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من القضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك و لا يحتاجون فيه الى نظر و كامل و صحفه بعضهم بالمقطور بالاقاف اي بعد له اقطار والمقطور بمعنى المشقوق

فانهم يدشقون فيدخل فيه الجسم قالوا يجب ان يكون ذلك البعد جوهرًا لقياسه بذاته و توارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية و الاجسام التي هي جواهر مادية كثيفة و حينئذ تكون الاقسام الاولى للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور و على هذا المذهب للفلك الاعلى ايضا مكان اعلم ان القائلين بان المكان هو البعد المجرد الموجود فرقتان فرقة منهم تقول بجواز خلوه عن الجسم و فرقة تمنعه وقد سبق في لفظ الخلاء في فصل الوار من باب الخلاء المعجزة و ذهب المتكلمون الى ان المكان بعد موهوم مفروض يشغله الجسم و يملأه على مبدل التوهم و هو الخلاء و ذهب بعض قدماء الحكماء الى ان المكان هو الهولوى اذ المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه و الهولوى ايضا تقبل تعاقب الاجسام اى الصور الجسمية فالمكان هو الهولوى و هذا المذهب قد ينسب الى افلاطون و لعنه اطلاق لفظ الهولوى على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بينهما في توارد الاشياء عليهما و الافاتماع كون الهولوى التي هي جزء الجسم مكانا مما لا يشتهه على عاقل فضلا عن كان مثله في الفطانة و قال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد للمشئى الحاربي له بالذات و الصورة كذلك و هذا ايضا قد ينسب الى افلاطون قالوا في توجيهه كلامه لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء و البعد المجرد سماه تارة بالهولوى للمناسبة المذكورة و تارة بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام و هذان القولان ان حملا على هذا فلا محدود و الا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانها \* فائدة \* قال الحكماء كل جسم فله مكان طبيعي و قد سبق تفسيره في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجزة من باب احاد المهملات \* فائدة \* الله تعالى ليس في جهة و لا حيز لاماكان و هذا مذهب اهل السنة و الحكماء و خالف فيه المشبهة و خصصوه بجهة اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها هو ان يكون بحيث يشار اليه ا ههنا ام هناك قال و هو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة و الانتقال و تبدل الجهات و عليه اليهود حتى قالوا العرش باط من تحته اطيح الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل و قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع و زاد بعض المشبهة كمضر و كهص و احمد الهجيمي ان المؤمنين المخلصين يعانقونه في الدنيا و الآخرة و منهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية و قيل بمسافة غير متناهية و منهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة و المنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى و الاطلاق اللفظي يتوقف على اذن الشرع به عند الاشاعرة و لاهل الحق في اثبات الحق دلائل منها انه لو كان في المكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها و كلاهما باطلان اما الاول فلتساري الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه و لتساوي نسبة الرب تعالى اليها يكون اختصاصه ببعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك تخصيص من خارج و الا يلزم احتياجه تعالى في

سحيزة الى الغير و الاحتياج يذاني الوجوب و اما الثاني فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام و انه محال ضرورة فذلزم مخالطته لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف • و مكان در اصطلاح صوفيه كه نسبت بذات مقدس الهي واقع ميشود عبارتست از احاطة ذات با مرتفع بودن ذات از اتصال انام و مكادة عبارتست از منزلتي كه ارفع منازعتست سالك را عند ملوك مقتدر و كاه مكان را نيز برروي اطلاق نموده ميشود كذا في اطائف اللغات •

**مكان الكوكب** عند اهل الهيئة هو طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب منته الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فيتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف الخط المذكور قاطعة لمنطقة البروج فنقطة التقاطع بين تلك الدائرة و منطقة البروج و هي النقطة التي تكون اقرب الى طرف ذلك الخط المذكور هي مكان الكوكب من ملك البروج و هذا هو المكان الحقيقي للكوكب و اما المكان المرئي للكوكب فهو طرف خط يخرج من مركز العالم الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج على موازاة خط يخرج من حدقة الناظر الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فيتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف هذا الخط على الرسم المذكور فنقطة التقاطع هي المكان المرئي للكوكب هكذا يستفاد مما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه •

**فصل الواو • الكرة** بالضم هي في الاصل التي تلعب بها و يقال بالفارسية كوي و جمعها كرات و كرون و اكر و الاخيران على غير القياس و في اصطلاح المهندسين شكل مجسم احاط به سطح مستدير اي سطح يوجد في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها اليه و المراد بالاحاطة القامة فخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين و خرج بقيد التساوي سطح المجسم البيضي و نحوه و عرف ايضا بانها جسم يتوهم حدوده من دوران دائرة على قطرها نصف دورة و ذاك السطح محيط الكرة و يسمى سطحا كريا و قد تطلق الكرة على ذلك السطح ايضا مجازا تسمية للتحال باسم المحل و النقطة التي هي مركز ذلك السطح مركز الكرة ايضا و الخطوط التي هي انصاف اقطار ذلك السطح انصاف اقطار ذلك الكرة ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب •

**كرة البخار** هي كرة الهواء الكثيف المخاوط بالبخرة و هي كرة مركزها مركز العالم الا انها مختلفة القوام لان الاقرب من الارض منها اكدف من الابعدي منها فان الانطف يتصاعد اكثر من الاكثف و تسمى كرة الليل و النهار ايضا اذ هي القابلة للظهور و الظلمة دون ما فوقها و تسمى عالم النسيم ايضا لانها مهب الريح لا ما فوقها من الهواء الصافي ماكن كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي في اخير الفصل الثاني من الباب الاول •

• كرة الكوكب هي الفلك الكلي له •



## كرة الكل الفلك الاعظم كما مر في لفظ الفلك •

الكفو بضم الكاف و بضم الكاف و كسرهما مع سكون الفاء و بسكون الفاء و ضمها مع الهمزة و بسكونها مع الواو لغة النظير والمساوي و شرعا رجل يساوي امرأة في امور مشهورة معروفة بين الفقهاء والكفاة بالفتح مصدر الكفو فهي لغة المساواة و شرعا مساواة الرجل للمرأة في الامور المعروفة كذا في جامع الرموز •

**فصل الهاء • الكراهة بالفتح وتخفيف الراء شرعا كون الفعل بحيث يكون تركه اولى مع عدم المنع من الفعل و ذلك الفعل يسمى مكروها و هو نوعان مكروه كراهة تحريم و مكروه كراهة تنزيه فالاول عند الشيخين ما كان الى الحرمة اقرب والثاني ما كان الى الحل اقرب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق بفاعل ذلك الفعل محذور دون استحقات العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فتترك الواجب حرام يستحق تاركه العقوبة بالنار و ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق تاركها حرمان الشفاعة ومعنى القرب الى الحل انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و الاول عند محمد رح هو الحرام الذي ثبت حرمة دليل ظني والثاني عنده ما كان تركه اولى مع عدم المنع من الفعل فالمكروه كراهة التحريم نسبتة الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض فان ما ثبت حرمة دليل قطعي يسمى حراما عنده و ما ثبت حرمة دليل ظني يسمى عنده مكروها كراهة التحريم وبالجملة فما كره تحريما وتنزيها عند الشيخين تنزيه عنده و ما كره تحريما عنده عند الشيخين هكذا يستفاد من التلويح و جامع الرموز ثم انه قال صاحب جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوة ان كلامهم يدل على ان الفعل اذا كان واجبا او ما في حكمه من سنة الهدى و نحوها فالترك كراهة تحريم و ان كان سنة زائدة او ما في حكمها من الادب و نحوه فنزبه انتهى كلامه والاصل الفاصل بينهما ان ينظر الى الاصل فان كان الاصل في حقه اثبات الحرمة و انما سقطت الحرمة لعارض ان كان مما يعم به البدوى و كانت الضرورة قائمة في حق العامة فهي كراهة تنزيه و ان لم تبلغ الضرورة هذا المبلغ فهي كراهة تحريم فيصار الى الاصل و على العكس ان كان الاصل الاباحة ينظر الى العارض فان غلب على الظن وجود المحرم فالكراهة للتحريم و الا فالكراهة للتنزيه نظير الاول سور الهرة و نظير الثاني لبن الاتان و لحومها و نظير الثالث سور البقرة الجلالة و سباع الطير كذا في فتاوى عالمكيري في اول كتاب الكراهة و في العضدي ما حاصله ان المكروه يطلق على ثلاثة معان الاول خطاب لطلب ترك فعل ينتهض ذاك الترك خاصة سببا للثواب و المكروه بهذا المعنى منهي عنه على الاصح كالمندوب مأمور به والثاني الحرام و كثيرا ما كان يقول الشافعي انا كره هذا والثالث ترك ما ترجحت مصلحة فعله على تركه و ان لم يكن منهيما فيعرف بترك الاولى كترك المندوب يقال ترك صلوة الضحى مكروه و ان لم يرد النهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبته انتهى فيل في هذا الاطلاق بعد لانه يلزم منه ان من اشتغل بالمباح و ترك الاشتغال بنوافل العبادات انه ات بمكروه و قالت المعتزلة المكروه فعل اشتمل تركه على مصلحة و قد سبق في**

لفظ الحسن في فصل الذون من باب الحاد المهمة •

**المكروهة** في اصطلاح الفقهاء ما نهى عنه لمجاور كالبيع عند اذان الجمعة نهى عنه للصلاة وعرفه

في البداية بما كان مشروعاً باصله وصفه لكن نهى عنه كذا في البحر الرائق في باب البيع الفاضل •

**الاكراه** في اللغة عبارة عن حمل انسان على امر يكرهه وقيل على امر لا يريد طبعاً او شرعاً والاسم

الكرة بالفتح و في الشريعة فعل يوقعه بغيره فيفوت رضاه او يفسد اختياره مع بقاء اهليته فالفعل يتناول

الحكمي كما اذا امره بقتل رجل ولم يهدده بشيء الا ان المأمور يعلم بدلالة الحال انه لولم يقتله لقتله الامر او

قطعه فانه اكراه والايقاع فعل بالمعنى المصدرى الا انه يخص بما يكره يقال اوقع فلان بفلان بالسوءة فالمعنى

هو فعل يوقعه انسان بغيره مما يسوء والرضاء خلاف الكراهة والاختيار هو القصد الى مقدر متردد بين الوجود

والعدم بتدرجيه احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فذلك الاختيار صحيح والا فاسد ثم

الفائت الرضا به نوعان صحيح الاختيار وذاك بان يفوت الرضاء ولا يفسد الاختيار ويسمى بالاكراه القاصر

وغير الملجي وفسد الاختيار ويسمى بالاكراه الكامل والملجي وبالجملة ففي الاكراه الملجي يضطر الفاعل

الى مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو وفي غير الملجي يمكنه من الصبر

اذ ليس فيه خوف فوات النفس او العضو بل انما هو خوف الحس و الضرب ونحو ذلك كالكلام

الحسن في حق القاضي وعظيم البلد واليه الاشارة في الكلام بطريق الاكتفاء اي يفوت رضاه يصح اختياره

او يفسد اختياره فاندفع ما ظن من تسامح التردد بين العام والخاص وفي هذا الكلام اشعار بان الاكراه

لم يتحقق مع الرضاء وهذا صحيح قياساً و اما استحساناً فلا لانه لو هدد بحبس ابية او ابنة او اخيه او

غيرهم من ذي رحم محرم منه لبيع او هبة او غيره كان اكراهاً استحساناً ولا ينفذ شيء من هذه التصرفات

كما في المبسوط وقولنا مع بقاء الاهلية احتراز عما اذا ضرت على راس آخر بحيث صار مجذوناً فانه

لم يبق الاهلية بخلاف ما نحن فيه فانها تثبت بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها

الاترى ان الاكراه متردد بين فرض و حظور و رخصة و مباح و مرة يائم و مرة يثاب و عرف بعضهم الاكراه بانه

حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه و يصير الغير خائفاً به فائت الرضاء

بالمباشرة وقيل هو الزام الغير على ما يكرهه الانسان طبعاً او شرعاً فيقدم عليه مع عدم الرضاء ليدفع عنه ما

هو اضر منه وقيل هو تهديد القادر غيره على امر بمكروه طبعاً او شرعاً بحيث ينتفي به الرضاء وقيل فعل

يوجد من الفاعل فيحدث في المحل معنى يصير به مدفوعاً الى الفعل الذي طلب منه وفي القلوب

الاكراه حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرة لوخلى ونفسه فيكون معدماً للرضاء والاختيار

هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي •

الكنه بالضم وسكون النون قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود معنى تصور

كذالك الشيعى تمثله فى النهى سواء كان على وجه التفصيل او على وجه الاجمال قال الفاضل الجليلى فى حاشية الخيالى فى قوله حقائق الاشياء ثابتة معرفة الشيعى قد يكون باسرها خارج هذه عارض له كقصور الانسان بالضحك وقد يكون لامر داخل كالناطق فاذا تصورت الناطق علمت الانسان بذلك الوجه وقد يكون باسرها داخل وخارج معا كالناطق والضحك فان تصورهما تصور الانسان بجميع اجزائه على التفصيل وان كان ذلك التفصيل فى التعقل يسمى ذلك كذا كالحيوان الناطق فان تصوره تصور جميع اجزائه الانسان تفصيلا وان كان ذلك التفصيل فى البعض لان الجسم والجوهر والذاتى وغير ذلك اجزاء للانسان مع انه لم يتصور تفصيلا لكن الحيوان والناطق مقصوران بالتفصيل والحيوان مشتمل عليها وذلك القدر من التفصيل يسمى كذا وبالجمله اذا كان الشيعى متصورا بالاجزاء الاولى مفصلا يسمى كذا وقد يكون معرفة الشيعى بجميع اجزائه لكن لاعلى وجه التفصيل كقصور ما وضع الانسان بازائه فى الفارسي بآدمى ويسمى ذلك ذاته الجمله فما يقال ان تصور الشيعى بذاته لا يمكن بدون ذاتياته ويمكن بدون عرضياته لازمة او مفارقة يراد به ان ذاتيات الشيعى داخله فى ذاته الجمله وعرضياته خارجة عنها فتصور الشيعى بذاته الجمله مشتمل على تصور ذاتياته اشتمالا فى الجمله بالضرورة ولم يكن مشتملا على تصور عرضياته •

### فصل الياء التحقانية \* الاكتفاء بالفاء هو عند اهل المعاني نوع من انواع الحذف وهو ان

يقضى المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفى باحدهما عن الآخر الذكوة ويختص غالبا بالارتباط العطفى كقوله تعالى سراويل تقيهم الحرابي والبرد وخصص الحر بالدكر لان الخطاب للعرب وبلادهم حارة والوقاية عندهم من الحر لانه اشد من البرد عندهم وقوله بيدك الخير ابي والشر وانما خص الخير بالذكر لانه مطلوب العباد ومرغوبهم وقوله ان امرء هلك ليس له ولد اى ولا والد بدليل انه اوجب للاختصاص النصف وانما ذلك مع فقد الاب لانه يسقطها كذا فى الاتقان فى نوع الحذف •

### المكتفى عند الحكماء هو ما اعطي به ما يتمكن من تحصيل كماله كالنفوس السماوية كذا فى حكمة

العين فى بيان الكيفيات المختصة بالكميات فان النفوس السماوية دائما فى اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي تتمكن بها من تحصيل كمالها واحدا بعد واحد كما فى شرحه •

### الكنية بالضم و سكون النون عند اهل العربية قسم من العلم وهو ما يكون مصدرا بلفظ الاب او الابن

او اللام او البنات وقد سبق مستوفى فى فصل الميم من باب العين المهملة •

### الكناية بالكسرى فى اللغة واصطلاح النحاة ان يعبر عن شيعى معين بلفظ غير صريح فى الدلالة عليه

لفرض من الافراض كلابهام على العامعين كقولك جاءني فلان وانت تريد زيدا والمراد بها نبي باب المبديات ما يكتفى به لا المعنى المصدرى ولا كل ما يكتفى به بل البعض المعين منه وهو كم وكذا كفاية من العدد وكذا وذيتى للحديث ومنها كذا فى الفوائد الضمائية قال ابن الحاجب الكناية

في باب المبنيات لفظ مبهم يعبر به عما وقع مفسرا في كلام متكلم اما لابهامه على المخاطب او لفسيدانه واعتراض عليه بان كم ليس من هذا القبيل ولا لفظ كذا في قولك عندي كذا رجلا لانه ليس حكاية لما وقع في كلام متكلم مفسرا ولا كيت وذيت في قولك كان من الامريكيت وذيت بلى قولك قال فلان كذا فقال كيت وذيت داخل في هذه واجيب بان المراد صحة الوقوع لا الوقوع حقيقة اي عما يصح ان يقع في كلام متكلم مفسرا او من شأنه ان يقع كذا في الموشح و يطلق الكفاية ايضا على الضمير لانه يكتفى به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره وعند الاصوليين والفقهاء مقابل للصريح قالوا الصريح لفظ انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكفاية لفظ احتمر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما اي من الصريح والكفاية معنى حقيقيا او مجازيا فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معداها المجازي كفاية والمجاز الغالب استعمال صريح وغير الغالب كفاية واحترز بقيد في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكفاية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل داخل في الكفاية لما تقرر من ان هذه الانقسام متماثلة بالاعتبار لا بالذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وبالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكفاية الاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضع في اللغة مستترا او لا في عكسه قالوا كفايات اطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستقرة لكن الابهام فيما يتصل بها كالجائز فانه مبهم في انها بائنة من اي شئ عن الذكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها تعين وتبين بموجب الكلام وبه بحث لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستقرة فهذا لا ينافي الكفاية واحتمار مراد المتكلم بها كما في جميع الكفايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهرا لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن القوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرهون بانها من جهة المحل مبهمه مستترة ولم يفسروا الكفاية الا بما احتمر منه المراد سواء كان باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم كما اشترطه اهل البيان بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كفاية بمجرد الاستتار كذا في التلويح وغيره وعند علماء البيان لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات واذفي و يرجع اليه الصدق والكذب بل ليذتقل منه الى ملزومه فيكون هذا مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما تقول فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استعمل المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى و السموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كفايات عند المحققين من غير لزوم كذب

لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي و طلب دلالاته انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه فالمراد في الكناية اللازم بالعرض و المازم بالذات و حينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر و باستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقريضة مانعة عن ارادة الموضوع له و ميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى و لا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجز عن الاستهانة و السخط و ان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به و الاحسان اليه كناية ان اسند اليه من يجوز عليه النظر و مجاز ان اسند الى من لا يجوز عليه النظر و بالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح و غيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراك بها معناها وحده او غير معناها وحده او معناها و غير معناها معا و الاول الحقيقة في المفرد و الثاني المجاز في المفرد و الثالث الكناية و هذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة و المجاز مدينا لهما فلما اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرضة جعلها في مقابلة الكناية و تصرحه عقيب ذلك بان الحقيقة و الكناية تشتركان في كونهما حقيقتين و تفترقان بالتصريح و عدمه لا يقال فاذا اردت بالكلمة معناها و غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز ان لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات و في الكناية انما اراد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي و هذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا و بالذات ان لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيذاني ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخلي تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا بالذات و هو ممتنع و بهذا يذنع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادته الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة و المجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك كذا كذا في التلويح قال ابو القاسم في حاشية المطول ذهب المحققون الى انه يجوز كون المعنى الحقيقي في الكناية مستحيلا و حينئذ لا يعلم الفرق بينها و بين المجاز اصلا فان استحالة المعنى الحقيقي من اقوى قرائن المجاز فاذا جرز في الكناية استحالة المعنى الحقيقي و لم يجعل مانعا عن ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المقصود فلا يكون شيعي من قرائن المجاز مانعا عن ارادته لينتقل منه الى المقصد فلا تتميز الكناية عن المجاز في شيعي من الصور و لو سلم فلا شك في عدم التمييز في صورة الاستحالة قال صاحب الاطول يمكن ان تجعل الكنايات كلها حقائق صرفة و يكون قصد ما به يجعل معنى كذايا من قبيل قصد النتيجة بعد اقامة الدليل فيكون فلان كثير الرماد حقيقة صرفة ذكرت دليلا على انه مضاف فيكون التقدير فهو مضاف و لا يكون هذاك استعمال كثير الرماد في المضيف انتهى • و فرق السكاكي و غيره بينهما بان الانتقال فيها من اللازم الى الملزوم و في المجاز بالعكس كالانتقال من الاسد الذي هو ملزوم الشجاع

الى الشجاع ورد بان اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه لان اللازم يجوز ان يكون اعم من الملزوم والانتقال انما يتصور على تقدير تلازمهما و تساويهما و حينئذ يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم كما في المجاز واجيب بان المراد باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول النجاد لطول القامة و لذا جوزوا كون اللازم اخص كالضاحك بالفعل للانسان فالكناية ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع و رديف و يراد به ما هو متبوع و مردوف و المجاز بالعكس و فيه نظر لان المجاز قد يكون من الطرفين كاستعمال الغيث في الذبت و استعمال الذبت في الغيث كذا في المطول قال ابو القاسم ذكر اهل الاصول انه لما كان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم اي من المتبوع الى التابع فان كان اتصال الشينين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه و فرعا من وجه جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه و المعلول المقصود اصل من جهة كونه منزلة العلة الغائية و هي وان كانت لوجودها معلولة لمعلولها الا انها له اهيأتها علة له و من هذا القبيل اطلاق الذبت على الغيث فاندفع الاعتراض و القول بان اصطلاح اهل العربية مخالف لاصطلاح الاصول مما لا يلتفت اليه انتهى اعلم ان الكناية في اصطلاحهم كما تطلق على اللفظ نفسه كذاك تطلق على المعنى المصدرى الذي هو فعل المتكلم اعنى ذكر اللازم و ارادة الملزوم فاللفظ يكمنى به و المعنى يكمنى عنه كذا في المطول \* التقسيم \* الكناية ثلثة اقسام الاولى الكناية المطلوب بها غير صفة و لا نسبة فملها ما هي معنى واحد و هو ان يتفق في صفة من الصفات عرض اختصاص بموصوف معين فتذكر تلك الصفة ليتوصل بها الى ذلك الموصوف كقولنا مجامع الاضغان كناية عن القلوب و الضغن الكقد و منها ما هي مجموع معان و هو ان تؤخذ صفة فتضم الى لازم آخر و آخر لتصير جمالتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها اليه كقولنا كناية عن الانسان حيي مستوى القامة عريض الازفار و يسمى هذه خاصة مركبة و شرط هذين الكنايتين الاختصاص بالكناية عنه الكناية الكناية المطلوب بها صفة من الصفات كالجرد و الكرم و الشجاعة و نحو ذلك و هي ضربان قريبة و بعيدة فان لم يكن الانتقال بواسطة قريبة اما و اضحة ان حصل الانتقال منها بسهولة كطويل النجاد و اما خفية كقولهم كناية عن الابله عرض القفا فان عرض القفا و عظم الراس بالانفراط مما يستدل به على بلاهة الرجل لكن في الانتقال نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد و ان كان الانتقال من الكناية الى المطلوب بها بواحدة فبعيدة كقوام كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر و منها الى كثرة الطبخ و منها الى كثرة الضيفان و منها الى المطلوب و الثالثة المطلوب بها نسبة اي اثبات امر لامر او نفيه عنه كقول زياد الاعجم \* شعر \* ان السماحة و المودة و الندى \* في قبة ضربت على ابن الحشرج •

فانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات فترك التصريح بان يقول انه مختص بها او نحوه الى الكناية بان جعلها في قبة مضرورية عليه و الموصوف في هذين القسمين قد يكون مذكورا كذا مر وقد يكون غير

مذكور كما يقال في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من علم المسلمون من لعانه و يده فانه كناية عن  
 نفى صفة السلام عن المؤذي و هو غير مذكور في الكلام كذا في المطول و قال في الاتقان استنبط الزمخشري  
 نوعا من الكناية غريبا و هو ان تمد الى جملة معناها على خلاف الظاهر فتأخذ الخلاصة من غير اعتبار  
 مفرداتها بالحقيقة و المجاز فتعبر بها عن المقصود كما تقول في نحو الرحمن على العرش امتوى انه كناية  
 عن الملك فان الاحتواء على السرير لا يحصل الا مع الملك فجعل كناية عنه و كذا قوله تعالى و الارض جميعها  
 قبضت يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه كناية عن عظمته و جلالة من غير ذهاب بانقبض و اليمين  
 الى جهتين حقيقة و مجازا انتهى قال السكاكي الكناية تتفارت الى تعرض و تلويح و رمزوا ايماء و اشارة و  
 المناسبة للكناية العرضية وهي ما لم يذكر الموصوف فيها التعريض لان التعريض خلاف التصريح يقال عرضت لفلان  
 و بفلان اذا قلت قولا لغيره و انت تعينه فكذلك اشرت به الى عرض اي جانب وتريد جانبا آخر و المناصب لغير  
 العرضية ان كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم التلويح ان التلويح هو ان تشير الى غيرك من بعد و ان قلت الوسائط  
 مع خفاءه اي خفاء اللزوم فالمناسب الرمز لان الرمز ان تشير الى قريب منك على سبيل الخفية لانه الاشارة  
 بالشفة و الحجاب و بلا خفاءه فالمناصب الايماء و الاشارة كذا في المطول • فائدة • المناس في الفرق بين  
 الكناية و التعريض عبارات متقاربة فقال الزمخشري الكناية ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له و التعريض ان  
 يذكر شيئا يدل به على ذكر شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتكم لاسلم عليكم فكان امالة الكلام  
 الى عرض يدل على المقصود و يسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده و قال ابن الاثير الكناية ما دل على  
 معنى يجوز حملة على جانبي الحقيقة و المجاز بوصف جامع بينهما و يكون في المفرد و المركب و التعريض هو  
 اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح و الاشارة فيختص باللفظ  
 لمركب كقول من يتوقع صاة و الله اني محتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة و لا مجازا  
 و انما فهم من عرض اللفظ اي جانبه و قال السبكي في الفرق بينهما الكناية لفظ استعمل في معناه مرورا به  
 لازم المعنى فهو بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة و التجوز في ارادة افادة ما لم يوضع له وقد لا يراد بها  
 المعنى بل يعبر بالملزوم عن اللازم وهي حينئذ مجاز و اما التعريض فهو لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره  
 نحو قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل الى كبير الاصنام المتخذة آلهة كانه غضب ان تعبد الاصنام معه  
 تلويحا لعابديها فانها لا تصلح للالهية اما يعلمون اذا نظروا بعقولهم عن عجز كبيرها عن ذاك الفعل و الاله لا يكون  
 عاجزا فهو حقيقة ابدأ و قال السكاكي التعريض ما سبق لاجل موصوف غير مذكور و منه ان يخاطب واحد  
 و يراد غيره كذا في المطول و الاتقان و قال السيد السند في توضيحه ما حاصله ان مقصود العلامة الزمخشري  
 بيان الفرق بينهما فلا يرد النقص على حد الكناية بالمجاز فان ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له حاصله  
 استعمال اللفظ في غير ما وضع له و ذكر شيئين يدل على شيء لم تفكره يفهم منه ان الشبيح الاول مذكور بلفظه

الموضوع له لأنه الأصل المتبادر عند الإطلاق و يفهم منه أيضا ان الشئ الذئى لم يستعمل فيه اللفظ و الا لكان  
مذكورا فى الجملة و بالجملة فحاصل الفرق انه اعتبر فى الكناية استعمال اللفظ فى غير ما وضع له و فى التعريض  
استعماله فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق و كلام ابن الاثير ايضا يدل على ان المعنى  
التعريضى لم يستعمل فيه اللفظ بل هو مدلول عليه اشارة و سياقا و كذا كلام السبكي بل تسميته تلويحا  
يلوح منها ذلك و كذلك تسميته تعريضا ينبى عنه و لذلك قيل هو امانة الكلام الى عرض اى جانب يدل  
على المقصود هذا هو مقتضى ظاهر كلام العلامة و توضيحه ان اللفظ المستعمل فيه وضع له فقط هو الحقيقة  
المجردة و يقابله المجاز لانه المستعمل فى غير الموضوع له فقط و الكناية اللفظ المستعمل بالاصالة فيما لم يوضع له  
و الموضوع له مراد تبعا و فى التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة او مجازا او كذبة و  
المعرض به من السياق فالتعريض يجمع كلا من الحقيقة و المجاز و الكناية و اذا كانت الكناية تعريضية كان  
هناك و راء المعنى الاصلي و المعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح و الاشارة و كان المعنى  
المكنى عنه بينهما بمنزلة المعنى الحقيقي فى كونه مقصودا من اللفظ مستعملا هو فيه فاذا قيل المسلم من  
سلم المسلمون من لسانه و يده و اريد به التعريض بنفى الاسلام عن مؤمن معين فالمعنى الاصلي ههنا انحصار  
الاسلام فيمن سلموا من لسانه و يده و يلزمه انتفاء الاسلام عن المؤذي مطلقا و هذا هو المعنى عنه المقصود  
من اللفظ استعمالا و اما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقا فهو نفي الاسلام عن مؤمن معين هكذا  
ينبغي ان يحتق الكلام و يعلم ان الكناية بالنسبة الى المعنى المكنى عنه لا يكون تعريضا قطعا و الا لزم ان يكون  
المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ و قد ظهر بطلانه و هكذا المجاز و الحقيقة بالنسبة الى المعنى المجازي  
و الحقيقي لا يكونان تعريضا ايضا فاللفظ بالقياس الى المعنى المعرض به لا يوصف بالحقيقة و لا بالمجاز  
و لا بالكناية لفقدان استعمال ذلك اللفظ فى ذلك المعنى و ما قيل بان اللفظ اذا دل على معنى دلالة صحيحة  
فلا بد ان يكون حقيقة او مجازا او كناية فليس بشئى اذ مستتبعات التراكيب يدل عليها الكلام دلالة صحيحة و ليس  
حقيقة فيها و لا مجاز و لا كناية لانها مقصودة تبعا لا اصالة فلا تكون فيها و المعنى المعرض به و ان كان مقصودا  
اصليا الا انه ليس مقصودا من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه و انما قصد اليه من السياق تلويحا و اشارة و قد  
يتفق عارض بجعل المجاز فى حكم حقيقة مستعملة كما فى المنقول و الكناية فى حكم الصريح كما فى الاستواء  
على العرش و بسط اليد و كذلك التعريض قد يصير بحيث يكون الالتفات فيه الى المعنى المعرض به كأنه  
المقصود الاصلي و المستعمل فيه اللفظ و لا يخرج بذلك من كونه تعريضا فى اصله كقوله تعالى و لا تكونوا اول  
كاسر به فانه تعريض بانه كان عليهم ان يؤمنوا به قبل كل واحد و هذا المعنى المعرض به هو المقصود الاصلي  
ههنا دون المعنى الحقيقي انتهى • فائدة • فى الكناية اربعة مذاهب الاول انها حقيقة قال به ابن عبد السلام  
و هو الظاهر لانها استعملت فيما وضعت له و اردتها الدلالة على غير الثاني انها مجاز الثالث انها لا حقيقة



و لا مجاز و اليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي و تجوزة ذلك في الكناية الرابع وهو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي انها تنقسم الى حقيقة و مجاز فان استعملت في معناه مرادا به لازم المعنى ايضا فهو حقيقة و ان لم يرد به المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له و الحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ نيما وضع له ليفيد غير ما وضع له و ايجاز منها ان تريد غير موضوعه استعمالا و افادة كذا في الاتقان في نوع المجاز \*

## \* باب اللام \*

**فصل الباء الموحدة • اللب بالضم و تشديد الموحدة مغز و خالص هر چيزي و ميانه هر چيزي و دل دي و عقل و تذه درخت و در اصطلاح صوفيه عقلي كه منور بود بذور قدس و صافي از فتور اوهم و تجليات ظلمانية نفسانية كذا في كشف اللغات • و لب المبدأ نزد شان عبارات است از ماده نور قدسي كه تايد مى يابد بار عقل انساني و صاف ميشود از فتور مذکور و ادراك ميكند صاحب آن علوميكه متعالیست از ادراك قلب و روح متعلق بكون و مصون است از فهم كه محجوب است بعلم رسمي و اين تايد الهي از حسن سابقه ازلي است كه مقتضي است خير خاتمه و حسن عاقبت را كذا في لطائف اللغات •**

**اللعب بكسر اللام مصدر لعب بفتح العين ابي فعل فعلا غير قاصد به مقصدا صحيحا كما ذكر الراغب و في الكشف انه ما لا يفيد فائدة اصلا كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة •**

**اللعابي بالضم عند الاطباء دراء من شأنه ان يذفصل عنه اجزائه اذا نقي و يصير المجموع لرجا كالخطمي كذا في الموجز •**

**اللقب بالقاف في اللغة ما يعبر به عن شئ و في اصطلاح اهل العربية علم يشعر بمدح او ذم باعتبار معناه الاصلي صرح بذلك المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في المبنيات في شرح قول المصنف و القاب ضم و فتح و كسر و قد سبق في لفظ العلم في فصل الميم من باب العين المهملة ايضا •**

**فصل التاء المثناة الفوقانية • الالتفات** بالفاء عند اهل المعاني يطلق على معان منها الاعتراض و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة و منها تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاية له في المعنى على طريق المثل او الدعاء و نحوهما من المدح و الذم و التاكيد و الالتماس كقوله تعالى و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا و كقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم و في كلامهم قصم الفقر ظهري و الفقر من قاصات الظهر و منها ان تذكر معنى فيتوهم ان السامع اختلج في قلبه شئ نلتفت الى كلام يزيل اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك كقول ابن مياك • شعر • فلا صرمة بددو و في الياس راحة •

ولا صلة يصفولنا ففكارمه • كانه لما قال فلا ضرورة يبدو قفيل له ما تصنع به فاجاب بقوله ر في الياس واحة و منها التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثالثة من التكلم و الخطاب و الغيبة بعد التعبير عنه بأخر منها اي بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق آخر من الطرق الثالثة بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر و يكون مقتضى ظاهر سوق الكلام ان يعبر عنه بغير هذا الطريق اذ لوام يشترط ذلك لدخل فيه ما ليس من الالتفات منها نحو انا زيد و انت عمرو و نحوهما مما يعبر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلم او المخاطب و تارة بالاسم المظهر او ضمير الغائب و منها نحويا زيد قم و يارجله بصرخذ بيدي لان الاسم المظهر طريق غيبة و منها تكرير الطريق الملتفت ايه نحو اياك نستعين و اهدنا و انعمت فان الالتفات انما هو في اياك نعبد و الباقى جار على اسلوبه و منها نحو يا من هو عالم حقق لي هذه المسئلة فانك الذي لا نظير له فانه الالتفات فان حق العائد الى الموصول ان يكون غائبا و ما سبق الى بعض الارهام ان نحويا ايها الذين امنوا التفات و القياس امنتم فليس بشيى و من الناس من زاد لاجراج بعض ما ذكر قيذا و هو ان يكون التعبيران في كلامين و هو غلط لان قوله تعالى باركنا حواه ليريه عن اياتنا فيمن قرأ ليريه بلفظ الغيبة فيه التفات من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى التكلم مع ان قوله من اياتنا ليس بكلام اخر بل هو من متعلقات ليريه هذا التفسير هو المشهور فيما بين الجمهور و قال السكاكي الالتفات عند اهل الاماني اما ذلك التعبير او التعبير باحدها فيما حقه التعبير بغيره و كانه حمل السكاكي قولهم بعد التعبير عنه بأخر منها على اعم من التعبير حقيقة او حكما فان اقتضاء المقام تعبيراً في حكم التعبير فالتفسير المشهور اخص من تفسير السكاكي فقول الشاعر • مصرع • تطاول ليداك بالانمد • فيه التفات على تفسير السكاكي و قد صرح بذلك ايضا اذ مقتضى الظاهر ان يقال تطاول ليلى و ليس على التفسير المشهور منه اذ لم يذكر تطاول ليلى سابقا هذا خلاصة ما في المطول و الاطول فظهر ان الالتفات ستة اقسام فمن التكلم الى الخطاب قوله تعالى و امرنا المسلم لرب العالمين و ان اقيموا الصلوة و من التكلم الى الغيبة قوله انا فتحذا لك فتحنا ميدينا ليغفر لك الله و الاصل لنغفر لك و من الخطاب الى التكلم لم يقع في القران و مثل له بعضهم بقوله فاقض ما ادت قاض ثم قال انا امنا بربنا و هذا المثال لا يصح لان شرط الالتفات ان يكون المراد به واحدا و من الخطاب الى الغيبة قوله حتى اذا كنتم في الفلك و جرين بهم و الاصل بهم و من الغيبة الى الخطاب قوله و قالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم و الاصل لقد جاءوا و من الغيبة الى التكلم قوله و اوحى في كل سماء امرها و زبنا تنبيهات الاول شرط الالتفات بهذا المعنى ان يكون الضمير في المنتقل اليه عائدا في نفس الامر الى المنتقل عنه و الا يلزم ان يكون في انت صديقي التفات الثاني شرطه ايضا ان يكون في جملتين صرح به صاحب الكشف و غيره الثالث ذكر التدوخي في الاقصى الغريب و ابن الاثير و غيرهما نوعا غريبا من الالتفات وهو بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله او تكامه كقوله تعالى غير المقضوب عليهم بعد انعمت فان المعنى غير الذين غضبت عليهم

وتوقف صاحب عروس الامراح الرابع قال ابن ابي الاصمعي جاء في القران من الالتفات قسم قريب جدا  
 ام اظفر في الشعر بمثاله وهو ان يقدم المتكلم في كلامه مذكورين مرتبين ثم يخبر عن الاول منهما ويصرف  
 عن الاخبار عذء الى الاخبار عن الثاني ثم يعود الى الاخبار من الاول كقوله تعالى ان الانسان لربه لكونه وانه  
 على ذلك لشهيد انصرف عن الاخبار عن الانسان الى الاخبار من ربه تعالى ثم قال منصرفا عن الاخبار عن  
 ربه الى الاخبار عن الانسان بقوله وانه لحب الخير لشديد قال وهذا يحسن ان يسمى الالتفات الضمائر الخماس  
 يقرب من الالتفات نقل الكلام من خطاب الواحد او الاثني او الجمع لخطاب الآخر ذكره التلويحي وابن الاثير  
 وهو ستة اقسام ايضا مثاله من الواحد الى الاثني قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه ابادنا و تكون لكما  
 الكبرياء في الارض والى اجمع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ومن الاثني الى الواحد فمن ربكما يا موسى  
 فلا يخرجكما من الجنة فتشقى والى الجمع واوحينا الى موسى واخيه ان تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم  
 قبلة ومن الجمع الى الواحد و اقيموا الصلوة و بشر المؤمنين والى الاثني يا معشر الجن و الانس ان  
 استطعتم الى قوله فباي آلاء ربكما تكذبان السادس يقرب من الالتفات ايضا الانتقال من الماضي او  
 المضارع الى امر الى اخر منها مثاله من الماضي الى المضارع ان الذين كفروا و يصدون عن سبيل  
 الله و الى الامر قل امر ربي بالقسط و اقيموا وجوهكم و احلّت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلأى عليكم فاجتنبوا  
 و من المضارع الى الماضي و يوم ينفخ في الصور فصعق وى الامر قال اني اشهد الله و اشهدوا اني برى  
 و من الامر الى الماضي واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى و عهدنا الى ابراهيم و الى المضارع و ان اقيموا  
 الصلوة و اتقوه و هو الذي اليه تحشرون كذا في الاتقان في نوع بدائع القران السابع قال صاحب الاطول  
 لا يخفى ان التعبير عن معنى يقتضى الامقام التعبير عنه بلفظ مذكر بلفظ مؤنث و بالعكس و كذا التعبير  
 بمذكر بعد التعبير بمؤنث ينبغي ان يجعل تحت الالتفات و لو لم يثبت انها جعلت الالتفاتا فلجعلها  
 ملحقات به • فائدة • قال البعض الالتفات من البيان وقيل من البديع و لذا ذكره السكاكي في علم البديع  
 • فائدة • وجه حسن الالتفات ان الكلام اذا نقل من اسلوب يتوقعه السامع الى اسلوب لا يتوقعه سواء وجد  
 المتوقع قبل غير المتوقع كما في الالتفات المشهور ارام يوجد كما في الالتفات السكاكي كان احسن تطرية لنشاط  
 السامع و اكثر ايقاظا للاصغاء اليه كذا في الاطول • فائدة • ملخص ما ذكره القوم في هذا المقام ان في  
 الالتفات اربعة مذاهب ووجه الضبط ان يقال لا يخلو اما ان يشترط فيه سبق التعبير بطريق اخر ام لا الثاني  
 مذهب الزمخشري و السكاكي و من تبعهما و على الاول لا يخلو اما ان يشترط ان يكون التعبيران في  
 كلام واحد او لا الاول مذهب البعض و على الثاني لا يخلو اما ان يشترط كون المخاطب في التعبيرين  
 واحدا ام لا الاول مذهب صدر الافاضل و الثاني مذهب الجمهور كذا في الجليلي حاشية المطول •

**فصل الجيم • اللزوجة بالزاء المعجمة هي كيفية ملموسة تقتضي سهولة التشكل و عمر التفرق**

و الشهبى بها يمتد متصلا و يقابلها الهشاشة و الملاسة كذا قال الشيخ في الشفاء فاللزج هو الذي يسهل تشكله باي شكل اريد و يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فهو مركب من رطب و يابس شديدى الامتزاج فاذعانه من الرطب و استمسكه من اليابس فانا لو اخذنا ترابا و ماء وجهدنا في جمعهما و امتزاجهما بالثق و التخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث جسم لزج فاذن اللزوجه كيفية مزاجية لا بسيطة و الوحش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله و يسهل تفريقه و ذلك لغلبة اليابس و قلة الرطب مع ضعف الامتزاج كذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين و قال الاطباء دراه لا ينقطع عند الامتداد عند فعل الحرارة الغربية فيه كالعسل فعدم الانقطاع عندهم معتبر وقت تاثير الحرارة الغربية كذا في الاقصرائى •

**فصل الحاء المهمة • التلميح** بالميم عند البلغاء و هو ان يشار في فحوى الكلام الى قصة ارشعر او مثل سائر من غير ذكره ابي من غير ذكر تلك القصة او ذلك الشعر او المثل فاقسام التلميح ستة لانه اما ان يكون فى الذم او المثل و على التقديرين فاما ان يكون اشارة الى قصة ارشعر او مثل سائر نفى الذم قول الحريري فبت بليلة نابغية و احزان يعقوبية فان فيه اشارة الى قول نابغة • شعر • فبت كاني ساورتني ضئيلة • من الرقش في انيابها السم نافع • و الى قصة يعقوب عليه السلام و باقى الامثلة تطلب من المطول • **فائدة** • قال البعض هذا اللفظ تلميح بتقديم الميم على اللام و هو خطأ و الصواب تلميح بتقديم اللام على الميم ماخوذ من لمح اذا ابصره و نظرا اليه و كثيرا ما تسمعون يقولون في تفسير الابيات في هذا البيت تاميح الى قول فلان و قد لمح هذا البيت فلان و نحو ذلك و اما التلميح فهو مصدر ملح الشاعر اذا اتى بشيى مليم و قد ذكر في باب التشبيه كذا فى المطول فى الخاتمة •

**اللوح المحفوظ** بالفتح و سكون الواو هو عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيها ما كان و ما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب فى الاواح المعهودة و لا استحالة فيه لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور فى المقدار عن ابن عباس رضى الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض و عرضه ما بين المشرق و المغرب و قال الامام الغزالي فى الاحياء هو اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذات الله تعالى و صفاته لا يشبه ذات الحق و صفاته بل ثبوت المقادير فى اللوح مضاهي ثبوت كلمات القران و حروفه فى دماغ حافظ القران و قلبه فانه منطور فيه حتى كانه حيث يقرء يظفر اليه و لو فشت عن دماغه جزء فجزء لم يشاهد هذا الحظ فيمن هذا الحظ و عند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم فى عقول الناس و فى شرح اشراق الحكمة ان العقل الفعال هو المسمى بجبرئيل فى احسان الشريعة و فى شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول و لعل المراد الاول بالنسبة اليه و هو العقل الفعال بعينه فانه لا يجوز ان يثبت الصور الكثيرة فى العقل الاول لانه يبطل ان ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم هذا عند المشائين

الذاتين للنفس المجردة في الافلاك المقتصرين على اثبات النفوس المنطبعة فيها اذ الكليات لا ترسم في تلك النفوس عندهم و اللوح المحفوظ لابد ان ترسم فيها صور جميع الموجودات و الجزئيات ترسم في العقل عندهم وان كان على وجه كلي واما عند متاخرى الفلامفة المثبتين للنفس المجردة في الافلاك فاللوح المحفوظ هو النفس الكلي للفلك الاعظم يرسم فيها الكائنات ارتسام المعلوم في العالم هذا كله خلاصة ما في التلويح و ما ذكر الجليلي في حاشيته و حاشية شرح المواقف و قال ايضا في حاشية التلويح يريد الحكماء باللوح و الكتاب المبين العالم العقلي انتهى و عند الصوفية عبارة عن نور الهي حقي متجمل في مشهد حلقي انطبعت الموجودات فيه انطبعا اصليا فهي ام الهيولى لان الهيولى لا تقتضى صورة الا و هو منطبع في اللوح المحفوظ فاذا اقتضت الهيولى صورة ما وجد في العالم على حسب ما اقتضته الهيولى من الفور و المهلة لان القلم الاعلى جرى في اللوح المحفوظ بايجادها حسب ما اقتضته الهيولى و اعلم ان النور الالهي المنطبع فيه الموجودات هو المعبر عنه بالعقل الكن كما ان الانطباع في الدور هو المعبر عنه بالقضاء و هو التفصيل الاصلي الذي هو مقتضى الوصف الالهي المعبر عن مجلاء بالكرمي ثم التقدير في اللوح هو الحكم بابرز الخلق على الصورة المعينة و الحالة المخصوصة في الوقت المفروض و هذا هو المعبر عن مجلاء بالقلم الاعلى و هو في اصطلاحنا معاشر الصوفية العقل الاول مثاله قضى الحق بايجاد زيد على الهيئة الفلانية في الزمان الفلاني و الامر الذي اقتضى هذا التقدير في اللوح هو القلم الاعلى و هو المسمى بالعقل الاول و المحل الذي وجد فيه بيان هذا الاقتضاء هو اللوح المحفوظ المعبر عنه بالنفس الكلي ثم الامر الذي اقتضى ايجاد هذا الحكم في الوجود هو مقتضى الصفات الالهية المعبر عنه بالقضاء و مجلاء هو الكرسي فاعرف ما المراد بالقلم و اللوح و القضاء و القدر ثم اعلم ان علم اللوح المحفوظ نبذة من علم الله اجراء الله تعالى على قانون الحكمة الالهية على حسب ما اقتضته حقائق الموجودات الخلقية و لله علم وراء ذلك هو حسب ما اقتضته الحقائق الحقيقية برز على نمط اختراع القدرة في الوجود لا تكون مثبتة في اللوح المحفوظ بل قد تظهر فيه عند ظهورها في العالم العيني و قد لا تظهر ايضا فيه و جميع ما في اللوح المحفوظ هو علم مبدأ الوجود الحسي الى يوم القيامة و ما فيه من علم اهل الدار و الجنة شيعى على التفصيل لان ذلك من اختراع القدرة و امر القدرة مبهم لا معين نعم يوجد فيها علمها على الاجمال مطلقا كالعلم بالنعيم مطلقا لمن جرى له القلم بالسعادة الابدية ثم لو فصل ذلك النعيم اكان ذلك الجنس هو ايضا جملة كما تقول بانه من اهل الجنة المازي او اهل جنة النعيم ثم اعلم ان المقضي به المقدر في اللوح على نوعين مقدر لا يمكن التغيير فيه من الامور التي اقتضتها الصفات الالهية في العالم فلا سبيل الى وجودها اما الامور التي يمكن فيها التغيير فهي الاشياء التي اقتضتها قوابل العالم على قانون الحكمة المعتادة فقد يجربها الحق على ذلك الترتيب فيقع المقضي به و لا شك ان ما اقتضته قوابل العالم هو نفس مقتضى الصفات الالهية

ولكن بينهما فرق اعني بين ما اقتضته قوايل العالم وبين ما اقتضته الصفات مطلقا وذلك ان قوايل العالم ولو اقتضت شيئا فانه من حكمها العجز لاستناد امرها الى غيرها فلاجل هذا قد يقع و قد لا يقع بخلاف الامور التي اقتضتها الصفات الالهية فانها واقعة ضرورة لاقتدار الالهي وايضا قوايل العالم ممكنة و الممكن يقبل الشئى وضده فاذا اقتضت القابلية شيئا ولم يجبر القدر الا بوقوع نقيضه كان ذلك النقيض ايضا من مقتضى القابلية التي في الممكن فيقول بايقاع ما اقتضته قوايل العالم لكن بخلاف قانون الحكمة واذا وقع ما اقتضته القابلية بعينه قلنا بوقوعه على القانون الحكمي وهذا امر ذوقي لا يدركه الا صاحب الكشف بالقضاء المحكم هو الذي لا تغيير فيه و لا تبديل والقضاء المبرم هو الذي يمكن فيه التغيير ولهذا ما استعان النبي صلى الله عليه واله و سلم بالله الا من القضاء المبرم لانه يعلم انه يمكن فيه ان يحصل التغيير والتبديل قال الله تعالى يسمع الله ما يشأ و يثبت و عنده ام الكتاب بخلاف القضاء المحكم فانه المشار اليه بقوله و كان امر الله قدرا مسدورا و اصعب ما على الكاشف لهذا العلم معرفة المبرم من المحكم فيبادر فيما يعلمه محكما و يشفع فيما يعلمه مبرما و اعلام الحق له بالقضاء المبرم هو الاذن له في الشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه كذا في الانسان الكامل • و المفهوم من مجمع السلوك ان القضاء المبرم هو الذي لا يمكن التغيير فيه حيث قال و من موجبات ترك الاعتراض على الله تعالى الرضا بقدر الله المقدر وقضائه المبرم من الفقر والغنى يعني بعضى از موجبات ترك اعتراض بر خدائى راضى شدن است بتقدير خدائكم مقدر كرده شده است و حكم خدا كه محكم كرده شده از فقر و غنى •

**التلويح في اللغة** هو ان تشير الى غيرك من بعيد ولذا سميت الكناية الكثيرة الوسائط تلويحا كما سبق في محله و در جامع الصنائع كويد تلويح در فن نلغاء است كه شاعر اتمام مقدمه بمصنعه علمي يا حكمي عرفي كند مثاله در نعت • شعر • هر كس كه هر بخدمت تو داشت بر كشيده • كافر بوند كه حكم كندش بارتداد •

### فصل الدال المهملة \* الملاحدة بالحاء المهملة فرقة من الكفار يسمون بالدهرية و قد سبق

بيانها في فصل الراء من باب الدال المهملتين •

### فصل الدال المعجمة • اللذة بالفتح والتشديد مقابلة للام و هما بديهيان ومن الكيفيات النفسانية

فلا يعرفان بل انما يذكر خواصهما دفعا لالتباس اللفظي قيل اللذة ادراك و نيل لما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك و الام ادراك و نيل لما هو عند المدرك افة و شر من حيث هو كذلك والمراد بالادراك العلم و بالنيل تحقق الكمال لمن يلتذ فان التكيف بالشئى لا يوجب الام و اللذة من غير ادراك فلا ام و اللذة للجماد بما يناله من الكمال و الآمة و ادراك الشئى من غير النيل لا يؤم و لا يوجب لذة كتصور الحلاوة و المرارة فاللذة و الام لا يتحققان بدون الادراك و النيل و لما لم يكن الغلط دال على مجموعهما

بالمطابقة ذكرهما و آخر الذيل لكونه خاما من الادراك و انما قال عند المدرك لان الشئ قفا يكون كذا و خيرا بالقياس الى شخص وهو لا يعتقد كماليته فلا ياتذ به بخلاف ما اذا اعتقد كماليته و خيريته وان لم يكن كذلك بالنسبة اليه في نفس الامر و الكمال و الخير ههنا اعنى المقيسين الى الغيرهما حصول شئ لما من شأنه ان يكون ذلك الشئ له اى حصول شئ يناسب شيئا يصلح له او يليق به بالنسبة الى ذلك الشئ والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي براءة ما من القوة لذلك الشئ فهو بذلك الاعتبار مقطعي باعتبار خروجه من القوة الى الفعل كمال و باعتبار كونه مؤثرا خيرا و ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما و آخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى و انما قال من حيث هو كذلك لان الشئ قد يكون كمالا و خيرا من وجه دون وجه كالمسك من جهة الرائحة والطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة و من حيث الطعم الم و هذان التعريفان اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم و الالم ادراك المناظر من حيث هو مناظر و الملائم كمال الشئ الخاص به كالتكيف بالحرارة و الدسومة للذئقة و المذاقر ما ليس بملائم فال امام الرازي كون اللذة عين ادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل و الشرب و الجماع حالة مخصصة هي لذة و نعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملائم الذي هو تلك الاشياء و اما ان اللذة هل هي نفس ذاك الادراك او غيره و انما ذلك الادراك سبب لها و انه هل يمكن حصول اللذة بسبب اخر لذلك الادراك ام لا و انه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة ام لا فلم يتحقق شئ من هذه الامور موجب التوقف في الكل و كذا الحال في الالم • فائدة • قال ابن زكريا الرازي ليست اللذة امرا متحققا موجودا في الخارج بل هي امر عديمي هو زوال الالم كالاكل فانه دفع الالم الجوع و الجماع فانه دفع الالم دغدغة المنى لارعيته و لا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اما تذاؤه في انه دفع الالم فان من المعلوم ان اللذة امر وراء زوال الالم وفي انه لا يمكن ان تحصل اللذة بطريق اخر فان النظر الى وجه ملبح و العذور على مال بغثة و الاطلاع على مسئلة علمية فجأة تحدث اللذة مع لذة لم يكن له الالم قبل ذلك حتى يدفعها تلك الامور • التقسيم • اللذة و الالم اما حسيان او عقليان فاللذة الحسية ما يكون فيه المدرك بالحواس و المدرك ناقتح ما يتعلق بالحواس و العقلية ما يكون المدرك فيه المعقل و المدرك من العقليات و قدس على هذا الالم الحسي و المعلى • فائدة • العوام يذكرون اللذة العقلية مع انها اقوى من الحسية بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة و لو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات بظن انها اقوى اللذات الحسية فان المتمكن على الغلبة في الشطرنج و النرد قد يعرض له مطعم و مذكوح فيرفضه و منها ان لذة نيل الحشمة و الجاه تؤثر ايضا عليهما فانه قد يعرض له مطعم و مذكوح في صحبة حشمة فيذفض اليد بهما مراعاة للحشمة و منها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فحينما يحتاج اليه اى لذة التمتع به و ليس ذلك في العاقل فقط بل في العجم من الحيوانات ايضا فان من كلاب

الصيد من يقوَّب على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والواضحة من الحيوانات تؤثّر ما ولدته على نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قواك في العقلية هكذا يستفان من شرح المواقف وشرح الاشارات و المطول و حواشيه و الاطول في بحث التشبيه • فائدة • قال الحكماء الالم بسببه الذاتي تفرق اتصال فقط بالتجربة و انكرة الامام الرازي فان من جرح يده بسكين شديدة الحدة لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه و زاد ابن ميذا مبيا آخر هو سوء المزاج المختلف و التفصيل يطلب من شرح المواقف •

### فصل الزاء المعجمة • اللغز بالغين المعجمة نزل بلغاه كلاميست موزون كه دلالت كند بر

ذات شيبى از اشياء بذكر خواص و لوازم آن شيبى مشروط بآنكه مجموع ان صفات مخصوص بدان ذات باشد و در غير او يافته نشود هر چند هريك از آنها در غير او هم موجود باشد بطريقكده ذهن مستقيم و طبع سليم انتقال كند ازان كلام بران ذات و عجم اينرا چيستنان نامند مثاله •

چيست ان كس ز عقل دشمن و دوست • هم بخوانند دوست و هم دشمن

از صفت حافظ است و مهلك نيز • و از نمط هم مخوف و مامن

ازين مراد تيغ است و از قسم بدائع لغز است آنچه از زبان مقصود بر رمز گفته شود مانند اين رباعى كه جهت كمان است •

من خود كج و راستان ز من راست روند • داس ظفرم چو كشت در است دروند

پشت از پى خدمت چو كندم خم كه رسمه • از هر طرف زمزمه زه شنود

كذا في مجمع الصنائع •

### فصل السين المهملة • اللبس بالضم وكون الموحدة در لغت جامه پوشيدن و در اصطلاح

مالكان لبس صورت عنصره لباس حقائق روحانيه و لبس بالفتح و سكون موحدة پوشيدن و اسفته كردن كار بر كسى و در اصطلاح مالكان لبس حقيقي بحقائق صور انسانيه است كذا في كشف اللغات و قريب است باين آنچه در لطائف اللغات كه لبس بالضم در اصطلاح صوفيه عبارت است از صورت عنصره كه متلبس ميشود بان صورت حقائق روحانيه و ازين قبيل است لبس حقيقه الحقائق بصور انسانيه •

اللمس بالفتح و سكون الميم في اللغة المس باليد و في عرف الحكماء و المتكلمين نوع من الحواس

الظاهرة و هو قوة منبثة في العصب المخاط لا كثر البدن سيما الجلد ان العصب يخاط كله ليدرك ان به الهواد المجازر للبدن محرق او مجمد فيجتريز عنه لئلا يفسد المزاج الذي به الحيوة و من الاعضاء ما فيه قوة لامسة كالغليه و الكبد و الطحال و الرية و الا عظام و قول ان للعظم حسا الا ان في حسه كلال و اذا كان احساسه بالالم اذا احس شديدا و اعلم انه قال كثير من المحققين من الحكماء و منهم الشيخ ان القوة الالسة



أربع قوى متغايرة بالذات حاكمة بين الحرارة و البرودة و الرطب و اليابس و بين الصلب و اللين و بين الأملس و الخشن و منهم من اثبت خامسة تحكم بين الثقيل و الخفيف و الحق انها قوة واحدة و مداركات هذه القوة تسمى ملموسات و أوائل المحسوسات و وجه التسمية بها سبق في فصل السين من باب الحاء المهملتين و هى الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليدومة المصماة بأوائل الملموسات و اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و الجفاف و البلّة و الثقل و الخفة و الملاسة و الخشونة و اللين و الصلابة هكذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين و غيرها •

**الملاسة** هى ان يقول المشتري للبائع اذا لمعت ثوبك و لمست ثوبي فقد وجب البيع و من المنتقى قال ابو حنيفة رحمه الله هى ان تقول ابيعك هذا المتاع بكذا فاذا لمصتلك رجب البيع او يقول المشتري كذلك و هذا بيع ايام الجاهلية و هو بيع فاسد هكذا في البرجندي •

**الاتماس** لغة طلب الفعل مع التساوي و اما عرفنا فيطلق على ما يكون مع نوع تواضع كما في البديع الميزان و في المطول في بحث الامر الاتماس في العرف انما يقال للطلب على سبيل نوع من التضرع لا الى حد الدعاء •

**فصل الطاء المطبقة • اللقطة** بالضم وفتح القاف مما عا مبالغة الفاعل و يكون القاف قايما مبالغة المفعول كما في الطلبة و قال الازهري لم اسمعها بالسكون لغير اللبس كما في المغرب و انما قيل له بالفتح لجعله كالداعي الى التقاط و قيل انه اسم للملنقط و بالسكون للملنقط و الاول هو الاصح كما في الاختيار و في القاموس انها بالضم و الفتح و السكون او بفتحيتين اسم مفعول من الالتقاط و كان التاء للنقل فهي لغة الاخذ او الماخوذ و شرعا مال بلا حامظ لا يعرف مالكة سواء كان من الحجريين او العروص او الحيوان كذا في جامع الرموز •

**اللقيط** في اللغة فعيل بمعنى مفعول من اللقط كالنصر و هو رفع الشيء من الارض قدراة اولم يره و قد يكون عن ارادة و قصد كما في المقائس فاللقيط شئ ماخوذ من الارض و شرعا طفل لم يعرف نسبه يطرح في الطريق او غيره خوفا من الفقر او الزنا كذا في جامع الرموز •

**فصل الطاء المعجمة • الملاحظة** بالحاء المهملة هى توجه النفس نحو المعلوم كما يظهر لك اذ احصل نيك صورة شئ و التفت اليه بها و ربما تتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشئ بان تجعل تلك الصورة آلة لملاحظة غير ذلك الشئ كما في معاني الحروف هكذا في الحاشية الجالية و ملاحظه در اذكار در علم عطار معنى صفات فهمين و در خاطر اوردن باشد كذا في كشف اللغات •

**اللفظ** بالفتح و سكون الفاء في اللغة الرمي يقال اكلت التمرة و لفظت الذواة اي رميتها ثم نقل في عرف النحاة ابتداء او بعد جعله بمعنى الملفوظ كالخلق بمعنى المخلوق الى ما يتلفظ به الانسان حقيقة كان او حكما ميملا كان او موضوعا مفردا كان او مركبا فاللفظ الحقيقي كزيد و ضرب و الحكمي كالمثوي في

زَيْدٌ ضَرْبٌ اذ ليس من مقولة الحرف و الصوت الذي هو اهم منه و لم يوضع له لفظ و انما عبروا عنه باستعارة لفظ المنفصل من نحو هو و انت و اجرروا احكام اللفظ عليه فكان لفظا حكما لا حقيقة و المحذوف لفظ حقيقة لانه قد يتلفظ به الانسان في بعض الاحيان و تحقيقه انه لا شك ان ضرب في زيد ضرب يدل على الفاعل و لذا يفيد التقوي بحسب تكرار الاسناد بخلاف ضرب زيد فلا يقال ان فاعله هو المقدم كما ذهب اليه البعض و مذموا و جوب تاخير الفاعل فاما ان يقال الدال على الفاعل الفعل بنفسه من غير اعتبار امر آخر معه و هو ظاهر البطلان و الا لكان الفعل فقط مفيدا لمعنى الجملة فلا يرتبط بالفاعل في نحو ضرب زيد فلا بد ان يقال ان الواضع اعتبر مع الفعل حين عدم ذكر الظاهر امرا اخر عبارة عما تقدم كالجزء و التتمة له و اكتفى بذكر الفعل عن ذكره كما في الترخيم بجعل ما بقي دليلا على ما القى نص عليه الرضي فيكون كالمفروض و لذا قال بعض اللحاة ان المقدر في نحو ضرب يذبغي ان يكون اقل من الف ضربا نصفه او ثلثه ليكون ضمير المفرد اقل من ضمير التثنية و لما لم يتعلق غرض الواضع في افادة ما قصده من اعتباره بتعيينه لم يعتبره بخصوصية كونه حرفا او حركة او هيئة من هيآت الكلمة بل اعتبره من حيث انه عبارة عما تقدم و كجزء له فلم يكن داخل في شبي من المقولات و لا يكون من قبيل المحذوف اللازم حذوه لانه معتبر بخصوصه و بما ذكر ظاهر دخوله في تعريف الضمير المتصل لكونه اظفا حكما موضوعا لغائب تقدم ذكره و كجزء مما قبله بحيث لا يصح التلفظ الحكمي الا بما قبله قال صاحب الايضاح في الفرق بين المنوي و المحذوف انه لما كان باب المفعول باعتبار مفعوليته حكمه الحذف من غير تقدير قيل عند عدم التلفظ به محذوف في كل موضع و لما كان الفاعل باعتبار فاعليته حكمه الوجود عند عدم التلفظ به حكمه موجود و الا والضمير في قولك زيد ضرب في الاحتياج اليه كالضمير في قوله تعالى و لكم فيها ما تشتهيذ الانفس و ان كان احدهما ماعلا و الآخر مفعولا انتهى فقيل مراده ان الفرق بينهما مجرد اصطلاح و الا فهما متساويان في كونهما محذوفين من اللفظ معتبرين في المعنى و ليس كذلك بل مراده ان عند عدم التلفظ بالفاعل يحكم بوجوده و يجعل في حكم المفروض لدلالة الفعل عليه عند تقدم المرجح فهو معتبر في الكلام دال عليه الفعل فيكون منويا بخلاف المحذوف فانه حذف من الكلام امتثالا بالقريظة من غير جعله في حكم المفروض و اعتبار اتصاله بما قبله فيكون محذوفا غير منوي و ان كانا مشتركين في احتياج صحة الكلام الى اعتبارهما هذا ثم اعلم ان قيد الانسان في التعريف للتقريب الى الفهم و الا فالمراد مطلق التلفظ بمعنى كفتن فدخل في التعريف كلمات الله تعالى و كذا كلمات الملائكة و الجن و اندفع ما قيل ان اخذ التلفظ في الحد يوجب الدور و الباء في قولنا به للتعدية لا للسببية و الاستعانة لا يري ان الحد صادق على اللسان ثم الحروف الهجائية نوع من انواع اللفظ و لذا عرفه البعض كما يتلفظ به الانسان من حرف فصاعدا و لا يصدق التعرف على الحروف الاعرابية كالوار في ابوك لانها في حكم الحركات ثابتة منابها و قيل اللفظ صوت يعتمد على المخارج من حرف فصاعدا و المراد بالصوت الكيفية

الحاصلة من المصدر و المراد بالاعتماد أن يكون حصول الصوت باستعانة أَمْخَارِجِ أَيْ جَفَسِ الْمَخَارِجِ أذْ لَالَمْ تَبْطَلِ الْجَمْعِيَّةُ فَلَا يَرُدُّ أَنَّ لِلصَّوْتِ فِعْلَ الصَّائِثِ لِأَنَّهُ مَصْدَرٌ وَاللَّفْظُ هُوَ الْكَيْفِيَّةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الْمَصْدَرِ وَلِئِنْ ائْتَمَدْنَا مِنْ خَوَاصِ الْأَعْيَانِ وَالصَّوْتِ لَيْسَ مِنْهَا وَإِنْ أَقَلَّ الْجَمْعُ ثَلَاثَةٌ فَوَجِبَ أَنْ لَا يَكُونَ اللَّفْظُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ كُلِّ مِنْهَا مِنْ مَخْرَجٍ بَقِيَ أَنْ لَخَذَ الْحَرْفُ فِي الْحَدِّ يَوْجِبُ الدَّوْرَ لِأَنَّهُ نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِ اللَّفْظِ وَأَجِيبُ بَانَ الْمُرَادُ مِنَ الْحَرْفِ الْمَأْخُودِ فِي الْحَدِّ حَرْفُ الْمَجَاءِ وَهُوَ أَنْ كَانَ نَوْعًا مِنْ أَنْوَاعِ اللَّفْظِ لَكِنْ لَا يَعْرِفُ بِتَعْرِيفٍ يُوْخِذُ فِيهِ اللَّفْظُ لَكِنْ أَمْرَادُهَا مَعْلُومَةٌ مَحْصُورَةٌ حَتَّى يَعْرِفَ الصَّبِيانُ مَعَ عَدَمِ عَرْفَانِهِمُ اللَّفْظَ فَلَا يَتَوَقَّفُ مَعْرِفَتُهُ عَلَى مَعْرِفَةِ اللَّفْظِ فَلَا دَوْرَ كَذَا فِي غَايَةِ التَّحْقِيقِ وَأَقُولُ الظَّاهِرُ أَنَّ قَوْلَهُ مِنْ حَرْفٍ فَمَاعِدًا لَيْسَ مِنَ الْحَدِّ بَلْ هُوَ بَيَانٌ لِأَنَّيْ مَا يَطْلُقُ عَلَيْهِ اللَّفْظُ فَلَا دَوْرَ وَلِذَا تَرَكَ الْفَاضِلُ الْجَلِيبِيُّ هَذَا الْقَيْدَ فِي حَاشِيَةِ الْمَطْرُولِ وَذَكَرَ فِي بَيَانِهِ أَنَّ الْبَلَاغَةَ صِفَةٌ رَاجِعَةٌ إِلَى اللَّفْظِ أَوْ إِلَى الْمَعْنَى أَنَّ اللَّفْظَ صَوْتٌ يَعْتمَدُ عَلَى مَخَارِجِ الْحُرُوفِ ثُمَّ قَالَ وَالْمَخْتَارُ أَنَّهُ كَيْفِيَّةٌ عَارِضَةٌ لِلصَّوْتِ الَّذِي هُوَ كَيْفِيَّةٌ تَحْدُثُ فِي الْهَوَاءِ مِنْ تَمَوْجِهِ وَلَا يَلْزِمُ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ الْمَمْنُوعِ عَدَدِ الْمُتَكَلِّمِينَ لِأَنَّهُمْ يَمْنَعُونَ كَوْنَ الْحَرْفِ أَمْوَرًا مَوْجُودَةً أَنْتَهَى • فَأَثْبَتَ • الْمَشْهُورُ أَنَّ الْأَلْفَاظَ مَوْضُوعَةً لِأَعْيَانِ الْخَارِجِيَّةِ وَقِيلَ أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلصَّوْتِ الذَّهْنِيَّةِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّهُ لَأَشْكُ أَنْ تَرَكَ الْكَلِمَاتِ وَتَحَقَّقَهَا عَلَى وَفْقِ تَرْتِيبِ الْمَعَانِي فِي الذَّهْنِ فَلَا يَدُّ مِنْ تَصَوُّرِهَا وَحَضُورِهَا فِي الذَّهْنِ ثُمَّ أَنَّ تَصَوُّرَ تِلْكَ الْمَعَانِي عَلَى نَحْوِينِ تَصَوُّرٍ مُتَعَلِّقٍ بِتِلْكَ الْمَعَانِي عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي حَدِّ ذَاتِهَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ تَعْبِيرِهَا بِالْأَلْفَاظِ وَهُوَ الَّذِي لَا يَخْتَلَفُ بِاخْتِلَافِ الْعِبَارَاتِ وَتَصَوُّرٍ مُتَعَلِّقٍ بِهَا مِنْ حَيْثُ التَّعْبِيرُ عَنْهَا بِالْأَلْفَاظِ وَتَدُلُّ عَلَيْهَا دَلَالَةٌ أَرِيَّةٌ وَهُوَ يَخْتَلَفُ بِاخْتِلَافِ الْعِبَارَاتِ وَالتَّصَوُّرِ الْأَوَّلِ مَقْدَمٌ عَلَى التَّصَوُّرِ الثَّانِي مَبْدَأٌ لَدَى مَا أَنَّ التَّصَوُّرَ الثَّانِي مَبْدَأٌ لِلْمَتَكَلِّمِ هَذَا كُلُّهُ خِلَاصَةٌ مَا فِي شَرْحِ الْكَلِمَةِ • التَّمْثِيلُ • اللَّفْظُ أَمَّا مَهْمَلٌ وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَوْضَعْ لِمَعْنَى مَوَاهٍ كَانَ مَحْرَفًا كَدَبِزٍ مَقْلُوبٍ زَيْدٌ أَوْ لَا كَجَسَقٍ وَ أَمَّا مَوْضُوعٌ لِمَعْنَى كَزَيْدٍ وَ الْمَوْضُوعُ أَمَّا مَفْرُودٌ أَوْ مُرَكَّبٌ أَعْلَمُ أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ الْمَعَانِي يَطْلُقُ الْأَلْفَاظَ عَلَى الْمَعَانِي الْأَوَّلِ أَيْضًا وَ قَدْ حَبِقَ تَحْقِيقُهُ فِي لَفْظِ الْمَعْنَى فِي فَصْلِ الْبَيَانِ مِنْ بَابِ الْعَيْنِ الْمَهْمَلَةِ •

**اللفظي** هو ما يتعلّق باللفظ أي التلفظ يقال مونث لفظي وعامل لفظي وتعريف لفظي و

تأكيد لفظي إلى غير ذلك وانزع اللفظي يطلق بمعنيين وقد ذكر في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم في ذكر اصطلاح المتكلمين •

**فصل العيب المهملة • اللذع** بالذال المعجمة عند الحكماء كيفية نقاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجه الواحد فاللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية لاندفون و اللطف فهو تابع للحرارة و الشيبع الذي فيه تلك الكيفية يسمى لذاعا و لذعا كالخردل ضلادا كذا في شرح الاشارات و بحر الجواهر •

**اللمع** نرد شعرا انست كه در بيت بعضى العاظم مربي يتروكوب مفيد ارد و اكرام تركيبه مشتركين

بأنه كـه بـجـيـزـي مـصـطـلـح شـده بـا مـثـل يـا بـلـطـيـفـه و يـا بـسـكـمـي و يـا غـيـر انـها زـيـبـا ايد مـثـالـه • شـعـر • كـسـي  
كـه دـيد در عـالـي تو از حـيرت • بـگـفـت اشـهد ان لا اله الا الله • مـثـال دـيـكـر • شـعـر • كـجـا ما و كـجـا شـهـر  
مـدـشـن • غـلـط كـر ديم المـقـدور كـاـثـن • كـذا في جـامـع الصـفـائـح •

**اللوامع** در اصطلاح صوفيه عبارت است از انوار ساطعه كه لامع ميشود باهل رايات از ارباب  
نفوس ظاهره پس منعكس ميشود از خيال بحس مشترك و مشاهده كرده ميشود بحواس ظاهره  
كذا في لطائف اللغات •

**الملمع** اسم مفعول است از تلمع و آن نزد شعرا آنست كه شاعر مصراعى بعربى و مصراعى  
بفارسي و يا بيتى بعربى و بيتى بفارسي گويد و روا بود كه زياده از بن هم كند و بعضى تاده بيت  
بعربى و ده بيت بفارسي گفته اند مثال اول • شعر • صباح بگلشن احباب اگر همين گذري •  
اذا لقيت حبيبي فقل له خبري • مثال دوم • شعر •

بناداني گنه كردم الهي • ولي دانم كه غفار گناهي

رجعت اليك ناغفري ذنوبي • فاني تبت من كل المناهي

كذا في مجمع الصفائح •

**فصل الغاء • اللطف** بالضم رسكون الطاء المهملة هو الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده  
عن المعصية بحيث لا يودي الى الاجزاء اي الاضطراب كبعثة الانبياء فانا نعمم بالضرورة ان الغاص معها  
اقرب الى الطاعة و ابعد عن المعصية ثم الشيعة و المعتزلة يوجبون اللطف على الله تعالى و معنى  
الوجوب عندهم استحقاق تاركه الذم و اهل السنة لا يقولون به اي بالوجوب و ردوا عليهم بانا نعمم انه لو كان  
في كل عصر نبي و في كل بلد معصوم يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر لكان لطفنا و انتم لا توجبون ذلك  
على الله تعالى كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد الافعال في السمعيات و في تهذيب  
الكلام و اما اللطف و التوفيق و العصمة فعدنا خلق قدرة الطاعة و الخذلان خلق قدرة المعصية و قيل  
العصمة ان لا يخلق الذنب و قيل خاصية تمنع صدور الذنب و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده  
الطاعة او يقرب منها مع تمكنه و يسديان المحصل و المقرب و التوفيق اللطف لتحصيل الواجب و الخذلان  
منع اللطف و العصمة اللطف المحصل لترك القبائح انتهى و لابد من توضيح هذا الكلام فاقول مستعينا  
بالله العليم قوله فعندنا اي عند الاشاعرة و قوله و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده اي فعل يختار  
المكلف عند ذلك الفعل الطاعة او يقرب ذلك المكلف منها اي من الطاعة مع تمكنه اي يكون ذلك الاختيار  
او القرب مقرونا بالتمكن و القدرة لانه لو بلغ الاجزاء و الاضطراب لكان منافيا للتكليف فالقدرة و الآلة و نحوهما  
ليست لطفًا في الفعل بل شرطًا في امكان الفعل فان ما يتوقف عليه ايقاع الطاعة و ارتفاع المعصية تارة يكون

للتوقف عليه لازما وبدونه لا يقع الفعل كالقدرة والآلة وتارة لا يكون كذلك لكن يكون المكاف به باعتبار المتوقف عليه اذ عن واقرب الى فعل الطاعة وارتفاع المعصية وهذا هو اللطف و لذا وقع في بعض كتب الشيعة اللطف الذي يجب على الله تعالى هو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولاهظ له في التمكن ولا يبلغ الاجزاء فقوله ولاحظاه في التمكن اشارة الى القسم الاول الذي ليس بلطف على ما صرح بذلك شارحه وقوله وسميان المحصل والمقرب اي يسمى الاول وهو ما يختار المكلف عنده الطاعة لطفا محصلا بكسر الصاد المهملة المشددة ويسمى الثاني اي ما يقرب المكلف من الطاعة لطفا مقربا بكسر الراء المهملة المشددة فعلى هذا تعريف اللطف بما يقرب العبد الى اخره انما هو تعريف اللطف المقرب وقوله والتوفيق اللطف لتحصيل الواجب اي اللطف مطلقا محصلا كان او مقربا وقوله والخذلان منع اللطف اي مطلقا محصلا كان او مقربا وقوله والعصمة اللطف المحصل الى اخره توضيحه ما في بعض كتب الشيعة وشرحه المذكورين سابقا من ان العصمة لطف يفعل الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك فالمعصوم يشارك غيره في الاطاف المقربة ويحصل له زائد على ذلك لاجل ملكة نفسانية لطفا يفعل الله تعالى به بحيث لا يختار معه ترك طاعة ولا فعل معصية مع قدرته على ذلك • وقيل ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي وهو باطل انتهى ولطف در اصطلاح صوفيه بمعني تربيت معشوقست مرعاشق را بر رفق و مواسات او تاقوت و تاب ان جمال او را بهمال حاصل ايد كما في بعض الرسائل •

**اللطافة** بالفتح يطلق على معان اربعة الاول رقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال الغريبة وتركها اي الكيفية المفتضية لتلك السهولة وهي على هذا التفسير نفس الرطوبة التي هي من الملموسات الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التأثير عن الملاقي الرابع الشفافية وهي على هذا التفسير لا تكون من الملموسات هكذا في شرح حكمة العين وشرح الموائف ويقابل اللطافة الكثافة في تلك المعاني واللطيف يطلق على معان احدها رقيق القوام و الثاني قابل الانقسام الى اجزاء صغار جدا وبهذا المعنى قال اطباء اللطيف دواء من شانه ان يتصغر اجزائه عند فعل الحرارة الفريزية فيه كالدراصيني ويقابله الكثيف كالقرع كما في الموجز وغيره و الثالث سريع التأثير عن الملاقي و الرابع الشفاف قال اطباء و اللطيف من الغذاء ما يتولد منه دم رقيق و الغليظ ما يخالفه و قد سبق في فصل الواو من باب الغين المعجمة و يفهم من الصحاح انه يطلق ايضا على الذي يرفق في العمل و على العاصم كما في العلمي •

**اللطيفة** هي النكتة اذا كان لها تاثير في النفس بحيث يورث نوعا من الانبساط كما يجيب و در كشف اللغات ميگرود لطيفه نزد سالكان اشارتي كه دقيق بود اما روشن شود ازان اشارت معلمي در فهم كه در عبارات نكلمجد و در لطائف اللغات ميگرود لطيفه در اصطلاح صوفيه • عبارتست از اشارت

دقيقى كه مرتسم نبود در فهم از ربي معني و عبارت گنجایش ان نداشته باشد و لطيفاً انسانيه حكما نفس ناطقه را گویند و درويشان دل را گویند و در حقيقت روح است كذا في كشف اللغات •

**التلطيف** التصريف عند القراء هو الامالة كما يجيى في فصل اللام من باب الميم •

**الملطف** بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يجعل قوام المادة ارق لما فيه من الحرارة المعتدلة

كالزوفى و يقابله المغلظ و هو دواء يجعل قوام الرطوبة اغلظ من المعتدل او مما كان عليه كذا في المؤجر في فن الادوية •

**اللف و النشر** عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يذكر شيئاً او اشياء اما

تفصيلا بالنص على كل واحد او اجمالا بان يوتى بلفظ يشتمل على متعدد ثم يذكر اشياء على عدد ذاك كل واحد يرجع الى واحد من المتقدم و لا ينص على ذلك الرجوع بل يفرض الى عقل السامع رد كل واحد

الى ما يليق به و ذكر الاشياء الاولى تفصيلا او اجمالا يسمى باللف بالفتح و ذكر الاشياء الثانية الراجعة الى الاولى يسمى بالنشر و التفصيلي ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف بان يكون الاول من النشر للاول من

اللف و الثاني للثاني وهكذا على الترتيب كقوله تعالى و من رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه و لتبتغوا من فضله ذكر الليل و النهار على التفصيل ثم ذكر ما لليل و هو السكون فيه و ما للنهار و هو الابتغاء من

فضل الله تعالى على الترتيب و اما على غير ترتيب اللف و هو ضربان لانه اما ان يكون الاول من النشر الاخر من اللف و الثاني اما قبله و هكذا على الترتيب و ليس معكوس الترتيب كقوله تعالى حتى

يقول الرسول و الذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب قالوا متى نصر الله قول الذين امنوا و الا ان نصر الله قريب قول الرسول او لا يكون كذلك و ليس مختلط الترتيب كقولك هو شمس و اسد و

بحر جود او بهاء و شجاعة و الاجمالي كقوله تعالى و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى ابي و قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا و قالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى فلف بين

القولين اثبتت العناد بين اليهود و النصارى فلا يمكن ان يقول احد الفريقين بدخول الفريق الآخر الجنة فوثق بالعقل في انه يرد كل قول الى فريقه لا من اللبس و قائل ذلك يهود المدينة و نصارى نجران و اندمع

بهذا ما قيل لما كان اللف بطريق الجمع كان المناسب ان يكون النشر كذلك لان رد السامع مقول كل فريق الى صاحبه فيما اذا كان الامر ان مقولين فكلمة او لا يفيد مقولية احد الامرين و وجه الدفع ان مقول المجموع

لم يكن دخول الفريقين بل دخول احدهما كما عرفت و هذا الضرب لا يتصور فيه الترتيب و عدمه قيل و قد يكون اجمال في النشر لا في اللف بان يوتى به متعدد ثم بلفظ يشتمل على متعدد يصلح لهما كقوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر على قول ابي عبيدة ان الخيط الاسود اريد به الحجر

الكاذب لا الليل و قال الزمخشري قوله تعالى و من آياته منامكم بالليل و النهار و ابتغاكم من فضله من

باب اللف وتقديوه ومن آياته مفاكم و ابتغاؤكم من فضله بالليل والنهار الا انه فصل بين مفاكم و ابتغاؤكم بالليل والنهار لانهما زمانان والزمان والواقع فيه كشيء واحد مع اقامة اللف على الاتحاد وهما نوع اخر من اللف لطيف المسلك بالنسبة الى النوع الاول وهو ان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ما لكل ويوتى بعده بذكر ذلك المتعدد على الاجمال ملفوظا او مقذرا فيقع النشر بين لفين احدهما مفصل والاخر مجمل وهذا معنى لطف مسلكه وذلك كما تقول ضربت زيدا واعطيت عمرا وخرجت من بلد كذا وللتايب والاكرام ومخامة الشر فعلت ذلك هكذا يستفاد من الالتقان والمطول وحواشيه •

**الفيف** عند الصرفيين لفظ مأوؤة ولامه حرف علة و يسمى ليففا مفروقا او عينه ولامه او فاؤة

وعينه حرف علة و يسمى ليففا مقرونا •

**التليف** عند البلغاء وهو التناسب ويجيب في فصل الباء الموحدة من باب النون •

**الالتفان** هو مصدر من باب الافتعال وهو عند اهل الهيئة الانحراف المسمى بعرض الورا

وقد سبق في لفظ العرض •

**فصل القاف • اللاحق** بالحاء المهملة عند الفقهاء هو الذى ادرك مع الامام اول الصلوة وفاته

الباقى لنوم او حدث او بقى قائما للزحام او الطائفة الاولى في صلوة الخوف كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو كذا في فتاوى عالمكبرى ناقلا عن الوجيز للكردي وهكذا في الدرر حيث قال اللاحق من فاته كلها ابي كل الركعات او بعضها بعد الاقتداء انتهى وعند المحققين قد سبق بيانه في لفظ السابق في فصل القاف من باب السين المهملة وجمع اللاحق اللواحق •

**اللواحق** في عرف المنجمين هي الخمسة المستترقة وهي خمسة ايام من السنة الاصطلاحية وقد

سبق بيانه في فصل الواو من باب السين المهملة •

**اللاحق** هو عند الصرفيين ان يزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في افاة معنى

ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف وحركاتها المعينة والسكنات كلواحد في مثل مكانها في الملحق بها وفي تصاريفها من المضارع والماضى والامر والمصدر واهم الفاعل واهم المفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا ومن التصغير والتكبير ان كان الملحق به اسما رباعيا لا خماسيا وفائدة اللاحق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شعر او سجع ولا يجب عدم تغير المعنى بزيادة اللاحق كيف وان معنى حوقل مخالف لمعنى حقل وشمل مخالف لشم بل يكفي ان لا تكون تلك الزيادة في مثل ذلك الموضع مطردة في افاة معنى كما ان زيادة الهمزة في اكثر وافضل للتفضيل وزيادة الميم في مفعول للمصدر او الزمان او المكان وفي مفعول لآلة ومن ثم لم نقل بان هذه الزيادات لللاحق وان سارت الكلم بها كالرابعي لظهور كون هذه الزيادات للمعاني فلا نجعلها على الغرض اللفظي مع امكان

احالتها على الغرض المعنوي و ليس لاحد ان يرتكب كون الحرف لمعنى للاسحاق ايضا لانه لو كان كذلك لم يدغم نحو اشد و مرد لئلا ينكسر وزن جعفر كما لم يدغم مهدد و قرود لذلك و ترك الادغام في قرود ليس لكون احد الدالين زائدة و الا لم يدغم نحو قمد لزيادة احد اليه و لم يظهر نحو الذود و بلذود لاصالة داليهما بل هو الحانطة على وزن الملحق به وربما لا يكون لاصل الملحق معنى في كلامهم ككوكب و زينب فانه لا معنى لتكوين ككب و زنب قولنا ان يزيد حرفا نحو كوثر قولنا ار هريمن كالذود و اما اقعنسس و احرنسى فقالوا ليس الهمزة و الذون فيهما للاسحاق بل احد سينى اقعنسس و الف احرنسى للاسحاق فقط و ذلك لان الهمزة و الذون فيهما في مقابلة الهمزة و الذون الرائدتين في الملحق به ايضا و لا يكون الاسحاق الا بزيادة حرف في موضع الفاء او العين او اللام هذا ما قالوا قال الرضي و نا لا ارى مذما من ان يزداد للاسحاق لاني مقابلة الحرف الاصلي اذا كان الملحق به ذا زيادة فقول زوائد اقعنسس كلها للاسحاق باحرنجم و قد يلحق الكلمة بكلمة ثم يزداد على الملحقة ما يزداد على الملحق بها كما الحق شيطان و سلقى بدحرج ثم الحق الزيادة فقيل تشيطان و اسلقى كما قيل تدحرج و احرنجم يسمى مثله ذا زيادة الملحق و ليس اقعنسس كذلك اذ لم يستعمل قعسس و لا يلحق كلمة بكلمة مزيد فيها الا بان يجيء في الملحقة ذلك الزائد بعينه في مثل مكانه فلا يقال ان اعشوشب و اجلود ملحقان باحرنجم لان الواو فيهما في موضع نونه و اذا ضعف قول سيديويه في نحو سودد ملحق بجندب المزيد نونه و قوي قول الاخفش انه ثبت جندب و ان سودد ملحق به قولنا و المصدر يخرج نحو افعال و فعل و فاعل فانها ليست ملحقة بدحرج لان مصادرها افعال و تفعيل و مفاعلة مع ان زياداتها مطردة لعمان و لا يكفي مفاولة افعال و فعال و فيعال كاخراج و قتال و قيتال لفعال مصدر فعلل لان المخالفة في شئ من التصاريف تكفي في الدلالة على عدم الاسحاق لاسيما و اشتهر مصدر فعلل فعلة قولنا في التصغير و التكسير يخرج عنه نحو حمار و ان كان على وزن قمطران جمعه قماطرو لا يجمع حمار على حمائر بل على حمر و اما شمائل جمع شمال فلا يرد اعتراضا لان فعائل غير مطرد في جمع فعال قولنا لخماسيا لان الملحق به لا يحذف اخرة في التصغير و التكسير كما يحذف في الخماسي بل يحذف الزائد منه اين كان لانه لما احتيج الى حذف حرف واحد فالزائد اولي قيل لا يكون حرف الاسحاق في الاول فليس ابلم ملحق ببرثن قال الرضي و لا ارى مذما منه فانها تقع اولا للاسحاق مع مساعد اتفاقا كما في الذود و بلذود فما المانع ان يقع بلا مساعد و قيل لا يقع الالف للاسحاق في الاسم حشوا اي و مطا و لا دليل على هذا الامتناع و قال بعضهم الالف لا تكون للاسحاق اصلا و لا دليل على ما قال ايضا • فائدة • كل كلمة زائدة على ثلثة احرف في اخرها مثلا مظهران فهي ملحقة سواء كانا اصليين كما في الغدد او احدهما زائدا كما في مهدد لان الكلمة اذن ثقيلة و نك التضعيف ثقيل فلولا قصد مماثلتهما لرابعي اذ خماسي لا دغم الحرف طلبا للتخفيف فلها قيل ان مهدد ملحق بجعفر دون معد و لهذا قال سيديويه



نحو سود ملحق بجذب مع كون النون في جذب زائدا هكذا يستفاد مما ذكر الرضي في الشافية •

## فصل اللام • الليل بالفتح وسكون المثناة التحتانية بجيبي بيانه في لفظ اليوم مستوفى في فصل

الميم من باب الياء المثناة التحتانية •

### قوس الليل ذكر في فصل السين المهملة من باب القاف •

ليلة القدر شبى است با عزت وشرف كه هر كه دران طاعت كند عزيز و مشرف گردد • و در اصطلاح

سالك شبيكه مالك را بتجلي خاص مشرف گرداند تا بدان تجاى بشناسد قدر و رتبة خود را به نسبت

با محبوب و انوقت ابتداء وصول سالك است يعنى جمع و مقام اهل كمال در معرفت • شعر •

در شب قدر قدر خود را دان • روز در معرفت سخن ميران • كذا في كشف اللغات •

### فصل الميم • اللزوم بالضم وتخفيف الزاء المعجمة عند اهل البدع هو ما وقع في مجمع الصنائع

قال اللزوم وانچنادست كه شاعر در هر مصرع يا هر بيتى بك چيزى لازم بگيرد چنانكه سيفى لفظ سيم

وسنگ را در هر مصرع لازم گرفته گفته • شعر •

اي نگار سنگدل دي لعبت سيمين عذار • مهر تو اندر دام چرن سيم در سنگ استوار

سنگدل ياري وسيمين بر نگاري انكه هست • همچو نقش سنگ وسيم اذ در دل من پايدار

وهكذا في جامع الصنائع • وعند اهل المذاطرة و يسمى بالملازمة والتلازم والاستلزام ايضا كون الحكم مقتضيا للحكم

اخر بان يكون اذا وجد المقتضى وجد المقتضى وقت وجوده ككون الشمس طالعة و كون النهار موجودا فان

الحكم بالاول مفتض للحكم بالآخر ولا يصدق معنى الاقتضاء على المتفقين في الوجود ككون الانسان ناطقا

و كون الحمار زاهفا لا حاجة الى تقييد الاقتضاء بالضرورة ثم انه خص اللزوم بالاحكام و ان كانت قد تتحقق

بين المفردات ايضا اما لان اللزوم مختص في الاصطلاح بالقضايا و ما يقع بين المفردات فليس بمعتبر عندهم

لان المنع و غيره جار في الاستلزام بين الاحكام فتأمل و اما لانه لا ينفك التلازم بين المفردات عن التلازم

بين الاحكام فكاهم انما تعرضوا لما هو محط الفائدة من اطراف الملازمات و احوالوا ما يعلم منه بالمقايسة

على المقايسة و الحكم الاول يعنى المقتضى على صيغة اسم الفاعل يسمى ملزوما و الحكم الثانى يعنى

المقتضى على صيغة اسم المفعول يسمى لازما و قد يكون الامتلازم من الجانبين فاي يتصور مقتضيا يسمى

ملزوما و اى يتصور مقتضى يسمى لازما هكذا يستفاد من الرشيدية و شرح اداب المعمودي و حواشيه • وعند

المنطقيين عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيعى و ما يمتنع انفكاكه عن الشيعى يسمى لازما و ذاك الهيى

ملزوما و التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الامتلازم عن عدمه من جانب واحد و عدم الامتلازم

من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما كذا قال السيد الصند في حاشية شرح المطالع و متعرف توضيح المقام من

قريب و قد يستعمل اللزوم مجازا بمعنى الاستعقاب كما مر في لفظ القيدان • وعند الاموليين عبارة عن كون

التصرف بحيث لا يمكن رفعه كذا في التوضيح في باب الحكم وقد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهملة •  
**الالتزام** عند اهل البديع هو لزوم ما لا يلزم ويصمى بالتشديد والاعتاب والتضمين ايضا وهو ان  
يجب قبل حروف الروي او ما في معناه ما ليس بلازم في القافية او السجع وقد سبق مستوفى في لفظ  
التضمين في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

**اللازم** اسم فاعل من اللزوم وهو عند النحاة يطلق على غير المتعدي كما سبق في فصل الناص من  
باب العين وعلى قسم من المبني مقابل للمعارض و سبق ايضا و عدد اهل المذاطرة والمنطقيين والاصوليين ما  
قد عرفته وعرفه المنطقيون بما يمتنع انفكاكه عن الشيء اى لا يجوز ان يفارقه وان وجد في غيره فلا يرد اللازم  
كالضوء بالنسبة الى الشمس والمراد بما الشيء سواء كان غير محمول على الملزوم مواطاة كالسواد اللازم لوجود  
الحبشي فانه غير محمول على الحبشي او محمولا عليه جزئيا كان او كليا ذاتيا او عرضيا و ذلك الامتناع  
اما لذات الملزوم او لذات اللازم او لامر منفصل \* و غير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء سواء كان دائم الثبوت  
او مفارقا وقد سبق في لفظ العرضي • **التقسيم** • لازم تقسيمات الاول اللازم مطلقا اما لازم للوجود او لازم  
للماهية يعنى ان اللازم اما لازم للوجود اى للشيء باعتبار وجوده الخارجى مطلقا سواء كان مطلقا كالتحيز  
للجسم او ماخوذا بعراض كالسواد الحبشي فانه لازم للانسان باعتبار وجوده و تشخصه الصنفى لا للماهية  
ولا لوجوده مطلقا و الا لكان جميع افراده اسود و يسمى لازما خارجيا او باعتبار وجوده الذهني بان يكون ادراكه  
مستلزما لادراكه اما مطلقا او ماخوذا بعراض و يسمى لازما ذهنيا و اما لازم للماهية من حيث هى مع  
قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين كالزوجية لاربعة فانه متى تحقق ماهية الاربعة امتنع انفكاك الزوجية  
عنها و الحاصل ان لزوم شئى بشئى سواء كان اللازم وجوديا او عدميا محمولا بالمواطاة او بالاشتقاق او غير  
محمول نحو العمى و البصر اما بحسب الوجود الخارجى لا على معنى انه يمتنع وجود الشئى الاول  
بدون وجود الشئى الثانى بل على معنى انه يمتنع وجود الشئى الاول في نفسه او في شئى فى الخارج اى  
بالوجود الاعلى سواء كان فى الاعيان او فى الازهان منفكا عن الشئى الاول اى عن نفسه كما فى المدميات  
او عن حصوله اما في نفسه كالعرض بالنسبة الى المحل او في شئى غير الملزوم كالابوة و البنوة او الملزوم  
كالصفات اللازمة فهذه كلها اقسام اللازم الخارجى و اما ان يكون بحسب الوجود الذهني لا على معنى انه  
يمتنع وجوده الظلي بدون حصول الشئى الاول اصالة فانه باطل ان الوجود الظلي لا يترتب عليه اثر خارجي  
بل على معنى انه يمتنع الوجود الظلي الاول بدون وجود الظلي الثانى فالمراد بالحصول فى الذهن  
الوجود الظلي الذى هو عبارة من الادراك المطلق لا الحصول الاعلى فيه فاللزوم بين علمي الشئيين الذين  
بينهما لزوم ذهني خارجي لكون العلمين من الموجودات الاصلية و اما بالنظر الى الماهية من حيث هى لا على  
معنى ان لماهية من حيث هى مجردة عن الوجود يمتنع ان ينفك عنه فان الماهية من حيث هى ليست

الا ماهية منفكة عن كل ما يعرضه بل على معنى انه يمتنع ان يوجد باحد الوجوديين منفكة عن ذلك  
اللازم اى عن الاتصاف به لانه حصوله فى الخارج او فى الذهن و الا لكان اللزوم خارجيا او ذهنيا بل اينما  
وجدت الماهية سواء كان فى الخارج او فى الذهن كانت معه موصوفة به فامتداح الانفكاك بالنظر الى الماهية  
نفسها سواء كان للماهية وجودان كالاربعة حيث يلزمها الزوجية مبهما او وجود فى الخارج فقط بذاته تعالى  
فانه يمتنع ان يوجد فى الخارج منفكا عما يلزمه لكنه بحيث لو حصل فى الذهن يمتنع انفكاكه عنه  
ايضا او وجود فى الذهن فقط كاطبائغ فانها يمتنع ان يوجد منفكا عما يلزمه من الكلية ونحوها لكنها  
بحدوث لو وجدت فى الخارج كانت متصفة بها هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية  
والتانى اللازم مطلقا اما بالوسط وهو اللازم الغير القريب او بغير وسط وهو اللازم القريب والوسط ما يقترن  
بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فالظرف يتعاقب بقولنا يقترن اى يقترن حين يقال لانه كذا فلا شك انه يقترن  
بلانه شيعى فذلك الشيعى هو الوسط كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقتدر به المتغير هو  
الوسط وحاصله الدليل البرهاني فالحدس والتجربة ونحوهما كالحس والتفات النفس ليست من الوسط  
والتالى كل لازم سواء كان لازما للوجود او للماهية اما بين و غير بين و اما البين فقيل هو الذي لا يقترن  
بقولنا لانه كالفردية للواحد اى لا يتوقف على دليل برهاني سواء كان متوقفا على حدس او تجربة او نحو  
ذلك اوله غير البين هو الذي يقترن به اى يحتاج الى دليل برهاني كالحديث للعالم وقيل اللازم البين هو  
الذي يكفي بصورة مع تصور ملزومه فى جزم العقل باللزوم بينهما انما ذكر الجزم اذ لو كان كافيا فى الظن  
باللزوم لم يكن بيننا ان قلت لا بد فى الجزم من تصور النسبة قطعاً قلت اما ان المراد ان الصورة مع تصور  
ملزومه و تصور النسبة بينهما كاف فى الجزم الا انه ترك ذكره لعدم التفاوت فيه بين البين وغير البين  
ومدار الاختلاف انما هو تصور الطرفين و اما ان يقال تصورهما يقتضي تصور النسبة و الجزم معا و غير  
البين هو الذى يقتدر جزم الذهن باللزوم بينهما اما اى وسط فيكون نظريا و اما الى امر اخر سوى تصور  
الطرفين و الوسط كالحديث و التجربة ونحوهما و لا يجوز الاقتصار على الوسط كما فعله البعض لانه ح اما  
يلزم بطلان الحصر و وجود قسم ثالث و هو ما كان بحدس و نحوه او دخول ذلك القسم فى البين و كلاهما  
غير شديد اما الاول فلعدم الانضباط و اما الثانى فلان لفظ الكفاية و لفظ البين الدال على كمال الظهور ياباه  
وقد يقال البين على اللازم الذى يلزم من تصور ملزومه تصور كون الاثنين ضعفا للواحد فان من تصور اثنين  
ادرك انه ضعف الواحد وهذا لازم بين بالمعنى الاخص والاول لازم بين بالمعنى الاعم لانه متى يكف تصور الملزوم  
فى اللزوم يكف تصور اللازم مع تصور الملزوم وليس كلما يكفي تصور ان يكفي تصور واحد وهذا هو اللازم الذهني  
امعبر فى دلالة الالتزام • فائدة • قالوا كل لازم قريب بين الثبوت للملزوم بالمعنى الاعم والا لاحتاج الى  
وسط فلا يكون قريبا وغير القريب غير بين اذ لو كان بينا كان قريبا وهذه الملازمة واضحة بذاتها و الاول ممنوعة

وجود قسم ثالثی که معرفت و مذهب من زاد و زعم ان لازم القریب بین بالمعنی الاخص لان الملزوم هو امتداع انفکاک و منی امتنع انفکاک العارض من الماهیة لا بوسط تكون ماهیة الملزوم وحدها مقتضیة له فاینما تحقق ماهیة الملزوم یتحقق لازم منی حصلت فی العقل حصل و ههنا بحث طویل مذکور فی شرح المطالع و الرابع لزوم الشیخی قد يكون اذات احدهما فقط اما الملزوم بان یمتنع انفکاک لازم نظرا الی ذات الملزوم و لا یمتنع انفکاکه نظرا الیه کالعام للواجب و الانسان و اما لازم بان یمتنع انفکاکه عن الملزوم نظرا الیه و یجوز انفکاکه نظرا الی الملزوم کذی العرض للجوهر و السطح للجسم و قد يكون لذاتیهما بان یمتنع انفکاکه عن الملزوم نظرا الی کل منهما کالمتعجب و الضاحک للانسان و ایاما کان فهو اما بوسط او بغیره و قد يكون لامر منفصل کالوجود للعقل و الفلک و علی التقادیر فالملزوم اما بسیط او مرکب فالاقسام منحصرة فی اربعة عشر عقلا سواء کانت الاقسام باحرها واقعة فی نفس الامر او لم تکن و المقصود من التمثیل التفهیم لا رعایة المطابقة للواقع فالمناقشة فی الامثلة لا تقدح •

### لوازم صفتی نزد بلغا ان است که در ترکیب الفاظ مشترک که باشند در سیاق از هر لفظی یک

معنی مفید غرض بود و از معنی دوم مراعات نظیر و ایراد لوازم حاصل آید و این معنی اصلا مراد نباشد و در افاده ترکیب بدان معنی گمان نیز نرود و فرق میان تخذیل و درین انست که در تخذیل بمعنی دوم گمان زد و در لوازم صفتی گمان نرود پس صنعت مراعات نظیر ایراد لوازم صفتی باشد مثاله • شعر • زعزم جزم چو فرمود نصب رایت را • رحید فتح و بران ضم شد سعادتها • جزم و نصب و فتح و ضم هر یک در معنی دارد یکی اعلام حرکات و سکون دوم معنی جزم قطع است و معنی نصب برآوردن و معنی فتح ظفر است و معنی ضم جمع شدن است و در سیاق ترکیب مراد این معنی است •

### لوازم معنوی نزد بلغا ان است که ایراد الفاظ لوازم برای صحت معنی یود نه بمجرد قصد صنعت

لوازم مثاله • شعر • فرقدان گرد دست یابد سر نهد در زیر پات • ایر سخن داند کھی کش فرقدان آورده است • سرو پا که لوازم اند ایشان برای صحت معنی است نه بمجرد قصد صنعت لوازم •

### لوازم لفظی نزد بلغا انست که الفاظ خاص غیر مشترک را بمجرد قصد صنعت لوازم ارد مثاله •

مصراع • مجنون چو رباب و چنگ بر سر • مثال دیگر • مصراع • سر مگردان که خالک پای توام • در مصراع دوم سر برای پای بتکلف آورده است چه مقصود از سر مگردان انست که اعراض مکن و در اصطلاح رو مگردان گویند اما از جهت لزوم چون بگوید که خالک پای توام سر مگردان گفت و اصطلاح را بگردانید و در مصراع اول چنگ را سبب لوازم رباب آورده و مراد از چنگ اینجا دست است اصطلاح را بگردانید چه در اصطلاح دست بر سر گویند نه چنگ بر سر این همه از جامع الصنائع است •

الامام بالیمم یعد الشعراء قسم من السرقة و یصمی سلخا و یضار و قد صدق فی فصل القاف من باب الهمزة •

**الالهام** بالهاء لغة الاعلام مطلقاً وشرعاً القاء معنى في القلب بطريق الفيض اى بلا اقتساب و فكر ولا استفاضة بل هو وارد غيبي ورد من الغيب وقد يزداد من الخير ليخرج الوسوسة ولهذا فسر البعض بالقاء الخير في قلب الغير بلا استفاضة فكرية منه ويمكن ان يقال استغنى عنه لان اللقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شئ بقولهم بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس اللقاء بطريق الفيض بل بمباشرة مسبب نشأ من الشيطان وهو اخص من الاعلام اذ الاعلام قد يكون بطريق الاستعلام وهو اى الالهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق و يصلح للالزام على الغير لكن يحصل به العلم في حق نفسه هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و حواشيه •

**الالهامية** فرقة من المتصوفة المبطلّة و ايشان موافق اند بقرامطه و دهرية كه از خواندن و اموختن قران و علوم ديني اعراض كذند و گویند كه مسام ظاهر حجاب راه باطن است و ابیات و اشعار اموزند كذا في توضيح المذاهب •

**الملائمة** عند بعض الاصوليين هي المناسبة و بجيى في البناء الموحدة من باب النون •

**فصل النون** • **ابن اللبون** بالباء الموحدة لغة ما اتى عليه ثلث سنين من الابل و شريعة ما اتى عليه هذتان كذا في شرح الطحاوي • و في جامع الرموز لكن في عامة كتب الفقه و اللغة انه ماتم له سنتان اى تمام ثلث لان امه ذات لبن بولد اخر و بذت اللبون ما هو المؤنث من هذا الجنس •

**اللحن** بالفتح و سكون الحاء عند القراء هو خلل يطرأ على الالفاظ فيخل و هو جلي و خفي و الجلي يخل اخلا لا ظاهراً يشترك في معرفته علماء القراءة و غيرهم و هو الخطأ في الاعراب و الخفي يخل اخلا يختص بمعرفة علماء القراءة و ائمة الاداء الذين تلقوه و من افوا العلماء و ضبطوا من الفاظ اهل الاداء كذا في الاتقان و في الدقائق المحكمة التكرز عن اللحن واجب و هو الخطأ و الميل عن الصواب و الجلي منه خطأ بغير اللفظ و يخل بالمعنى و الاعراب كرفع المجرور او نصبه و الخفي منه خطأ يعرض اللفظ و لا يخل بالمعنى و لا بالاعراب كترك الاخفاء و الانقلاب و الغنة انتهى و بعضى گفته اند لحن جلي در حروف و افظ و اعراب بود و لحن خفي در غنہاست و ان بردو نوع است احتمالي و غير احتمالي احتمالي انكه اخر كلمه نون باشد چنان كه تكذبان تكذبون تكذبين چون اصل غنه از نونات است اگر بجاورت ان غنه ايد احتمالي است اگر نيابد اولى است و غير احتمالي انكه چنانكه كذا و بنى و بنو يعنى فانونى و چون ظامى ظالمو كما يعنى مامى موكه اخر اونون نباشد و غنه خوانند لحن خفي باشد پس درين غنه احتراز اوى تراست پس در غنه احتمالي لحن ضروريست اما در غنه اختياري لحن صالح است •

**اللسان** بالكسر در لغت زبان را گویند و لسان الامر در اصطلاح اهل رمل نديجه را گویند و بجيى في فصل الجيم من باب الفون و شكل شانزدهم را تدير لسان الامر گویند و لسان الحق در اصطلاح صوفيه انسان كامل كه متحقق

بود بمظهر اسم متكلم • شمر • هر كه باشد لسان حق جانا • بكلام خدا بود گویا • كذا في كشف اللغات ودر لطائف اللغات ميگويد لسن بفتختين گويانيدن و زبان اوري و فصاحت • و در اصطلاح صوفيه چيزي است كه واقع ميشود باو انصاح الهي بگوشهاي نگاه دارنده از چيزهايي كه خواسته است الله تعالى اينكه تعليم بكد انهارا •

**اللجنة بالفتح** و سكون العين اهم من اللعن و هو اى اللعن في الاصل الطرد و شرعا ابعاد الله العبد من رحمته في الدنيا بانقطاع التوفيق و في العقبي بالابتلاء بالعقوبة كما وقع في المفردات و هذا في حق الكفار و اما في حق المؤمنين فاسقاطهم عن درجة البرار و مقام الصالحين كما وقع في كراهة الكرمانى هكذا وقع في جامع الرموز في كتاب الايمان •

**اللعان** شرعا شهادات موكدة بالايمان من الجانبين اى الزوج و الزوجة موثقة باللعن في جانبه اى جانب الزوج و بالغضب في جانبها اى جانب الزوجة و انما سمي به مع انه ليس اللعن الا في اخر كلامه تغايبا اولان العضب قائم مقام اللعن و هو في جانبه يقوم مقام حد القذف و في جانبها مقام حد الزنا كذا في جامع الرموز •

**اللون بالفتح** و سكون الواو غني عن التعريف و ما قيل من انه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيعى اخر هو الضوء بيان لحكم من احكامه قال بعض القدماء من الحكماء لاحقيقة لشيعى من الالوان اصلا بل كلها متخيلة و انما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيى للجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد البحر و الثلج و الزجاج المدقوق ناعما و السواد يتخيل بصد ذلك و هو عدم غور الهواء و الضوء في عمق الجسم و منهم من قال الماء يوجب السواد اى تخيله لما يخرج الهواء فان الهواء اذا ابتلت مالت الى السواد و قيل السواد لون حقيقي لا تخيلي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها و القابل لها يكون خاليا عنها و من اعترف بوجودهما قال هما اصلان و البواقى من الالوان يحصل بالتركيب فابها اذا خلطا و حدهما حصلت الغبرة و اذا خلطا مع ضوء كفى الغمام الذي اشرفت عليه الشمس و الدخان الذي خالطه الذار حصلت الحمرة ان غلبت السواد على الضوء في الجملة و ان اشددت غلبته حصلت القتمة و مع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة و ان خالط الصفرة سواد مشرق ما الخضرة و الخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية و مع مواد حصلت الكرائية الشديدة و الكرائية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت الفيلية ثم الفيلية ان خلطها حمرة حصلت الارجوانية و على هذا نقس و قال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد و البياض و الحمرة و الصفرة و الخضرة فهذه الوان بسيطة و يحصل البواقى بالتركيب و المحققون على انها كيفيات متحققة و قد تكون متخيلة كما في بعض الصور المذكورة و اما ان الالوان البسيطة خمسة او اقل او اكثر فسمالم يقم عليه دليل • فائدة • قال ابن سينا و كثير من الحكماء انما يحدث اللون في الجسم بالفعل

عند حصول الضوء فيه وأنه غير موجود في الظلمة بل الجسم في الظلمة مستعد لأن يحصل فيه اللون المعين عند الضوء و المشهور بين الجمهور أن الضوء شرط لروايته لوجوده في نفسه فان رؤيته زائدة على ذاته المتيقن عدم رؤيته في الظلمة و اما عدمه في نفسه فلا وهو مختار الامام كذا في شرح المواقف في المبصرات •

**التلويح** كالتصريف عند الصوفية مر ذكره في لفظ السكر في فصل الرأ من باب السين المهملتين •

**المتلويح** على صيغة اسم الفاعل من التلون عند اهل البديع هو التشريع كما مر في فصل العين المهملة من باب السين المعجمة يعنى شعريكه بدو وزن يا زياده تون خواند بانذك تغيير و در تركيب الفاظ هم چنين سالم مانند اين نزد متاخران است اما متقدمان بيش از در وزن نه نبشته اند و اين متلون سالم است و متلون بكسر نون شان شعريست بوزن مطول هر بار ازان الفاظ كه در بيت است لفظي يا بيشتتر از بالا يا از ميان و يا از فرود كم كند و جائي بيفزايد وزن ديگر حاصل شود مثاله • شعر • خوش خوش قد تو غيرت مرد چمن شد شاه من • يخ يخ خط تو حيرت مشك ختن شد ماه من • و زن او مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن بحر دهم رجز مجزو • خوش خوش قد تو غيرت مرد چمن • و زنه مستفعلن سه بار بحر سوم رجز مرفل مجزو • خوش خوش قد تو غيرت مرد چمن شد • و زنه مستفعلن مستفعلن مستفعلن فع بحر چهارم رمل مسدس • خوش قد تو غيرت مرد چمن شد • و زنه فاعلاتن سه بار بحر پنجم رمل مسدس محذوف • خوش قد تو غيرت مرد چمن • و زنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن بحر ششم رمل مثنى محذوف • خوش قد تو غيرت مرد چمن شد شاه من • و زنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن بحر هفتم سريع • خوش قد تو غيرت مرد چمن • و زنه مفتعلن مفتعلن فاعل بحر هشتم هزج و جزء اخر محبوب • قد تو غيرت مرد چمن شد شاه من • و زنه مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن فعل بحر نهم هزج مسدس • قد تو غيرت مرد چمن شد • و زنه مفاعيلن مفاعيلن فعولن بحر دهم هزج مختلف الزحاف مجزو • خوش خوش قد تو سر و چمن شد • و زنه مفعول مفاعيلن مفعول كذا في جامع الصنائع و در مجمع الصنائع كويد لاحق است بمتلون دو قسم اول نظمي است كه چون بعضى الفاظ ازان بيدازند بيت بوزن ديگر گردد و ازين جمله است محذوف و منقوص دوم نثري است كه چون حروف بعضى الفاظ او بدبگري وصل كند بطريق نظم خوانده شود حضرت امير خسرو اين را نظم الذر خوانده •

**اللين** بالكسر و سكون الياء التحتانية مقابل الصلابة و اللين بتشديد الياء مقابل الصلابة و قد سبق ذكرهما في الباء الموحدة من باب الصاد المهملة •

**فصل الواو** اللغو بالفتح و سكون الغين المعجمة بيهوده و باطل سخن كما في مدار الافاضل و في تفسير انقشيري اللغو ما يلهي عن الله تعالى و يقال اللغو ما لا يوجب وسيلة عند الله و يقال اللغو ما يوجب سماعه الله و انتهى • و اللغو عند النحاة قسم من الظرف و يقال له ملغى و قد سبق في فصل الفاء من باب

الظاء المعجمة وعند اهل الشرع قسم من اليمين ويجوز •

**اللغة** بالضم من لغى بالكسر واصلها لغى اولغو والتاء عوض عن المحذوف وهو اللفظ الموضوع للمعنى وجمعه اللغات و لغات الاضداد هي اللغات الدالة على معنيين متضادين كالبيع فانه يطلق على الشراء ايضا وهي داخلة في المشترك وظن البعض ان الاضداد والمشترك نوعان وهذا ليس بصحيح ومن انواع اللغة الاصلية و المولدة والمعربة والمعجمة و المختلفة والمعروفة وشرح كل في موضعه • وقد تطلق اللغة على جميع اقسام العلوم العربية و علم متن اللغة هو معرفة اوضاع المفردات هكذا في الدقائق المحكمة و المطول و الاطول و قد سبق في المقدمة ايضا في بيان العلوم العربية قال الجليلي **الصرف** قد يطلق عليه اللغة ايضا • **الالف** هو عند النحاة ابطال العمل في اللفظ و المعنى و قد سبق في لفظ التعليق في فصل القاف من باب العين المهملة • وعند الاصوليين وجود الحكم بدون الوصف في صورة و حاصله عدم تاثير الوصف اى العلة و قد سبق في لفظ العير في فصل الراد من باب السين المهملتين •

**اللقوة** بالفتح و الكسر وكون القاف مرض ينجذب به شق الوجه الى جهة غير طبيعية فيخرج النفحة و البرق من جانب واحد و لا يحسن التقاء الشفتين و لا ينطبق احدى العينين كذا في الموجز • **اللقي** هو عند المحدثين اخذ الراوي الحديث عن المشايخ كما يستفاد من شرح النخبة في بيان رواية الاقران و المذبح •

**اللقاء** بالفتح و المد و قيل بالكسر و المد نزل صوته بمعنى ظهور معشوقست چنانكه عاشق را يقين شود كه ارامت بصورت ادم ظهور كرده • شعر • اگر نقش رخت ظاهر نبودى در همه اشيا • مغان هرگز نكردندى پرمش لات و عزى را • كما في بعض الرسائل •

**التلاقي** هو قسم من التخالف كما مر في فصل الفاء من باب الالف المعجمة و الملاقاة بين الشبدين ان كان بالتمام بحيث اذا فرض جزء من احدهما ان فرض بازائه جزء من الاخر فينتطابقان بالكلية يسمى بالمداخلة و ان لم يكن بالتمام بل بالاطراف يسمى مماسمة و قد سبق في محلها •

**المتلاقي** هو ركض الخيل كما مر في فصل الضاد المعجمة من باب الراد المهملة •

**التقاء الخطابين** نزل بلغا ان امت كه دو شاعر در مجاربات مصرعوي يا بيتي را معنى و يا صفتى را موافق بگويند چنان كه اتهام بر هيدج يكي نبود و ان چنان باشد كه هر دو در زمان متحد و مكان متحد بانشاء رسانند بران نمط كه يكي را بر ديگري اطلاع نبود و اگر هر دو طريق مجاربات قبول كند و بعد يك دو روز فرصت طلبند و سازند و امكان اطلاع نبوده باشد همين حكم دارد و اگر بيت متاخرين موافق بيت متقدمين افتد و قائل از آنها باشد كه در قوت طبع او شبیه نبود هم ازين قبيل بود كذا في جامع الصنائع و اين را توارن خاطرين نيز گويند •



اللاهوت نزد صوفيه حياتى كه ساربه است در اشيا و فاموت محل ان و ذلك الزوج • بيت •  
روح شمع و شعاع اومت حيات • خانه روشن از و او از ذات • كذا نقل من عبد الرزق الكاشي وقد  
سبق في لفظ الجبروت انه اسم مقام في فصل الراد المهملة من باب الجيم وانه عبارة عن الذات •  
فصل الياء التحتانية • الالتواء هو عذد الاطباء زوال الفقرات الى اليمين او اليسار كما في حدود  
الامراض و عند اهل الهيئة هو الانكراف و يسمى بعرض الوراب ايضا وقد سبق في فصل الضاد المعجمة  
من باب العين المهملة •

الملتوي على صيغة اسم الفاعل عند الصرفيين هو المفيف المفروق •

### \* باب الميم \*

فصل الالف \* المتى بالفتح و تخفيف المثناة الفوقانية و قصر الالف عند الحكماء قسم من  
الاعراض النسبية و هو حصول الشئ في الزمان المعين او في طرفه و هو الآن فان كثيرا من الاشياء يقع في  
طرف الزمان و الا يقع في الزمان و يسأل عنه بمتى و منها السورف الآتية الحاصلة ذنعة كالتاء و الطاء و  
ينقسم متى كالين الى حقيقي و هو كون الشئ في زمان لا يفضل عليه كايوم الصوم و الساعة المعينة  
للكسوف و غير حقيقي كايوم كذا و شهر كذا للكسوف و الفرق بين الحقيقي من المتى و الاين ان الحقيقي  
من المتى يجوز ان يشترك فيه اشياء كثيرة بخلاف الاين الحقيقي و هو ظاهر و عرف المتى بعضهم بالنسبة  
الحاصلة للشئ باعتبار حصوله في الزمان او طرفه هكذا يستفاد من شرح المواقف و حواشي شرح حكمة  
العين • فائدة • اما يعرض متى بالذات للمتغيرات كالحركة و ما يتبعها من الامور و يعرض لعروض  
المتغيرات كالجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة كالجسام فانها  
بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى كذا في شرح التجويد •

الملا بفتح الميم و اللام عند الحكماء هو الجسم سمي به لانه مملئ للمكان و اما الملا المتشابه فقيل  
هو جسم لا يوجد فيه امور متخالفة الحقائق و قيل هو الجسم الغير المتناهي فان حمل الامور في المعنى  
الاول على الجزاء فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الجسم الغير المتناهي المتفق الاجزاء في الحقيقة  
و تفارقهما في المتناهي المتفق الاجزاء و غير المتناهي المختلف الاجزاء و ان حمل الامور على الحدود  
فما هما واحد لان الجسم الذي لا يوجد فيه حدود متخالفة الحقائق لا يكون متناهي لان المتناهي يوجد فيه  
حدود مختلفة كالسطوح و الخطوط و النقط لانه يتجه النقص عليه بالكرة المصمتة فانها لا يوجد فيها الاحد  
واحد فلهذا لم يناسب ان يراد بالامور ما هو غير اجزائه و لا يرد شئ لان في الكرة المصمتة سطح و مركزا و هما  
مختلفان بالحقيقة و قيل هو جسم غير متناه و لا يوجد فيه امور متخالفة الحقائق وهذا المعنى اخص مطلقا  
من المعنيين السابقين و قيل هو جسم بحيث اجزائه مع كنه شريك في الاسم و اُحد و هذا اخص من الاول

مطلقا ومن الثاني والثالث من وجه كما يظهر بادننى تامل هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحاشيته للعلمي في فصل الفلك الاعظم محدّد الجهات •

**الملا الأعلى** عندهم هي العقول المجردة و النفوس الكلية كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية

شرح المواقف في بيان ان المعدوم شيعى ام لا •

**الامتلاء** هو ان يمتلئ البدن من خلط من الاخلاط الاربعة ويشرف الانسان على العلة وقد يطلق

الامتلاء على زيادة الاخلاط في الكيفية واما الامتلاء من الطعام والشراب فقل اطلاقه في كلام الاطباء بهذا المعنى كذا في بحر اوجواهر • و الامتلاء عند المتكلمين عبارة عن الاستقبال كما في كفاية التعليم •

**الماهية** هي ماخوذة عن ما هو بالحاق ياء النسبة و حذف احدى اليادين للتخفيف ثم التعليل

بمثل مرمي و الحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية • وقيل الحق ياء النسبة بما هو و حذف الواو و

الحق تاء التانيث ؛ لو قيل بانها ماخوذة عما هي لكان اولا اعلاا و في صحة الحاق ياء النسبة بما هو على

ما هو قاعدة اللغة نظر و لا يوجد له نظير قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد وغيره و اني اظن

ان لفظ الماهية منسوب الى لفظ ما بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما و مثل لفظ ما اذا اريد به لفظ بلحقه الهمزة

فاصله مائية اي لفظ يجاب به عن السؤال بما قبلت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في

اياك هياك و يؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال فكيف اخذ بالحاق ياء النسبة و تاء النقل

من الوصفية الى الاسمية بكيف و الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال فكيف حصل بالحاق ياء النسبة و التاء

بلفظ كم و تشديد كم حين ارادة لفظة على ما يفترضه قانون ارادة نفس اللفظ بالتثني الصحيح ثم الماهية

عند المنطقيين بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو • و عند المتكلمين و الحكماء بمعنى ما به الشيعى هو و

تحقيق هذا التعريف سبق في لفظ الحقيقة في وصل القاف من باب الحاء المهملة و بين المعنيين عموم

من وجه التحقق الاول فقط في الجذس بالقياس الى النوع و الثاني فقط في الماهيات الجردية كالشخص

و كذا الحال في الصنف ايضا و اجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع و الماهية بالمعنى

الثاني لا يكون الا نفس الشيعى اعلم ان كان لها ثبوت و تحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل يسمى ماهية

حقيقية اي ثابتة في نفس الامر و ان لم تكن كذلك تسمى ماهية اعتبارية اي كائنة بحسب اعتبار

العقل فقط كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازانها احما و اعلم ايضا ان الماهية و الحقيقة و الذات

قد تطلق على سبيل الترادف و الحقيقة و الذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي

كلية كانت او جزئية و الجزئية تسمى هوية و اما اطلاقهما على الحقيقة كلية كانت او جزئية على سبيل

الترادف كما مر فبناء على تفسيرها بما به الشيعى هو هو قال مرزا زهد في حاشية شرح المواقف و الماهية

معنى اخر يفهم من كلام الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال كل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس

هناك شئيق قابل له حقيقة و صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه و اما المركبات فلا صورته ذاتها و لا ذاتها ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها و اما المهابة فهي ما به هي هي و انما ماهي هي يكون الصورة مقارنة للمادة و هو ازيد من معنى الصورة و المركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة و المادة قال هذا ما هو المركب و المهابة هذا التركيب الجامع للصورة و المادة و الوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد انتهى و اعلم ايضا ان المهابة و الذات و الحقيقة معقولات ثمانية لانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هي في العقل و لم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الحيوان الانسان و يعرض له انه ماهية و ليس في الاعيان شئيق هو ماهية بل في الاعيان نفس او انسان و هي اي المهابة متغيرة لجميع ماعداتها من العوارض اللاحقة لازمة كانت او مفارقة و اما كونها ماهية بذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشئيق اخر ينضم اليه و الانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان ينارنه شئيق او لا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق و المهابة بلا شرط و ان اخذ مع المشخصات و اللواحق يسمى مخلوطا و المهابة بشرط شئيق و هما موجودان في الخارج و ان اخذ بشرط العراء عن المشخصات و اللواحق يسمى المهابة المجردة و بشرط لا شئيق و ذاك غير موجود في الخارج و قيل توجد في الذهن عند القائل بالوجود الذهني و قيل لا لان وجودها في الذهن من عوارض و اللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها و قيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئيق حتى عدم نفسه و لا حجب في التصورات اما فلا يمنع ان يعقل الذهن المهابة المجردة و قيل ان شرط تجردها عن الامور الخارجية وجد في الذهن و ان شرط تجردها مطلقا فلا وفيه نظر فان كون الشئيق موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشئيق بان يعتبر الذهن لذلك الشئيق عارضا له و يلاحظ فيه و هذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره عارضا له و يلاحظ فيه اعلم ان هذا ليس تقسيما للمهابة الى الاقسام الثلاثة حتى يلزم تقسيم الشئيق الى نفسه و التي غيره لان المهابة المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات المهابة بالقياس الى العوارض و هو الظاهر من عبارات القوم و في شرح التجريد انه تقسيم لجمال المهابة الى الاعتبار الثلاثة و هو خلاف الظاهر و قيل انه تقسيم ما يطلق عليه المهابة فليس بشئيق اذ ليس المقصود بيان اطلاقها اعلم ان المهابة اما بسيطة اي غير مركبة من اجزاء بالفعل او مركبة و تنتهي الى البسيط اذ لا بد في المركب من امور كل واحد منها حقيقة واحدة اي متصفة بالوحدة بالفعل و الاكل مركبا من امور غير متناهية و هو محال و كلاهما تارة يعتبران بالقياس الى العقل و تارة بالقياس الى الخارج فالبسيط العقلي ما لا يتركب من اجزاء بالفعل في العقل كالجذاس المالية و الفصول و البسيط الخارجي ما لا يتركب فيه في الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس فانها بسيطة في الخارج و ان كانت مركبة في العقل بذات على كون الجوهر جنسا لها و المركب العقلي ما يكون مركبا

من اجزاء بالفعل في العقل كالمفارقات و المركب الخارجي ما يتركب منها في الخارج كالممتزج ثم المركب  
 اما ذات ان كان قائما بنفسه او صفة ان كان قائما بغيره و الاول يقوم بعض اجزائه ببعض اخر منها ان لا بد  
 في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض ان لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل  
 منهما حقيقة ماهية و احدة حقيقية كالسجر الموضوع بجذب الانسان و الثاني اى المركب الذى هو صفة  
 يقوم بذات لا متنازع قيامه بجزئه فاما ان يقوم اجزائه كلها بذلك الثالث الذى هو غير المركب و  
 اجزائه ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرط القيام بعضها الاخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا  
 حقيقيا لا اعتباريا و هذا على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض او يقوم جزء منه بذلك الثالث و يقوم  
 الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيام الجزء الاخر بالثالث بالواسطة و هذا على تقدير جواز قيام العرض  
 بالعرض \* فائدة \* اما يحكم بتركب الماهية اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي مخالفة له اى لذلك الغير  
 في ذاتي اخر لابان يشتركا في ذاتي و يختلفا بعرض ثبوتي ارسابي لجواز كون ذلك الذاتى تمام ماهيتهما و  
 لابان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي ارسابي و اعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم  
 الماهية هل ذلك على التركيب \* فائدة \* اجزاء الماهية ان صدق بعضها على بعض فمتصادمة سواء كانت  
 متساوية او لا بل متداخلة و ان لم يصدق بعضها على بعض فمتباينة فالمتساوية كالحساس و المتحرك بالارادة  
 اذا اعتبر تركيب ماهية ما منهما و المتداخلة اما ان يكون بينهما عموم و خصوص مطلقا و حينئذ اما ان يقوم  
 العام الخاص و هذا في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة او يقوم  
 الخاص العام نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه نصلا هو المقوم للحيوان و اما عموم و خصوص من وجه  
 نحو الحيوان الابيض و هذا ايضا في الماهيات الاعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم  
 من وجه و اما المتباينة فاما ان يعتبر الشئ مع علة ما من العلة او مع معلول او مع ما ليس علة و لا معلولا  
 بالقياس اليه و الاول اما معتبر مع الفاعل كالعطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها مع الفاعل او مع القابل نحو  
 الغطومة و هى التقعر الذى في الانف اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الانطس  
 و هو الانف الذى فيه تقعر و هو يجري مجرى الصورة فان المراد بالعلة اعم من الحقيقة او الشبه بها او  
 مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تزين بها فى الاصبع و ذلك التزيين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة و  
 الثاني و هو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق و الرازق و نحوهما مما اعتبر فيه الشئ مقيسا الى  
 ضلوكه و الثالث اما متشابهة فى الماهية كاجزاء العشرة و هى الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة فى  
 الماهية و هى اما متمايزة عقلا لخصا كالجسم المركب من الهيدروجين و الصورة او خارجا اى حسا كاعضاء  
 اليدين و كالحلقة المركبة من اللون و الشكل المتمايزة فى الحس فان الهيات الشكلية محسوسة تبعا و ايضا  
 الاجزء اما ان تكون و جودية باعها اى لا يكون في مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك و الوجودية اما

حقيقية اى غير اضافية كالجسم المركب من الهولوى والصورة والانسان المركب من الروح والجسد تركيبا اعتباريا او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه و كلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية والاضافية كالسرير المركب من قطع الخشب وهى موجودات حقيقية و من ترتيب مخصوص فيما بينهما باعتبار يتحصل السرير وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولة والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم وانه موجود لا اول له فقد تركيب مفهومه من وجودي وعدمي واما العدمي المحض فغير معقول لان تعدد العدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الملكات بالمفهوم الوجودي وهو النسبة الى الملكة ملحوظة في التراكيب من العدميات واعلم ان هذه الافسام المذكورة في هذين المعنيين انما هى فى الماهية على الاطلاق حقيقية كانت او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلانكون اجزائها الا موجودة فتكون وجودية قطعا و النسبة بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتدح على بعض الوجوه المذكورة فى التقسيم الاول كالعزم من وجهه و كالمساراة على ما قيل من امتناع تركيب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين • فأئذ • هل الماهية مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه تلت مذاهب الاول انها غير مجعولة مطلقا الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف البسيطة و تحرير محل النزاع على ما هو التحقيق هو انهم بعد الاتفاق على ان الماهيات الممكنة محتاجة فى كونها موجودة الى الفاعل و الا لم تكن ممكنة اختلفوا فى ان الماهيات فى حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعها و العدم و ما يلزمها اثر للفاعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الاثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الاثر بانكادية فيكون الوجود انتزاعيا محضا و كذا كون الماهية تلك الماهية انتزاعي محض و اليه ذهب الاشعري و الا شراطين القائلون بعينية الوجود ام لا بل الماهيات فى حد ذاتها ماهيات واثاثير و الجعل باعتبار كونها موجودة و ما يتبع الوجود و معنى التأثير جعل شئى شيئا وهو الجعل المركب فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا سواء كان موجودا او معدوما و اليه ذهب جمهور المتكلمين الفائلون بزيادة الوجود و قد سبق فى لفظ الجعل و لفظ الحقيقة ما يوضح هذا بقي هذا شئى و هو ان مرتبة علمه تعالى مقدمة على الجعل فالماهيات فى مرتبة العلم متميزة متكثرة من غير تعلق الجعل فكيف يقال ان الماهيات فى انفسها اثر الجعل اللهم الا ان يقال ان ذلك التكثر و التعدد بسبب العلم فيكون انفسها مجعولة بالجعل العلمي و ان لم تكن مجعولة بالجعل الخارجى هذا كله ما يستفاد من شرح المواقف و حواشيه •

ماهية الحقائق هي ام الكتاب و قد مر فى فصل الميم من باب الالف •

فصل التاء المثناة الفوقانية • الموت بالفتح هو عدم الحيوة عما من شأنه ان يكون حيا و الاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها و على التعسيرين فالذنايل بين الموت و الحيوة تقابل العدم و الملكة وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحي و هو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و الحيوة و العاجل

لا يتصور الا فيما له وجود و الجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير دون الابدان و تقدير العدم جائز كتقدير الوجود و قيل هو تعطل القوى عن انعاله لبطان التها و هي الحرارة الغريزية بالانطفاء و قيل هو ترك النفس استعمال الجسد ثم الموت على نوعين أحدهما الموت الطبيعي و يقال له ايضا الموت الافتراضي و الاجل المسمى و هو عند الفلاسفة انقضاء الرطوبة الغريزية بالاسباب اللازمة الضرورية و هو مختلف في الاشخاص بحيث اختلاف الامزجة فالدموي المزاج اطول عمرا من الصفراوي و البلغمي من السوداوي و تأييدهما الموت الاخترامي اي الاستبطالي وهو انطفاء الحرارة الغريزية لاسباب ضرورية بل بعراض كقتل او خنق او غيرها و اليه اشار صلى الله عليه و سلم بقوله الصدقة ترد البلاء و تزيد في العمران يمكن دفع هذا الاجل بان يحناظ الانسان بكل حيلة يمكن بها الاحتراز عن الاسباب الغير الموافقة له اذا وجد الى ذلك سبيلا و سابقة علمه تعالى بتوقع الاجل بسبب من الاسباب لا تكون موجبة له ان العلم تابع للمعلوم لا مؤثر فيه فتدبر الى هذا ذهب المعتزلة والطبيعيون من الحكماء وقال غيرهم ان الموت واحد وقد سبق في لفظ الاجل في فصل اللام من باب الالف هكذا يستفاد من شرح المواقف و بحر الجواهر و شرح القانونية و الموت عند الصوفية هو الحجاب عن انوار المكشفات و التجلي وقد سبق في لفظ الحيوة في فصل النافس من باب الحاء المهملة و در لطائف اللغات مي ارد كه موت بر چهار قسم است و هر کدام رنگي دارن يكي موت احمر و ان شدت قتل بود بسيف و غيره چنانچه بخون غرق شده باشد و موت سياه كه در آتش سوخته باشد و موت زرد كه از كثرت مرض پيدا شده باشد و موت مهيد كه در آب غرق شده باشد اما ارباب تحقيق نوعي ديگر فرار داده اند و گفته اند بايد كه سالك بر خود چهار موت قرار دهد موت ابيض و ان كرسنكي است و موت امود كه ان صبر است بر اينداهي مردم و موت احمر كه ان مخالفت نفس است و موت اخضر و ان پاره دوختن است بر پوشش و در موضع ديگر گفته كه موت در اصطلاح صوفيه عبارتست از جمع هواي نفس •

**الموات بالفتح** و الضم لغة مالا روح فيه كما في المغرب و قيل ارض غير عامرة و في القاموس ارض لا مالك لها و في الكرمانى ارض بلا نفع اي لم يزرع لانقطاع مائها او نحوه كغلبة الرمال او الاحجار او صيرورتها فزة او سنجة او غيرها و زاد على هذا اهل الشرع و قالوا هو ارض بلا نفع لانقطاع مائها و نحوه لا يعرف مالكا بعيدة عن العامر لا يسمع صوت من اقصاد فقولهم لا يعرف مالكا اي لا يعرف بعيدة سواء كان فيها اثار العمارة كالمسناة او لم تكن كما في المنذية فمن احياء ملكه لكن لو ظهر لها مالك يرد عليه و يضمن نقصانها و عن محمد رحمه الله تعالى انه لا يحيى ماله اثار العمارة و لا يوخذ منه التراب كالمصور الخربة و قولهم بعيدة عن العامر اي البلد و القرية فان العامر بمعنى المعمور كما في الصحاح و هذا الشرط مروى عن ابي يوسف رحمه الله تعالى و عند محمد رحمه الله تعالى ان انقطع ارتفاع اهلها فموات و لو كانت قريبة و قولهم لا يسمع الى اخره تفسير البعد اي لا يسمع البعيد صوتا من اقصى العامر و طرنه فيعتبر الصوت

من طرف الدور لا الاراضي العاصرة كما في التجنيس هكذا في جامع الرموز •

**فصل الجيم • المزاج بالكسر** وتخفيف الزاء المعجمة هو في الاصل مصدر بمعنى الامتزاج وهو عبارة عن اختلاط اجزاء العناصر بعضها ببعض نقل في اصطلاح الحكماء الى كيفية متشابهة متوحدة بين الاضداد حاصل من ذلك الامتزاج تلك الكيفية لا تحصل الا بامتزاج العناصر بعضها ببعض و تفاعلها و التفاعل للحصول الا بمساسة السطوح وكما كانت السطوح اكثر كانت المساسة اتم وكثرة السطوح بحسب تصغر الاجزاء ثم ذلك التفاعل بحسب التقسيم العقلي منحصر في ست صور لان في كل عنصر مادة و صورة و كيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان تكون المادة فاعلة لان شأنها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان تكون الصورة منفعة لان شأنها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم تبقى الا اربع صور هي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية و الفاعل اما الصورة او الكيفية فمذهب الحكماء ان الفاعل الصورة و المنفعل المادة قالوا العناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت اجزائها جدا و اختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين الاجزاء فعل صورة كل منها في مادة الاخر فكسرت هي صورة كيفية الاخر حتى نقص من حر الحار فتزول تلك الكيفية و يحصل له كيفية حراقل يستبرد بالنسبة الى الحار الشديدة الحرارة و يستسخن بالنسبة الى البارد الشديدة البرودة وكذلك ينقص من برد البارد فيحصل له برد اقل فالكسر ليس هو المادة لعدم كونها فاعلة و لا الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا و العلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال و ان كان انكسار احدهما مقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاصرا غالبا وهو ايضا محال و اما المنكسر فليس ايضا الكيفية و لا الصورة اما الثاني فلما مر من ان الصورة فاعلة لان منفعة و اما الاول فلان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل الكيفية تتبدل و محلها يستحيل فيها و ذلك المحل هو المادة ثم الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية التي لمادتها ذاتية كانت او عرضية فان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد و انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة و ان لم تكن هناك صورة متسخنة فالكسر الصورة بتوسط الكيفية و المنكسر المادة و ذلك بان تحيد مادة العنصر الى كيفيتها فتكسر صورة كيفيته فيحصل كيفية متشابهة في اجزاء المركب متوسطة بين الاضداد وهي المزاج قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشئ لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الاخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متسارية في النوع وهذا معنى تشابهها و في شرح حكمة العين و اعلم ان حصول الكيفية اعم مما هو بوسط او بغيره لا الحصول الذي بغير وسط ليخرج المزاج الثاني الواقع بين اسطوانات متمزجة قد انكسرت كيفيتها بحسب المزاج الاول و المراد من كونها

متوسطة ان تكون تلك الكيفية اقرب الى كل واحد من الفاعلين وكذا الى كل من المنفعلين او كيفية يستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة وعلى التفسيرين لا تدخل الالوان والطعوم والروائح في الحد اما على الثاني فظاهر ان شيئاً منها لا يتسخن بالنسبة الى البارد ولا يستبرد بالنسبة الى الحار واما على الاول فلان المراد من كونها اقرب ان تكون مناسبتها الى كل واحدة من الكيفيات اشد من مناسبة بعضها الى بعض ومثل ذلك لا تكون الا كيفية ملموسة اذ الطعم ونحوه لا يكون كذلك اذ المناسبة بين الحرارة والبرودة اشد من المناسبة بين الطعم و احدهما فلا حاجة حينئذ الى تقييد الكيفية بالملموسة كما فعله ابن ابي صادق ولا بالارلية كما فعله الايلاقي ليخرج الكيفيات التابعة للمزاج لعدم دخولها بدونهما على ان ما ذكره الايلاقي يندقص بالمزاج الذاتي فقد اخل بعكسه وان حافظ على طردة ومذهب الاطباء ان الفاعل والمنفعل هو الكيفية قالوا الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الحرارة وان انكسار سورة البرودة لا تتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة حتى يلزم المحذور المذكور بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا مزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا مزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها واذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات وذهب بعض المتأخرين كالامام الرازي وصاحب التجريد الى ان الفاعل الكيفية والمنفعل المادة فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج اعلم انه ذهب البعض الى ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض فادى ذاك بها الى ان تخلع صورها فلا تبقى لواحد منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ سورة واحدة هي حالة في مادة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها المتضادة ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من الصور النوعية للمركب فالمزاج على الاول عبارة عن تخلع سورة وتلبس سورة متوسطة وعلى الثاني تخلع سورة وتلبس سورة نوعية للمركب • التقسيم • المزاج ينقسم الى معتدل وغير معتدل ولهذا التقسيم وجهان الاول ان يفسر المعتدل بما يكون بسائطه متساوية كما وكيفاً حتى يحصل كيفية عديمة الميل الى الاطراف المتضادة فيكون حينئذ على حاق الوسط بينها ويسمى معتدلاً حقيقياً مشتقاً من التعادل بمعنى التكاثر هو لا يوجد في الخارج ان اجزائه متساوية فلا يقسر بعضها بعضاً على الاجتماع وطبائعها داعية الى الاندفاع قبل حصول الفعل والانفعال واما اعتدال التساوي كما وكيفاً لان امتناع وجوده مبني على تساوي ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوي كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالباً في الميل وليس هذا وحده كافياً في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار المبرد بالثلج فان ميل النائي بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبرد اشد وقوى من ميل الاول وربما



يكتفى في تفسير المعتدل الحقيقي باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها و ضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها و اذا عرفت هذا فنقول المزاج اما معتدل حقيقي او غير معتدل وغير المعتدل منحصر في ثمانية لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة و هو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط و هو الحار او الرطوبة فقط و هو الرطب او البرودة فقط و هو البارد او اليبوسة فقط و هو اليابس او في الحرارة و الرطوبة و هو الحار الرطب او في البرودة و اليبوسة و هو البارد اليابس او في الحرارة و اليبوسة و هو الحار اليابس او في البرودة و الرطوبة و هو البارد الرطب و الاربعة الاول تسمى امزجة مفردة و بسيطة و الثواني مركبة و الثاني ان يفسر المعتدل بما يتوفر عليه من كميات العناصر و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و ما يليق بحاله و يكون انسب بانعاله مثلا شان الاسد الجراة و الاقدام و شان الارنب الخوف و الجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثاني غلبة البرودة و تسمى معتدلا فرضيا و طبيا و هو الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم و هو مشتق من العدل في القسمة فهو من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي لميله الى احد الطرفين و يقابله غير المعتدل الطبي و هو ما لم يتوفر عليه من العناصر بكمياتها و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و هو ايضا من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي و كل من القسمين ثمانية اقسام فالمعتدل الطبي قد يعتبر بالنسبة الى النوع و الصنف و الشخص و العضو و يعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة و الى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات مزاج لا يمكن ان توجد صورته النوعية الا معه و ليس ذلك المزاج على حد و احد لا يتعداه و الا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوائمة في المزاج و ما يتبعه من الخلق و الخلق بل له عرض فيما بين الحرارة و البرودة و بين الرطوبة و اليبوسة ذو طرفين افراط و تفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي بالنسبة الى انواع الخارجة عنه فلنفرض ان حرارة مزاج الانسان مثلا لا يزيد على عشرين و لا ينقص من عشرة حتى تكون حرارته متروكة بين عشر الى عشرين ففي الافراط اذا زادت على عشرين لما كان انسانا بل فرسا مثلا و في التفريط اذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا مثلا فلكل مزاج حدان متى فقد هما لم يصلح ذلك ان يكون مزاجا لذلك النوع و ايضا لكل نوع مزاج و اتع في رمط ذلك العرض هو اليق الامزجة به و يكون حاله فيما خلق له من صفاته و اثاره المختصة به اجود مما ينصور منه و ذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي بالقياس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده و يكون حاصلا لكل فرد فرد على تفاوت مراتبه و بالقياس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته و كمالته و لا يكون حاصلا للاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع و اما اعدلية ذلك النوع فغير لازم و لا يكون ايضا حاملا له الا في اعدل حالاته و هن الثلثة الباقية عليه فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لثقا صنف من نوع مقيما الى امزجة سائر اصنافه كمزاج الهندي بالنسبة الى غيرهم و له عرض ذو طرفين

هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق الوسط من هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به تكون حاله اجود فيما خلق لجله ولا يكون الا لعادل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة اشخاص اخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضوسالما وهو اللائق به دون امزجة مائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي يليق بالعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمائه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة و يسمى البسيط وهو اربعة حار و بارد و رطب و يابس او في كيفيتين غير متضادتين و يسمى المركب وهو ايضا اربعة واعرض عليه بان الخارج عن الاعتدالين لما لم يكن معتبرا بالقياس الى المعتدل الحقيقي بل بالقياس الى الفرضي جاز ان يكون خروجه عن الاعتدال بالكيفيتين المتضادتين ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا ان ليس المعتبر زيادة كل على الاخرى بل على القدر اللائق واجبب بان هذا وهم منشاء عدم اعتبار عرض المزاج واذ اعتبرناه فلا يرد شيى فانا نفرض معتدلا ما ينبغي له من الاجزاء الحارة من عشرة الى عشرين ومن الباردة من خمسة الى عشرة مثلا فهذا المركب انما يكون معتدلا مادامت الاجزاء على نسبة التضعيف حتى لو صارت الحارة ثلثة عشر و الباردة ستة ونصفا كان معتدلا ولو اختلفت تلك النسبة فاما ان تكون الباردة اقل من النصف فيكون المزاج احر مما ينبغي او اكثر منه فيكون ابرد فلا يتصور ان يصير الخارج احر و ابرد وقس عليه الرطوبة و اليبوسة اعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة بل باسباب خارجة عنه اوجبت ذلك كالمبرد بالتلج و المسخن بالشمس وقد يكون جبليا و طبعيا خلق البدن عليه و عرضيا عرض له بعد اعتداله في جبليته وايضا ينفسم المزاج الى اول و ثان و ثلث المزاج الاول هو الحادث عن امتزاج العناصر و المزاج الثاني هو الحادث عن امتزاج ذوى الامزجة كالترباق فان لكل من مفرداته مزاجا خاصا و للمجموع مزاجا اخر كداني بحر الجواهر و في الاقسوائي المزاج الاول هو اول مزاج يحدث من العناصر و المزاج الثاني هو الذي يحدث عن امتزاج اشياء لها في انفسها امزجة و امتزاجها ليس امتزاجا مابره الكل متشابهها قوة وذلك لانه اذا كان كذلك صار مزاج ذلك الممتزج مزاجا اولا ووجه الحصر ان المزاج اما ان لا يحصل من اشياء لها امزجة قبل التركيب او يحصل منها و الاول هو الاول و الثاني هو الثاني

انتمى ثم الامتزاج الثاني قد يكون صناعيا كمزاج التبريق وقد يكون طبعيا كمزاج اللبن فهو من مائبة وجذبة و  
 دسمية ولكل مزاج خاص وقد يكون قويا فيعسر تفريق احد بسائطه عن الآخر لا بالطبخ ولا بالنار و يضمنى مزاجا  
 موثقا كمزاج الذهب فانه مركب من جوهر مائي يغلب عليه الرطوبة و جوهر ارضي يغلب عليه اليبوسة  
 وقد امتزجا امتزاجا لا يقدر النار على تفريقهما وقد يكون رخوا لا يعسر تفريق بسائطه فاما ان يحلله النار دون  
 الطبخ كالبابونج فان فيه قوة قابضة و محللة لانفتقان بالطبخ او الطبخ دون الغسل كالعدس فان فيه قوة محللة  
 تخرج بالطبخ في مائته و يبقى القوة الارضية في جرمه او الغسل كالهندباء فان جزؤها المفتوح الملطف يزول  
 بالغسل و يبقى الجزء المائي البارد و قول اطباء هذا الداء له قوة مؤلفة من قوتين متضادة يعنى بها هذا المزاج  
 الثاني الرخو \* فائدة \* انفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان  
 لان النفس الناطقة اشرف و اكمل و لا يخل في افاضة المبدأ بل هى بحسب استعدادات القوابل فامتداد  
 الانسان بحسب مزاجه اشد و اقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب و اختلفوا في اعدل الاصناف من نوع  
 الانسان فقال ابن سينا و سكان خط الاستواء تشابه احوالهم فى الحر و البرد لتساوي ليلهم و نهارهم ابدا  
 و قال الامام الرازي سكان الاقليم الرابع لانارى اهلها احسن الوانا و اطول قدودا و اجود اذها و اكرم اخلاقا و كل  
 ذلك يتبع المزاج و التحقيق يطلب من الاقسرائي و شرح التذكرة \* فائدة \* القول بالمزاج مبني على  
 القول بالاستحالة و الكون و الفساد اذ الكيفية المتشابهة لا تحصل الا بهما اما الاول فظاهر لما عرفت و اما  
 الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل يتكون ههنا و كان من المتقدمين من يذكرهما معا كالكساغورس و  
 اصحابه القائلين بالخليط فانهم يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيى منها صرفا بل هى مختلفة من تلك  
 الطبائع و من سائر الطبائع النوعية كالمحم و العظم و العصب و التمر و العسل و العنب و غير ذلك و انما يسمى  
 بالغالب الظاهر منها و عند ملافاة الغير يعرض لها ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب و يظهر للحس بعد  
 ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز و يكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا و غائبا بعد  
 ما كان غالبا و ظاهرا فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملافاة  
 النار و هو لاء اصحاب الكمون و البروز و قوم يزعمون ان الظاهر ايس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ في  
 غيره من خارج كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له و هو لاء اصحاب الغشو  
 و النفوذ و المذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء لم يستحل حارا لكن الحار نار يخالطه فيعترفان في ان  
 احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء و الآخر يرى انها وردت عليه من خارجه و انما دعاهم الى  
 ذاك الحكم لامتناع الاستحالة و الكون و الفساد هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف و شرح  
 التجريد و غيرها و مزاج در اصطلاح اهل رمل نسبت شكلي است بروز يا شب چنانچه گویند كه در شكل  
 افتاب اگر در اول واقع شوند روز يكشنبه و شب پنجشنبه مزاج دارند هكذا في بعض الرسائل .

**الامتزاج** كالاحتراق في اللغة هو الاختلاط وعند المتجمين نظر القمر قالوا نظرات القمر تسمى امتزاجات و  
 مازجات قمر و مزاجات قمر وعند اهل الجفر عبارة عن جمع حروف اسم المطلوب مع حروف اسم الطالب  
 و يسمي مزاجا و تمازجا ايضا و ابتدا از حروف مطلوب گیرند یعنی اول حرف اسم مطلوب بگیرند  
 و بنویسند بعد ازان اول حرف اسم طالب بگیرند و بنویسند بعد ازان حرف دوم از اسم مطلوب و علی  
 هذا القياس تا اخر اسم مطلوب و طالب عمل کنند پس امتزاج علیم اگر مطلوب باشد باسمحمد اگر طالب  
 باشد باین صورت ع م ل ح ی م م د و این وقتی است که مطلوب از اعماء الهی گرفته باشند و الا از  
 حروف طالب ابتدا کنند و اگر در امتزاج حروف احد المتمازجین کمتر باشد اقل اسمین را تکرار دهند  
 چند آنکه مساوی شوند کذا فی بعض رسائل علم الجفر و قد سبق فی لفظ البسط ايضا فی فصل الطاء المهمة  
 من باب الباء الموحدة و عند اهل الرمل عبارة عن ضرب شکل فی شکل و قد سبق فی الابداء الموحدة من  
 من باب الضاد المعجمة و يطلق ايضا علی ضرب شکلین یكون نتیجتہما طریقا و یسمی امتزاجا عنصريا و میگویند  
 که این دو شکل هم مزاج یکدیگر باشند مثل  $\equiv$  و  $\equiv$  و مثل  $\equiv$  و  $\equiv$  و علی هذا القياس و این عمل در  
 ضمیر بکار آید و میگویند که این هر دو شکل طالب و مطلوب یکدیگر اند چون شکل طالع میشود طالب ان  
 شکل بود که مزاج او دارد در هر خانه که بیابند ضمیر دران شکل یا دران خانه باشد و نیز میگویند که بعد  
 طرح هشت از عدد شکلی بضابطه اجد اگر باقی مساوی ماند مر عدد شکل دیگر را پس ان هر دو شکل  
 هم مزاج باشند و اینرا نیز امتزاج عنصري نامند و ضابطه اجد اینست که نقطه آتش را یک عدد و  
 باد را دو و اب را سه و خاك را چهار مثلا آتش لکیان یک عدد دارد و نقاط عتبه الداخل نه و از نه چون  
 هشت طرح کنند یکی ماند و هم چنین عدد نقاط طریق ده اند و بعد از طرح هشت در باقی ماند و حمرة  
 را دو عدد است پس طریق و حمرة هم مزاج باشند و ازین عمل هم استخراج ضمیر بطور مذکور میکنند  
 هكذا يستفاد من بعض الرسائل \*

### فصل الحاء المهمة • المدح بفتح الميم و الدال فد سبق تفسیره فی لفظ الحمد فی فصل

الدال من باب الحاء المهملتين ومدح موجه نزد بلغا انست که ممدوح را از یک ترکیب بدو نوع سنابش  
 حاصل آید مثاله • شعر • از عدل تو مظلوم چنان شکرانست • کز بذل تو بی نوا کفد شادیهها • کذا فی جامع  
 الصنائع و بیر صاحب جامع الصنائع گفته که استتباع انست که ممدوح را بروجهی مدح کنند که ازان  
 مدح مدحی دیگر خیزد مثاله • شعر • ذات تو ادر سخا ابريست کاندر سایه اش • عالم ار گرمای فتنه  
 جمله در اسایشش • انتهى • و صاحب مجمع الصنائع مدح موجه را مرادف استتباع گردانیده \*

**المسح** بفتح و سکون السین لغة امرار الید و شرعا إصابة الید المبتلة العضو اما بلا یاخذة من الاداء  
 او بلا باقی فی الید بعد غسل عضو من الاعضاء المنسولة زلا یکفی البلل الباقی فی یدہ بعد مسح عضو

من المسوحات ولا بلل يأخذها من بعض اعضاءه مواد كان ذلك العضو منفصلا او مسوحا كذا في مسح الوضوء ومسح الخف وفيه بحث فانه ذكر شمس الائمة في شرح المختصر المسح لغة امرار شيئين بعين كما في المقاييس وكذا في الشريعة الا ان الامرار شامل للحكمي كما ان الشئى شامل للمبتل وغير اليد فانه لو سقط خرقة مبتلة على الراس او اصابه المطر او دخل في اناه لاجزاء من المسح و في التلويح المسح المس بناطن المكف هكذا في العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء •

**المسوحات بالفتح** هي الادوية التى يسمح بها البدن كذا في بحر الجواهر •

**المساحة** بالكسر من مساحة الارض اى قسمتها وكلما مسح فكانه قسم اجزاء كل منها يماوى المقياس الذى يسمح به • وفي اصطلاح المهندسين استعمال امثال الواحد الخطي المفروض او ابعاضه في المقدار ان كان خطا او امثال مربعة او ابعاضه ان كان سطحا او امثال مكعبة او ابعاضه ان كان جسما تعليميا يعني ان المساحة استعمال امثال خط واحد او ابعاضه فرض بمقدار معين كالذراع والجيب حال كون تلك الامثال او ابعاضه واقعة في المقدار عارضة له ان كان ذلك المقدار خطا او استعمال امثال مربع خط واحد الى اخره والمقدار هو الكم المتصل القار المنحصر في الخط والسطح والجسم التعليمي فخرج العدد وكذا الزمان عن حد المقدار ثم الامثال لما كانت مضادة بطل الجمعية ويشتمل الواحد والاندئين وكذا فواهم او ابعاضه وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد فالاحاصل ان المساحة ثلثة انواع اما استعمال مثل الواحد الخطي المفروض كذراع او ذراعين مثلا او بعضه كنصف ذراع او رבעه العارض للمقدار ان كان خطا واما استعمال مثل مربع الواحد الخطي وحاصله سطح طوله وعرضه متساويان في مقدار الواحد الخطي وهو الذراع المكسر او بعضه العارض للمقدار ان كان سطحا واما استعمال مثل مكعب الواحد الخطي او بعضه العارض للمقدار ان كان جسما ومكعب الواحد الخطي هو مضروره في مربعه وحاصله حسم جهاته الثلثة متساوية في مقدار الواحد الخطي ثم اعتبار الواحد السطحي او الجسمي بحيث يمكن معرفتهما من الواحد الخطي تسهيل الامر فيستغنون بمقدار يسمح به الخطوط عن مقدار يسمح به السطوح والاجسام وقد يسمح السطح بالخط كمساحة احد بعد الكرياس بذراع وبالْحَقِيقَةُ هي مساحة بمربع الذراع وان لم يتلفظ به وقد يسمح الابنية والاساطين والسقوف في العمارات بالآجر واهل الهيئة يسمحون اجرام الكواكب بكرة الارض هكذا في شرح خلاصة الحساب •

**الملاحه بالفتح** نزل صوفيه عبارتت اربي نهايتي كمال الهي كه هيچكس بدان نرسد كذا في

بعض الرسائل •

**التلميح** ام يفرق البعض بينه وبين التلميح المذكور في باب اللام والحق الفرق كما سبق •

**فصل الخاء المعجمة • المسح بالفتح** وسكون السين عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من

بدن الانسان الى بدن حيوان اخر بذامبه في الارصاف كبदन الاسد للشجاع والارنب للجبان وهو من اقسام

التناضح على ما يجيء في باب النون • وعند أهل البديع قسم من السرقة ويسمى اغارة أيضا وقد مر في فصل القاف من باب السين المهملة •

**فصل الدال المهملة • المد بالفتح والتشديد لغة الزيادة وعند القراء اطالة الصوت بحرف مدّي من حروف العلة وهو الالف والواو والياء الساكنة التي حركات ما قبلها مجانسة لها وضده القصر وهو ترك المد وهو الاصل ان المد لا بد له من سبب يتفرع عليه وقال الأجمعي المد طول زمان صوت الحرف واللين اذله والقصر عدمه ثم المد نوعان أصلي وهو اللازم لحروف المد الذي لا ينفك عنه بل ليس لها وجود بعدهم لا ابتداءً بذيتها عليه ويسمى مدا ذاتيا وطبعيا وامتداد قدر الف واجتمعت الحرف الثلاثة في كلمة ارتينا والحرف الثلاثة شرط لمطلق المد ومرعي وهو ما يكون فيه سبب للزيادة على المقدار الأصلي والمراد بالقصر هو ترك مد تلك الزيادة لا ترك أصل الزيادة فاهم كذا في تيسير العاري وفي الاثنان سبب المد لغظي ومعنوي واللغظي اما همزة او سكون فالهمزة يكون بعد حرف المد وقبله والثاني نحو آدم و ايمان و ارتي و الاول ان كان معه في كلمة هو المد المتصل ويسمى مدا واجبا ايضا نحو شاء ومن سوء ويضيئ وان كان حرف المد اخر كلمة والهمزة اول اخرى فهو المنفصل نحو بما انزل وقالوا أمنا وفي انفسكم ووجه المد لاجل الهمزة ان حرف المد خفي و الهمزة صعب فزيد في الخفي ليتمكن من النطق بالصعب والسكون اما لازم وهو الذي لا يتعير في حالة نحو ولا الضالين او عارض وهو الذي يعرض لاجل الودف ونحوه كالادغام نحو العبدان ونستعين و يرمون حالة الوقف و قال لهم ويقول ربنا حالة الادغام ووجه المد للسكون التمكن من الجمع بين الساكنين فكانه فائم معام حركة وقد اجمع القراء على مد نوعي المتصل وذي الساكن اللازم وان اختلفوا في مقداره واختلفوا في مد النوعين الآخرين وهما المنفصل و ذو الساكن العارض و في قصرهما فاما المتصل فقد اتفق الجمهور على مدة قدرا واحدا مشبعا من غير افحاش وذهب اخرون الى تعاضله كتفاضل المنفصل والطولى احمزة وورش ودونها لعاصم ودونها لابن عامر والكسائي وخلف ودونها لابي عمرو والباقيين و ذهب بعضهم الى انه مرتبذان الطولى امن ذكر و الوسطى لمن بقي و اما ذو الساكن ويقال له مد العدل لانه يعدل حركة فجمهور ايضا على مدة مشبعا قدرا واحدا من غير اوطاط و ذهب بعضهم الى تغارته و اما المنفصل ويقال له مد الفصل لانه يفصل بين الكلمتين ومد البسط لانه يبسط بين الكلمتين ومد الاعتذار لاعتذار الكلمتين من كامة ومد حرف بحرف اي مد كلمة بكلمة والمد الجائز من اجل الخلاف في مدة ونصرة فقد اختلفت العبارات في مقداره اختلفا لا يمكن ضبطه والحاصل ان له سبع مراتب الاولى القصر وهو حذف المد العرضي و ابقاء ذات حرف المد على ما فيها من غير زيادة وهي في المنفصل خاصة لابي جعفر و ابن كثير و لابي عمرو عند الجمهور والثانية فويق القصر قليلا وقدرت بالفين وبعضهم بالف ونصف وهي لابي عمرو في المتصل والمنفصل عند صاحب التيسير والثالثة فويقها قليلا وهي التوسط عند الجميع وقدرت**

بتلث الفات وقيل بالفين ونصف وقيل بالفين على ان قبلها بالف ونصف وهي لابن مامر والكمالي في الضربين عند صاحب التيسير والرابعة فوبقها قليلا و قدرت باربع الفات وقيل بتلث ونصف وقيل بثلاث على الخلاف فيما قبلها وهي لعاصم في الضربين عند صاحب التيسير والخامسة فوبقها قليلا و قدرت بخمس الفات و باربع ونصف وباربع على الخلاف وهي فيهما لحمزة وورش عنده والسادسة فوق ذلك و قدرها الهذلي بخمس الفات على تقديره الخامسة باربع و ذكر انها لحمزة والسابعة الانراط قدرها الهذلي بست و ذكرها لورش قال ابن الجزري وهذا الاختلاف في تقدير المراتب بالالفات لا تحقيق وراه بل هو لفظي لان المرتبة الدنيا وهي القصر اذا زيد عليها ادنى زيادة صارت ثانية ثم كذلك حتى تنتهي الى القصوى واما العارض فيجوز فيه لكل من القراء كل من الوجة الثالثة المد والقصر والتوسط وهي اوجه تختيار اما السبب المعنوي فهو قصد المبالغة في النفي وهو سبب قوي مقصود عند العرب وان كان اضعف من اللفظي عند القراء ومنه مد التعظيم في نحو لا اله الا الله وقد ورد عن اصحاب القصر في المنفصل لهذا المعنى و يسمى مد المبالغة قال ابن الجزري وقد ورد عن حمزة مد المبالغة للنفي في لا التي للتبرية نحو لا ريب فيه ولا جرم ولا مرد له و قدرة في ذلك وسط لا يبلغ الاشباع لضعف سببه قال ابو بكر احمد بن الحسين بن مهران النيسابوري مدات القران على عشر اوجه مد الحجز وهو المد الجائز نحو انذرتهم و انت قلت الناس لانه ادخل بين الهمزتين حاجزا بينهما لاستئصال العرب جمعهما و قدرة الف تامة بالاجماع لحصول الحجز بذلك ومد العدل في كل حرف مشدد قبله حرف مد و لين و يسمى باللازم المشدد ايضا نحو الضالين ومد التمكين نحو اوانك والملائكة وشعائر من المدات التي تليها همزة سمي بذلك للتمكن من تحقيق الهمزة و اخراجها من مخرجها و يسمى المد المتصل ايضا لاتصال الهمزة بحرف المد في كلمة ومد البسط و يسمى ايضا مد الفصل و المد المنفصل نحو بما انزل لانه يبسط بين الكلمتين و يفصل بينهما ومد الروم نحو هانتم لانهم يرومون الهمزة من انتم و لا يحققونها و لا يدركونها اصلا ولكن يلبسونها ويشيرون اليها و هذا على مذهب من لا يهمزها انتم و قدرة بالف و نصف ومد الفرق نحو الان لانه يفرق به بين الاستفهام والخبر و قدرة الف تامة اجماما فان كان بين الف المد حرف مشدد زيد الف اخرى ليتمكن به من تحقيق الهمزة نحو الذكراين والله ومد البنية نحو ماء و دعاء لانه يبين بذية الممدود من المقصور ومد المبالغة نحو لا اله الا الله • ومد البدل • من الهمزة نحو آ من و قدرة الف تامة بالاجماع ومد الاصل في الافعال الممدودة نحو جاء وشاء والفرق بينه وبين مد البنية ان تلك الاسماء بذيت على المدنقا بذيتها و بين المقصور وهذه مدات في اصول افعال احدثت لعمان هكذا في الاقتان والحواشي الازهرية •

المدد بفتحين في الاصل ما يزداد به الشيق ويكثر و شعرا هو الذي يرسل الى الجيش ليزيدوا كذا في جامع الرموز في كتاب الجهاد •

المديد كالنصير عند اهل العروض احم بحر مختص بالعرب وهو فاعلاتن فاعلن ثمانية اجزاء استعمال مجزوا كذا في عنوان الشرف و در عروض سيفي مي ارد ظاهر است كه بحر مديد بطبع اقرب است از طويل و اگر فاعلن را خبن کنند و گویند فاعلاتن فعان چهار بار تمام از ثقل بیرون آید مثال سالم • شعر • این دل پردرد را لعل تو درمان شده • خاکپایت بنده را چشمه حیوان شده • مثال مخبون • شعر • از میان دهنش قاتوان یک مر سو • زان نشان باز مده این سخن هیچ مگو •

المادة عند الحكماء هي المحل و تسمى بالهيولى ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهملة و الحكماء لا يتحاشون عن ذلك الاستعمال في الكتب الطبيعية كذا في شرح حكمة العين في بحث الحركة الكمية و تطلق ايضا على خلط ردي يتغير عن طبعه بحيث يحصل له كيفية ردية يتكيف بها و عند المنطقيين هي كيفية النسبة بين المحمول و الموضوع كما يجيء في لفظ الجهة في فصل الهاء من باب الواو و تلك الكيفية منحصرة في الوجوب و الامتناع و الامكن الخاص لان المحمول اما ان يستحيل انفكاكه عن الموضوع فيكون النسبة واجبة و تسمى مادة الوجوب او لا يستحيل و حينئذ اما ان يستحيل ثبوته له فالنسبة ممتنعة و تسمى مادة الامتناع اولا فالنسبة ممكنة و تسمى مادة الامكان الخاص و تدحصر باعتبار اخر في الضرورة و اللا ضرورة و باعتبار اخر في الدوام و اللادوام هكذا في شرح المطالع في تحفيق المحصورات و الموجبات و يجيء في لفظ الامكان ايضا •

المدة بالكسر عند الاطباء هي الفضل الابيض الاملس المعتدل القوام السائل في موضع التفرق عند ما كانت نضيجة و هي مرادفة للقيح كذا قال مولانا نعيم و قيل الفرق بينهما ان المادة المستحيلة في الورام ان كانت الصورة الخلطية فيها بعد باقية تسمى قيحا و ان اخلعت الصورة الخلطية تسمى مدة و الفرق بين المدة و الخلط بالنتن عند الاحراق و بالرسوب بالماء و قد يكون مع المدة دم او خشكريشه يخرج بالسعال بخلاف الخلط فانه لا يكون له نتن البتة و لا يرسب في الماء و لا يكون معه شئ من الدم و لا من الخشكريشه اصلا كذا في بحر الجواهر و في الموجز في بيان الدبيلة و الخراج ان المدة الجيدة هي البياض الملساء المتشابهة الاجزاء المتوسطة الرائحة ببن الشديدة و الكوية و غير الجيدة بخلافها • الامتداد في اللغة درازي و عند الحكماء يطلق على الصورة الجسمية و كذلك الممتد يطلق على الصورة الجسمية و قد سبق في فصل الراد من باب الصاد المهملتين •

التمدد قال الشيخ هو مرض آلي يمنع القوة المحركة عن قبض الاعضاء التي من شأنها ان تدقبض و قال الشيخ نجيب الدين هو تشنج العصب من الجانبين فينضب العضو و لا يميل الى جانب فهو ضد التشنج و فيه نظر لان التمدد على تعريفه مركب من التشنجين فلا يكون ضدا له و اما على تعريف الشيخ فهو ضد التشنج من جهة انه يمنع الانقباض كما ان التشنج يمنع الانبساط كذا في بحر الجواهر •



### فصل الرابع • المرّة بالكسر والتشديد لغة القوة والشدة اطلاقاً في صرف الأطباء على الصفراء لأنها أقوى

الاخلاق وعلى السوداء ايضاً لأنها اشدها لافتضاد الاستمساك الموجب للصلابة والمرّة الصفراء عندهم هي صنف من الصفراء الغير الطبيعية وهي صفراء يخالطها بلغم رقيق سمّي بها وان كان جميع اصناف الصفراء يصدق عليها انها مرّة الصفراء لانه لما اختلف كل صنف من الصفراء باسم له ابعثه بشيخ ولم يكن لهذا الصنف مشانه خص هذا الصنف بالاسم العام ولان هذا الصنف كثير الوجود فكان الصفراء هو هذا الصنف والمرّة للمخية بضم الميم وتشديد الخاء المعجمة ايضاً صنف من اصناف الصفراء الغير الطبيعية وهي الصفراء التي يخالطها رطوبة غليظة من البلغم وتصير بسبب هذا الاختلاط شبيهة في الحس بمنح البيض في الغلظ واللون ولذا سميت بها والمرّة السوداء هي السوداء الغير الطبيعية وتسمى بالسوداء المحترقة والسوداء الاحترقة ايضاً هكذا يستفاد من شرح القانونيّة و الاقسرائي من مبحث الاخلاط •

**المصر** بالكسر ومكون الصاد في اللغة الحد والبلد المحدود وعند الفقهاء هو موضع لا يصح اكبر مساجدة المبنية لصلوة الخمس اهله اى اهل ذلك الموضع مما وجب عليه الجمعة واحترزه عن اصحاب الاعذار مثل النساء والصبيان والمسافرين الا انهم قالوا ان هذا الحد غير صحيح عند المحققين والحد الصحيح المعول عليه انه كل مدينة ينفذ فيها الاحكام ويقام الحدود كما في الجواهر وظاهر المذهب انه ما فيه جماعات الناس من اهل الحرف وجامع وامواق ومفت و سلطان او قاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام وقريب منه ما في المضمرة وفي المضمرة ايضاً انه الاصح وقيل انه ما يجتمع فيه مرادق الدين والدنيا وقيل ما يتعيش فيه كل صانع سنة بلا تحول عنه الى اخرى وقيل ما يكون مكانه عشرة آلاف وقيل ما يسمى مصر عند التعداد كبخارى وقيل ما لا يظهر فيه نقصان بمرت ولا زيادة بولادة وقيل ما يكذبهم دفع عدد ولا امتانة وقيل ما يمصره الامام وان صغر وقل اهله كما في التمرقاشي وقيل ما يولد فيه انسان ويموت كل يوم وقيل ما لا يعد اهله الا بمشقة وقيل ما يكون فيه الف رجل مقاتل وقيل ما يكون فيه عشرة الاف رجل مقاتل كذا في البرجندي في ذكر صلوة الجمعة •

**المهر** بالفتح وبالهاء هو قيمة بضع امرأة وقت التزويج مما يباح به الانتفاع شرعاً من المال او المنفعة معج كان او موجلاً يقال له بالفارسي دامت پيمان وكابين ومهر المثل شرعاً مهر امرأة مثلها اى قيمة بضع امرأة مماثلة لها من قوم ابيها في السن والجمال والمال والعقل والدين اى الديانة والصلاح والبلد والمصر والبكارة والثيابة فان لم توجد مثل هذه المرأة في شيع من قوم ابيها فمن الجانب مثلها في هذه الامور ولا يعتبر الام وقومها ان لم تكن من قوم ابيها كذا في جامع الرموز •

### فصل الزاء المعجمة • التمييز هو عند النحاة ويقال له ايضاً المميز بكسر الياء المفتحة التمييزية

مشددة وفتحها والتفخيم والتبيين على ما ذكر مولانا عصام الدين والمبين على صيغة اسم الفاعل كما

في الضوء حيث قال و اما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان المبين مفرد انتهى اسم نكرة يرفع الابهام المستقر عن ذات مذكورة او مقدرة قال في المعيار ناقلا عن منتهى الشباب التمييز في الاصل مصدر ميزت الشيعي عن غيره بامر مختص اى المميز بكسر الياء واما عدل عنده للمبالغة فالجملة و المفرد يسمى مميزا بفتح الياء و المنصوب فيهما مميزا بكسر الياء و ذلك تمييزا و لو قلت للمنصوب مميزا بفتح الياء نظرا الى ان المتكلم مية عن مائتا ما تعين بعض احتمالاته لجاز ولكن الاول اظهر انتهى فبقيد الاسم خرج نحو فعالت اى قتلت فان قتلت يرفع الابهام الوضعي عن فعلت لكنه ليس باسم و بعيد الذكره خرج نحو زيد حسن الوجه او وجهه بالنصب لانه يرفع الابهام كوجهها مع انه ليس تمييزا عند البصريين للتعريف المانع عن كونه تمييزا بل هو شبيه بالمفعول وكذا خرج سفة نفسه و الم بطنه و مواهم يرفع الابهام لخرج البديل فان المبدل منه في حكم التلحيد فهو ليس يرفع الابهام عن شيعي بل هو ترك مبهم و ايراد معين و مواهم المستقر وان كان بحسب اللغة هو الثابت مطلقا لكن المطلق منصرف الى الفرد الكامل و هو الوضعي اى الثابت الراسخ في المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له و احترز به عن نحو رأيت عينا جارية فان جارية يرفع الابهام عن عينا لكنه غير مستقر بحسب الوضع بل نشأ في الاستعمال باعتبار تعدد الموضوع له و كذا احترز به عن اوصاف المبهمات نحو هذا الرجل فان هذا مثلا اما موضوع لمفهوم كلي بشرط استعماله في جزئياته او لكل جزئي منه و الابهام في هذا المفهوم الكلي و لا في واحد واحد من جزئياته بل الابهام انما نشأ من تعدد الموضوع له او المستعمل فيه فتوصيفه بالرجل يرفع هذا الابهام لا الابهام الواقع في الموضوع له من حيث انه موضوع له و كذا احترز به عن عطف البيان في مثل قولك ابو حفص عمر فان كل واحد منهما موضوع لشخص معين لا الابهام فيه لكن لما كان عمرا شهر زال بذكره الخفاء الواقع في ابي حفص لعدم الاشتهار لا الابهام الوضعي و قولهم عن ذات ابي لا عن وصف و احترز به عن الذعت و الحال فانهما يرفعان الابهام المستقر الواقع في الوصف لا في الذات و تحقيقه ان الواضح لما وضع الرطل مثلا لنصف المن فلا شك ان الموضوع له معنى معين متميز عما هو اقل من النصف كالربع او اكثر منه كالمين والمنين و لا الابهام فيه الا من حيث ذاته اى جنسه مانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه من جنس العسل او الخل او غيرهما و الا من حيث وصفه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه بغدادى او مكى فاذا اريد رفع الابهام الوصفي الثابت فيه بحسب الوضع اتبع بحال او صفة يقال عذدي رطل بغدادى او بغدادى و اذا اريد رفع الابهام الذاتي قيل زيتنا فزيتنا يرفع الابهام المستقر عن الذات بخلاف الذعت و الحال فانهما يرفعان الابهام عن الوصف قيل هذا الفرق واضح لاخفاء فيه الا من حيث حمل الذات على الجنس و لو اريد بالذات ما يقابل المفهوم من الافراد لصح و كان اوضح فيقال في رطل زيتنا ان فرد الرطل مبهم لا يعلم انه من اى جنس فلما قيل زيتنا بين ذاته بانه من جنس الزيت و بعد يشكل بخروج تمييز صفة نحو لته دره فارسا فانه يرفع الابهام عن الصفة فان الغرض من وضع المشتق المعنى الا ان يقال التمييز اخرج الاسم من وضعه

الذي لغرض المعنى و جعله لبيان الجنس وقولهم مذكورة لو مقدره مختان للذات اشارة الى تقسيم اليميز فامذكورة نحو رطل زيتا و المقدره نحو طاب زيد نفما فانه في قوة قولنا طاب شيبى منسوب الى زيد ونفسا يرفع الابهام عن ذلك الشيبى المقدر فيه هكذا يستفاد من شروح الكافية و حواشيه •

**فصل السين المهملة \* المجوس بالفتح** و تخفيف الجيم فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر وفارميه كبير وهو جمع المجوسي كذا في كثر اللغات • و في الاسمان الكامل هو فرقة تعبدون النار • و في شرح المواقع هو فرقة من النذرية يقولون ان فاعل الخير يزدان و فاعل الشر اهرمن و قد سبق ايضا في فصل الوار من باب الناء المثناة • و في جامع الرموز في فصل نكاح القرن المجوس معرب ميخ كوش ( ميركوش ) صغير الاذنين وضع ديننا و دعا اليه كما في القاموس لكن في الملل والنحل انهم طائفة كان لهم كتاب فبدلوه في الاصل رجل فاصبحوا و قد امرى بذلك الكتاب الى السماء فهم ليسوا من اهل الكتاب انتهى • و في شرح المواقع ايضا انهم من اهل الكتاب و قد مر في لفظ الكفر •

**الملاسة بالفتح** و تخفيف اللام مقابلة للخشونة و قد سبق في فصل النون من باب الخاء المعجمة و الاملس نعت منه •

**المملس** بتشديد اللام المكسورة عند الاطباء دراء ينبسط على سطح عضو خشن فيستر خشونته و يجعله كانه املس كذا في الموجز •

**المماس** بتشديد السين هي ملاقة الشيتين لبالتمام بل بالاطراف كان يلاقي طرف جسم بطرف جسم اخر و قيد لا بالتمام ليخرج المداخلة فانها ملاقة الشيبى بالشيبى بالتمام بان يكون الشيطان بحيث اذا فرض جزء من احدهما افترض بازاده جزء من الآخر وبالعكس فيتطابقان بالكلية كذا في شرح المواقع في بحث المكان و هكذا في شرح حكمة العين حيث قال المتماسان ما يختلف ذاتهما في الوضع و يتحد طرفاهما في الوضع بان تكون الاشارة الى ذات احدهما غير الاشارة الى ذات الآخر و تكون الاشارة الى طرف احدهما عين الاشارة الى طرف الآخر و من ههنا قيل الخط المماس للدائرة هو الذي يلقاها ولا يقطعها و الدوائر المتماسه هي التي تتلاقى و تتقاطع كما في تحرير اقليدس •

**فصل الصاد المهملة \* ذومصة** قد سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملتين •

**المغص** بالفتح وكون العين المعجمة والعامة محركون العين بالفتح وهو وجع البطن والتواء الامعاء من غير احتباس الفضلة لبرازة فان ذلك يخص باسم القولنج كذا قال الايلاقي و قال المديدي هو وجع يكون في الامعاء العليا لا يبلغ الى حد القولنج كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي هو وجع الامعاء و القولنج وجع معوي يعسر معه خروج ما يخرج بالطبع فالقولنج علم • هذا اخص مطلقا من المغص و فرق

السمو اللدني بينهما بوجه اخر وهوان المغص وجع اكال لذاع وجع القولنج يقل واكثر عروض القولنج في معاد قولون و القوانج ماخوذ من اسم ذاك المعاد لكذه صار اسم من وجه اصطلاحا لان الوجع الكائن في غيره من الامعاء ايضا يسمى قولنجاً وان كان الكائن في المعاء الدفاق مخصوصا باسم ايلوس وهو مرض ردي مهلك •

**فصل الضاد المعجمة • ابنت المخاض بالفتح وتخفيف الخاء المعجمة لغة ما اتى عليه**  
حولان من الابل وشريعة حول واحد كما في شرح الطحاري لكن في جامع الاصول انها نادرة ثم لها سنة الى تمام سنتين لان اسمها ذات مخاض اي حمل • وفي المغرب المخاض وجع الولادة هكذا في جامع الرموز •  
**المرض بفتح الميم والراء خلاف الصحة وقد سبق في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •**

**المريض مرض الموت عند الفقهاء هو من كان غالب حاله الهلاك رجلا كان او امرأة كمرض عجز عن اقامة مصالحة خارج البيت اي عن الذهاب الى حوائجه خارج البيت وهو الصحيح كما في المحيط ومثل من بارز رجلا في المحاربة اي خرج من صف القتال لاجل القتال او قدم ليقتل لقصاص او رجم او قدمه ظالم ليقذله او اخذه السبع بغتة او انكسر السفينة وبقي على لوح هكذا ذكر البعض وهو مختار فاضيلان وكثير المشايخ وقال صاحب الكافي هو الصحيح وقال مشايخ بلخ اذا مدر على القيام لمصالحه وحوائجه سواء كان في البيت او خارجه فهو بمنزلة الصحيح وهو اختيار صاحب الهداية • وفي الخزانة هو الذي يصير صاحب فراش و يعجز عن القيام بمصالحه الخارجة ويزداد كل يوم مرضه • وفي الظهيرية وقد تكلف بعض المتأخرين وقال ان كان بحيث يخطو بخطوات من غير ان يستعين باحد فهو في حكم الصحيح وهذا ضعيف لان المريض جدا لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف • وعن الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رحمه الله هو الذي لا يقوم الا بشدة وتعذر في خلوته جالسا • وفي فتاوى فاضيلان ان المقعد والمفلوج ان لم يكن قديما فهو بمنزلة المريض وان كان قديما فهو بمنزلة الصحيح وقال محمد بن سلمة ان كان يرجو برؤة بالتداوي فهو صحيح وان كان لا يرجو فهو مريض وقال ابو جعفر الهمدواني ان ازداد كل يوم فهو مريض وان ازداد مرة وانقص اخرى فان مات بعد ذلك بمئة فهو صحيح وان مات قبل مئة فهو مريض • وروى ابو نصر العراقي عن اصحابنا الحنفية انه ان كان يصلي فاعدا فهو صحيح وان كان يصلي مضطجعا فهو مريض • وقيل في الخزانة والمرأة اذا اخذها الوجع الذي يكون اخر انفصال الواد كالمريضة اما اذا اخذها ثم سكن فغير معتبر هكذا في البرجندي و جامع الرموز • **التقسيم •** قال اطباء المرض اما مفرد او مركب لانه اما ان يكون تحفقه باجتماع امراض حتى يحصل من المجموع هيئة واحدة ويكون مرضا واحدا ولا يصدق على شيى من اجزائه انه ذلك المرض او لا يكون كذلك و الاول هو المرض المركب والثاني المرض المفرد ومعنى الاتحاد ان تلك الانواع تكون موجودة ويلزم من مجموعها حالة اخرى يقال انها مرض واحد كالورم لما فيه من سوء المزاج و سوء التركيب وتفرق الاتصال فلو اجتمعت امراض كثيرة ولم يحصل المجموع حالة زائدة يقال انها مرض**

واحد كالحصى مع الاستسقاء و الصعل مثلا لم يكن ذلك مركبا بل امراض مجتمعة و كل مرض مفرد فلا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن عروضة لكل واحد من الاعضاء او لا يكون كذلك و الاول يسمى تفرق الاتصال و المرض المشترك و انحلال الفرد و العرض العام و المرض العام ايضا فانه يكون في الاعضاء المفردة ككسر العظام و المركبة كقطع الاصبع و الثاني اما ان يكون عروضة اولاً للاعضاء المتشابهة اي المفردة و هو مرض سوء المزاج او للاعضاء الآلية اي المركبة و هو مرض سوء التركيب و يسمى مرض التركيب و مرض الاعضاء الآلية ايضا و انما قلنا اولاً في تفسير سوء المزاج لان سوء المزاج يمكن ان يعرض للاعضاء المركبة بعد عروضة للمفردة و المراد بسوء المزاج ان يحصل فيه كيفية خارجة عن الاعتدال و لذا لا يمكن عروضة اولاً للعضو المركب ان يستحيل ان يكون مزاج الجملة خارجا عن الاعتدال و اقسامه هي اقسام المزاج الخارج عن الاعتدال و كل واحد من تلك الاقسام اما ماذج او مادي و المراد بالماذج الكيفية الحادثة لا عن خلط متكيف بها موجب احدوثها في البدن كحرارة من اصابه الشمس من غير ان يتسخن خلط منه و بالمادي ما ليس كذاك و يقال للامراض المادية الامراض الكالية كالحصى الحادثة من سخونة خلط ثم المادي اما ان تكون المادة فيه ملتصقة بسطح العضو او تكون غامضة فيه و الاول الملاصق و الثاني المداخل و المداخل اما ان يفرق الاتصال و هو المورم اولاً و هو غير المورم و اما مرض التركيب فينقسم الى اربعة اجناس استقرأ الاول مرض الخلفة و هو اربعة اقسام لان كل عضو فان شكله و محاريه و اوعيته و سطحه اذا كان على ما هو واجب كان صحيح الخلفة و اذا لم يكن فهو اما مرض الشكل بان يتغير شكل العضو عن المجرى الطبيعي فيحدث اذة في الافعال مثل اعوجاج المستقيم كعظم الساق و استقامة المعوج كعظم الصدر و اما مرض المجرى و الوعية و يسمى امراض الوعية و امراض التجاؤف ايضا و ذلك بان تنسع او تضيق فوق ما ينبغي او تنسد كاتساع الثقبة العذبية و تضيق النفس و انسداد المجرى الآتي من الكبد الى الامعاء و اما مرض الصفائح انى سطوح الاعضاء بان يتغير سطح العضو مما ينبغي بان يتخشن ما يجب ان يملس كقصبه الربة او يملس ما يجب ان يتخشن كالمعدة الثاني مرض المقدار و هو قسمان لانه اما ان يعظم مقدار العضو اكثر مما ينبغي كداء الفيل او يصغر اكثر مما ينبغي كغموز اللسان و كل واحد منهما اما عام كالسمن المفرط لعدمه جميع البدن او خاص كما مر من داء الفيل و غموز اللسان الثالث مرض العدد و هو اربعة انواع لانه اما ان يزيد العضو عددا على ما ينبغي زيادة اما طبيعية بان يكون من جنس ما هو موجود في البدن كالاصبع الزائدة او غير طبيعية بان لا يكون من جنس ما هو موجود في البدن و يكون زائدا كالثولول و اما ان ينقص نقصانا طبيعيا كولد ايس له اصبع او نقصانا عارزيا اي ليس خلقيا كمن قطعت اصبعه او يده و بالجملة فيمرض العدد اما طبيعي او غير طبيعي و كل منهما اما بالزيادة او بالنقصان و المراد بالطبيعي من الزيادة ما يكون من جنس ما يوجد في البدن و بتغير الطبيعي منها ما لا يكون منه و بالطبيعي من النقصان ما يكون

خلقيا و بغير الطبيعي منه ما يكون حادثا و قَالَ القرشي الطبيعي اما ان يكون كليا او جزئيا والمراد بالكلي ما يكون الزائد او الناقص عضوا كاملا كالاصبع و اليد و بالجزئي ما يكون ذلك جزء عضو كالانملة الرابع مرض الوضع و الوضع يقتضى الموضع و المشارك فان للعضو بالنسبة الى مكانه هيئة تسمى بالموضع و بالنسبة الى غيره من الاعضاء بحسب قربه و بعده عنه هيئة اخرى تسمى بالمشارك فمرض الوضع يشتمل القسمين فهو الفساد الحاصل فى العضو لخلل فى موضعه او مشاركته و يسمى هذا القسم الاخير بمرض المشاركة كما يسمى القسم الاول بمرض الموضع ثم مرض الموضع اربعة اقسام الاول زوال العضو عن موضعه بخلع او بخروج تام الثاني زواله عن موضعه بغير خلع و هو ان لا يخرج عن موضعه بل يزعمج و يسمى زوالا دونيا الثالث حركته فى موضعه و الواجب سكونه فيه كما فى المرتعش الرابع سكونه فى موضعه و الواجب حركته كتعجز المفاصل • و مرض المشاركة قسمان الاول ان يمنع او يعسر حركة العضو الى جارة و الثاني ان يمنع او يعسر حركته عن جارة هكذا يستفاد من شرح القانونية و بحر الجواهر • و ايضا ينقسم المرض الى شركي و اصلي فانه ان كان حصول المرض فى عضو تابعا لحصوله فى عضو آخر يسمى مرضا شركيا و الا يسمى مرضا اصليا فعلى هذا لا يشترط فى الاصلي ايجابه مرضا فى عضو آخر لكن الغالب فى عرف الاطباء ان المرض الاصلي ما اوجب مرضا فى عضو آخر • و ايضا ينقسم الى حاد و مزمن فالمزمن هو الذي يمتد اربعين يوما او اكثر و لانهاية له لا يمكن ان يمتد طول العمر و الحاد ثلثة اقسام حاد فى الغاية القصوى و هو الذي لا يتجاوز بحرانه الرابع اى ينقضي فى الرابع او فيما دونه و حادون الغاية و هو الذي بحرانه السابع و حاد بقول مطاق و هو الذي ينتهي اما فى الرابع عشر او السابع عشر او العشرين و ما تأخر عن العشرين الى الاربعين يقال له حاد المزمن و يسمى حادا منتقلا ايضا لانتقاله من مراتب الامراض الحادة الى المزمنة هكذا يستفاد من شرح القانونية و بحر الجواهر • و فى موضع من بحر الجواهر ان الحاد بقول مطلق ما من شانه الانقضاء فى اربعة عشر و القليل الحدة ما ينقضي فيما بعد ذلك الى سبعة و عشرين يوما و حاد المزمنات ما ينقضي فيما بعد ذلك الى اربعين يوما و فى الانسراخي فى مبحث البحران اذا لم يتبين امر المرض الى الرابع و العشرين من مرضه يقال له مزمن اصطلاحا ثم اذا تبين الى الاربعين يشبه الحاد و يطلق عليها الحاد مجازا و اذا جاوز الاربعين يقال له مزمن و لا يقال له حاد اصلا انتهى •

المرض العام هو تفرق الاتصال كما مر •

المرض الخاص فى امراض العين على ما هو مصطلح عليه ماله اسم خاص و علامة خاصة و علاج خاص كالسرطان

فانه اذا مرض للعين لزمته اعراض لا تلمزمه عند مرضه لسائر الاعضاء مثل الوجع و امتداد العروق و اى المعنى

للفوي ما يختص بعضو لا يشاركه فيه غيره كالزرق و الماء بالمعنية و الشركي ما يكون مشتركا بينه و بين غيره كالورم •

المرض المهباج هو الذي موادة شديد التحرك من عضو الى آخر •

المرض بالكاهني • المرض بالمؤمن • المرض المسلم ( ١٣٣٣ ) • المرض المتعدى • المرض المتوارث • المرض الفصلي  
المرض الجزئي • المرض البحراني • المرض القصري • المرض الطاري • المرض المتغير • المتاع • التمتع • المتعة

المرض الكاهني هو الموع ممي به كن الكهنة كانوا يعالجونه بالكهانة •

المرض المؤمن هو الذي فيه امان من امراض آخر •

المرض المسلم هو الذي لا مانع فيه لتدبير الصواب ومن الامراض ما يمنع ذلك مثل ان يكون

مداع ونزلة فتعارض النزلة المداع في واجب من التدبير •

المرض المتعدى هو الذي يتعدى من شخص الى آخر بالمجاورة كالجدام •

المرض المتوارث هو الذي يوارث من الابوين الى الولاد كالهرس والجدام •

المرض الفصلي هو ما يختص حدوثة بفصل من الفصول •

المرض الجزئي هو الذي يسهل علاجه و المرض الكلي بخلافه •

المرض البحراني هو الحادث بسبب الانتقال في البحران •

المرض القصري هو الذي يقصر فيها المواد وتحتبس تحت المعام بسبب البود •

المرض الطاري على نوعين عام و هو الذي لا يختص بقبيلة وبذاهية ويسمى وبائيا وخاص

وهو ما يختص باحدئها ويسمى واندا و هو الذي يفد اسبابه على افق ما فيعم اهله بمرض ما هذا

كله من بحر الجواهر •

المرض المتغير هو الذي يحدث قليلا قليلا و يزول قليلا قليلا كذا في الاقصرائي •

فصل العين المهملة \* المتاع بالفتح و تخفيف المثناة الفوتانية لغة كل ما ينفع به من عرض

الدنيا قليلا وكثيرها كذا ذكر ابن الاثير فيكون ما سوى الحجرون متاعا وعرفا كل ما يلبسه الناس ويبدسه

كما في العمادي هكذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

التمتع لغة الجمع بين الحج والعمرة باحرامين كذا في جامع الرموز • و في البرجندي التمتع ماخوذ

من المتاع اي النفع الحاضر • و في الشريعة هو الرفق باداء الحج والعمرة مع تقديم العمرة في اشهر الحج

في سفر واحد من غير ان يلم بيدهما باهله الماما صححنا وذلك بان يرجع الى اهله حالا عند الشيوخين

و عند محمد ليس من ضرورة صحة الامام كونه حالا انتهى •

المتعة بالضم اسم من التمتع وقيل ماخوذ من المتاع والمراد بها في قول الفقهاء ان تزوج رجل

ولم يسم للمرأة مهرا يجب عليه المتعة وهي الدرع والخمار والملحفة يعنى چادر ولا تزد على نصف

مهر مثلها ولا تنقص من خمسة دراهم ويعتبر حالها في اليسار والاعصار فان كانت من السفلة فمن

الكرياس ومن الوسطى فمن القرز ومن مرتفعة الحال فمن الابرسم وقيل يعتبر حاله و هو اصح كما في

المضمرات و افضل المتعة خادم كذا في جامع الرموز وغيره و نكاح المتعة يجيى في لفظ النكاح في فصل

الحاء المهملة من باب النون •

**المعية** اقسامها على قياس اقسام التقدم و التاخر وقد سبق في فصل الميم من باب القاف •  
**المنع بالفتح** يطلق على الطرد كما سبق في فصل الدال من باب الطاء المهملتين وعلى المناقضة  
 و يسمى نقضا تفضيلا و هو عبارة عن منع مقدمة معيدة من مقدمات الدليل سواء كان المنع بدون  
 السند و يسمى منعا مجردا او مع السند و ينبغي ان يذكر المنع على وجه الإنكار و طلب الدليل لا على  
 وجه الدعوى و اقامة الحجة و على ما يعم المنع التفصيلي في العضد و حواشيه المراد بالمنع في قولهم  
 مرجع جميع الاعتراضات الى المنع و المعارضة ما يعم ذلك كله اى المنع تفصيلا و اجمالا •

**المنع** عند النحاة اسم لغير المنصرف •

**مانعة الجمع** و مانعة الخلو فمانعة الجمع تطلق عند المنطقيين على ثلاثة معان الاول قضية شرطية  
 منفصلة حكم فيها بالتذاني في الصدق فقط اى بعدم التذاني في الكذب بل يمكن اجتماعها على الكذب  
 و بهذا المعنى يقال المنفصلة ثلثة اقسام حقيقية و مانعة الجمع و مانعة الخلو الثاني شرطية منفصلة حكم  
 فيها بالتذاني في الصدق فقط اى لم يحكم البتة في جانب الكذب بشيى من التذاني و عدمه الثالث  
 شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الصدق مطلقا اى سواء حكم في جانب الكذب بالتذاني او عدمه او  
 لم يحكم بشيى من التذاني و عدمه فهى بالمعنى الاول مشروطة بالحكم بعدم التذاني في الكذب و بالمعنى الثانى  
 مجردة عن ذلك لكنها مشروطة بعدم الحكم بالتذاني في الكذب و عدمه و بالمعنى الثالث مجردة من هذين  
 الامرين فالمعنى الاول اخص من الثاني و الثاني من الثالث • و مانعة الخلو ايضا تطلق عندهم على  
 ثلثة معان الاول شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الكذب فقط اى بعدم التذاني في الصدق فتعادل  
 الحقيقية و مانعة الجمع الثاني شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الكذب فقط اى لم يحكم في جانب  
 الصدق بشيى من التذاني و عدمه الثالث شرطية منفصلة حكم فيها بالتذاني في الكذب مطلقا اى سواء  
 حكم فيها في جانب الصدق بالتذاني او بعدمه او لم يحكم بشيى منهما فالمعنى الاول اخص من الثاني  
 و الثاني من الثالث على قياس مانعة الجمع فكل من مانعة الجمع و مانعة الخلو بالامعنيين الاخيرين اعم  
 من الحقيقية باعتبار المواد و بالمعنى الثالث خاصة اعم منها باعتبار المفهوم ايضا هكذا يستفاد من تحقيق  
 المولى عبد الحكيم في حاشية القطبي و في تكملة الحاشية الجلالية ان المعنى الثاني لمانعة الجمع هو ما  
 حكم فيها بالتذاني في الصدق فقط اى لم يحكم فيها بالتذاني في الكذب سواء حكم بعدم التذاني فيه او لم يحكم  
 بشيى منهما و لمانعة الخلو ما حكم فيها بالتذاني في الكذب فقط اى لم يحكم بالتذاني في الصدق سواء  
 حكم بعدم التذاني فيه او لم يحكم بشيى منهما و ذكر الخليل في حاشية القطبي اعلم ان كلمة منق في  
 تعريف مانعة الجمع تحتل ثلثة معان الاول ان لا يكون في الجانب الآخر حكم اصلا اى لا بالتذاني و لا بعدم  
 التذاني و الثاني ان لا يكون في الجانب الآخر حكم بالتذاني سواء حكم بعدم التذاني او لا و الثالث ان يكون



في الجانب الآخر حكم بعدم التناهي وقس عليه ممانعة الخلو انتهى • فعلى هذا قولهم ما حكم فيها بالتناهي في الصدق مطلقا معنى رابع لممانعة الجمع وقولهم ما حكم فيها بالتناهي في الكذب مطلقا معنى رابع لممانعة الخلو •

**الممانعة** هي قد تطلق على النقض التفصيلي قال في نور الأنوار شرح المنار الممانعة عدم قبول السائل مقدمات دليل المستدل كلها أو بعضها على التعميين والتفصيل وهي أربعة استقراء لأنها إما في نفس الوصف المدعى عليه أو في صلاح ذلك الحكم مع وجوده أي يقول لأنسلم أن هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا أو في نفس الحكم أو في نسبة الحكم إليه انتهى وقد تطلق على ما يعم النقض الاجمالي والتفصيلي على ما يدل عليه كلام التلويح حيث قال فالحاصل أن قدح المعترض إما أن يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل أو في المدلول والأول إما أن يكون يمنع شيئا من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع إما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدرنه ويسمى مناقضة وإما مقدمة لا بعيدتها وهو النقض وإليه يشير كلام معدن الغرائب حيث قال الممانعة منع السائل عن قبول ما أوجبه المعال من غير دليل إلى آخره هكذا في شرح الحسامي •

**الامتناع** هو عدم الوجود وعدم الامكان والممتنع ما ليس بواجب ولا ممكن ويجيب مستوفى في لفظ الواجب في فصل البناء الموحدة من باب الواو •

**الممتنع** نذر نحو بيان غير منصرف راكوبند و نذر بلغا انصت كه ربط چند مصراع طاق چنان كند كه بجهت اتمام ان مصراع ديگر نبشتن ممكن نبون مثاله • شعر • دست و دل معشوقه دست و دل من • اب و گل محبوبه اب و گل من • اين هست مرا تنگ مر او راست فراخ • ابد الدهر چهارم مصراع گفتن ممكن نيست نه از روی تنگي قافيه و دشواري بلکه از جهت ارتباط نظم كذا في جامع الصنائع •

**فصل القاف • المحق** بالحاء المهملة نذر صوفيته نذاه وجود عبد است در ذات حق و يجيب في لفظ المحق في فصل الواو •

**المحاق** بضم الميم مأخوذ من محقه الحراي احرقه واما العرب فتسمي ثلث ليال من آخر الشهر محاقا لما انه لا يرى في تلك الليالي قدر يعتد به من القمر ومصطلح اهل الهيئة انه هو خلو ما يواجهنا من القمر من النور الواقع عليه من الشمس سواء كان لحيولة الارض بينهما كما في الكسوف أو لم يكن فيشتمل حالة القمر عند الكسوف وهذا هو المشهور وظاهر كلام التحفة ان المحاق لا يطلق على حالة القمر في وقت الكسوف هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

**فصل الكاف • الملك** بالكسر وسكون اللام عند الحكماء هو هيئة تعرض للشئ بحسب ما يحيط به و ينتقل بانتقاله و يسمى بالجدة بكسر الجيم وتخفيف الدال وبالغنية أيضا كما في بحر الجواهر

وبالقيد الاخير خرج المكان اى الاين المتعلق بالمكان فانه وان كان هيئة عرضية للشئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا يفتقل بانتقال المتمكن وما يحيط به اعم من ان يكون طبيعيا كالاهاب المهرة مثلا او لا يكون طبيعيا كالقميص للانسان و من ان يكون محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او بالبعض كالخاتم للاصبع وفي المباحث المشرقية ان الملك عبارة عن نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه و ينتقل بانتقاله فجعل الملك نفس النسبة والحق انه تسامح والمراد انه امر نسبي حاصل للجسم بسبب حاصر لان نسبة المحصورة و الحاصرية مستويان فجعل احدهما مقوومة دون الاخرى تحكم و الوجدان ايضا شاهد بان التعمم مثلا حالة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة كذا في شرح المواقف و حاشيته الممولوي عبد الحكيم .

**الملك** بفتححتين مقلوب ما لك صفة مشبهة من اللوكة بمعنى الرسالة فاصل ملك ملاك حذفت الهمزة بعد نقل حركتها الى ما قبلها طلبا للمخفة لكثرة استعماله والملائكة جمع ملاك على الاصل كاشمائل جمع شمال و القاء للتانيث اى لتأكيد تانيث الجماعة هكذا في البيضاوي و حواشيه في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة و ان قال ربك الملائكة اني جاعل في الارض خليفة وفي التفسير الكبير هذا اختلاف العقلاء في ماهية الملائكة و حقيقتهم و طريق ضبط المذهب ان يقال الملائكة لابد ان تكون ذوات موجودة قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات إما ان تكون متحيزة اولا أما الاول وهو ان الملائكة ذوات متحيزة فهذه اقوال القول الاول انها اجسام هوائية لطيفة تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات و هذا قول اكثر المسلمين و في شرح المقاصد الملائكة اجسام نورانية خيرة و الأجن اجسام لطيفة هوائية منقسمة الى الخيرة و الشريرة و الشياطين اجسام نارية شريرة و قيل تركيب الأنواع الثلاثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب في كل واحد ما ذكر و لكون الذا و الهوا في غاية اللطافة كانت الملائكة و الأجن و الشياطين يحدث يدخلون المنافذ و المضائق حتى جوف الانسان و لا يرون بحس البصر الا اذا اكدسوا من الممتزجات الاحر التي تغلب عليها الارضية و المائية جلابيب و غواشي فيرون في ابدان كابدان الناس و غيره من الحيوانات انتهى ثم قال في التفسير الكبير و القول الثاني قول طائفة من عبدة الاوثان وهو ان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد و الانحاس فانها بزعمهم احياء ناطقة و ان المسعادات منها ملائكة الرحمة و المنحسات منها هي ملائكة العذاب و القول الثالث قول معظم المجوس و الثنوية وهو ان هذا العالم مركب من اصلين الذين هما النور و الظلمة و هما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس و الصورة مختلفا الفعل و التدبير فجوهر النور فاضل خبير تقي طيب الريح كريم الذميس يسر و لا يضر و يدفع و لا يملح و يحيي و لا يبلي و جوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم ينزل لولد الارلياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تواد الحكمة من الحكيم و الضوء من المضيئ و جوهر الظلمة لم ينزل لولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفه لاعلى سبيل التناكح و اما الثاني وهو ان ملائكة

ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا اجسام فهذه قولان الاول قول طوائف من المصاري و هو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة بذواتها المفارقة لبدانها على نعمت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة و ان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين والقول الثاني قول الفلاسفة و هي انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة فانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية و انها اكمل قوة منها و اكثر علما منها و اكثر علما منها و اكثر علما منها و اكثر علما منها و اكثر علما منها الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منهما ماهي بالنسبة الى اجرام الافلاك و الكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا و منهما ماهي اعلى شأنا من تدبير اجرام الاملاك بل هي مستغرقة في معرفة الله و محبته و مشتغلة بطاعته و هذا القسم هم الملائكة المقربون و نسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا لناطقه فهذان القسمان من الملائكة قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما و منهم من اثبت انواعا اُخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة و ان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و في المعني شرح صحيح البخاري قالت الفلاسفة الملائكة جواهر مجردة فمنهم من هو مستغرق في معرفة الله فمنهم الملائكة المقربون و منهم مدبرات العالم اذا كانت خيرات فمنهم الملائكة الارضية و ان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و في تهذيب الكلام ان الحكماء ذهبوا الى ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية انتهى و يسمى الملائكة بالارواح ايضا و قد سبق في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الغاء و في لفظ الجمن في فصل الفون من باب اجيم و اعلم ان اصناف الملائكة كثيرة منها حملة العرش و منها الحامون حول العرش و منها اكابر الملائكة فمنهم جبرئيل و ميكايل و اسرافيل و عزرائيل و منها ملائكة الجنة و منها ملائكة النار و اسماء جعلتهم الزبانية و رئيسهم مالك و منها كتبة الاعمال و منها الموكلون ابني ادم و هو في قوله تعالى و ان عليكم لحاظين كراما كاتبين الآية و منها الملائكة لموكلون باحوال هذا العالم و هم المرادون بقوله تعالى و الصافات صفا و بقوله تعالى و الذاريات ذروا الى قوله تعالى فالمقصود امرا و بقوله تعالى و النازعات غرقا و عن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجرة فاذا اصاب باحدكم عجرة بارض فلاة فتنادوا اعينوا عباد الله و رحمكم الله كذا في التفسير الكبير و منهم الكرديون و الروحانيون و خزنة الكرسي و السفرة و البررة و در نواع الوسط ميگرود ملائكة دو نريفند يكي علوي ديگري سفلي يس آنچه علوي است انرا موكل گویند و آنچه سفلي ست انرا اعوان و ارزاح و روحاني گویند .

الملكة تطلق على كيفية راسخة في المحل اى متعسر الزوال او متعذرة و يقابلها الحالة و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة و تطلق على مقابل العدم ايضا و قد سبق في لفظ التقابل في فصل اللام من باب القاف .

**الملكوت** بفتحين صيغة المبالغة بمعنى الملك و الملك هو التصرف الصحيح بالاستعلاء و هى في اصطلاح الصوفية تطلق على الصفات مطلقا و قد تختص بالاطلاق على الصفات الالهية اما اطلاقه على الصفات فلان الله تعالى له في كل شىء ملكوت لتصرفه بالصفات في كل ميدان وحي و الصفات و سائط التصرف و روابط التاليف بين الاسماء و الاعمال كاللطف و القهر المتوسطين بين اللطيف و الملطوف و القهار و المقهور و تسمى تلك الصفات لهذه الجهة ملكوتا و بين كل مربوب و ربه نسبة مخصوصة هى ملكوته الذي بيد الملك الجبار يتصرف فيه بتوسطه و اما تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية فلان الملكوت و ان كان ثابتا في القوى الروحانية و النفسانية و الطبيعية اللواتي هن روابط التصرف في الكون لكنه اما كان احق بالصفات الالهية و انها الملكوت الاعلى و ما سواه فهو الملكوت الادنى خص اي الملكوت بالصفات الالهية اعلم انه مما يوهب في هذا العالم الدنياوي للواصلين اليه التصرف في الملكوت الادنى بنزع احوال من الاجسام و ابدانها خواص اخرى هو اهل خوارق العادات و المعجزات و ارباب هذا التصرف على درجات فمنهم من وهب له التصرف في ملكوت العناصر فقط كتصرف ابراهيم عليه السلام في ملكوت النار بالتبريد و تصرف موسى عليه السلام في ملكوت اعداء الارض بالشق و التفجير و تصرف سليمان عليه السلام في ملكوت الهواء بالتسخير و منهم من وهب له التصرف في ملكوت السماء ايضا كتصرف نبيذنا عليه السلام في ملكوت القمر بالشق و منهم من يطول اهم بسط الازمنة و الامكنة فيظهر منهم في لمحة تصرفات و اثار لم تحصل لغيرهم الا في مدة طويلة و بالجملة فالملكوت هو الصفات مطلقا و تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية من قبيل اطلاق المطلق على الفرد الكامل هكذا يستفاد من شرح القصيدة الغارضية في ذكر العوالم و قد سبق ايضا في لفظ العالم و قد يطلق الملكوت على عالم المثال ايضا و هو الاشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير انقابلة للتجزى و التبعض و الخرق و الالتيام و هى حاوية للنفوس السمارية و البشرية كما في التحفة المرسلية و شرح المثنوي و ذكر كشف اللغات ميكوند ملكوت در اصطلاح صوفيه عالم ارواح و عالم غيب و عالم معنى را كويند انتهى كلامه و در لفظ لاهوت بيان نموده و نيز مرتبه صفات را جبروت خوانند و مرتبه اسماء را ملكوت نامند و در لطائف اللغات ميكوند ملك بالضم در لغت ماموى الله از ممكنات موجوده و معدومه و مقدوره و در اصطلاح صوفيه از عالم شهادت عبارت است چنانچه ملكوت از عالم غيب و جبروت از عالم انوار و لاهوت ذات حق كذا في شرح الاصطلاحات الصوفية و عالم الملك عالم الاجسام و الاعراض و يسمى بعالم الشهادة و في الانسان الكامل في الباب التامع و الثلثين كل شىء الوجود يقسم بين ثلثة اقسام قسم ظاهر و يسمى بالملك و قسم باطن و يسمى بالملكوت و القسم الثالث هو المنزه عن القسم الملكي و الملكوتي فهو قسم الجبروتي الالهى المعبر عنه بالثله الاحير بلصان الاشارة كما وقع في قوله عليه الصلوة و السلام ان الله ينزل في الثلث الاخير من كل ليلة الى سماء الدنيا فيقول هل هل الحديد و معناه مفصل المذكور فيه •

## فصل اللام \* المثل بفتح الميم و الذا المثلثة في الاصل بمعنى النظير ثم نقل منه الى القول

العائري الفاشي الممثل بمضربه وبمورده والمراد بالمورد الحالة الاصلية التي ورد فيها الكلام وبالمضرب الحالة المشبهة بها التي اريد بالكلام وهو من المجاز المركب بل لغشو استعمال المجاز المركب بكونه على سبيل الاستعارة سمي بالممثل ثم انه لا تغير الاعاظ الامثال تذكيرا وتانيئا و افرادا وتثنية و جمعا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيئا ضيعة قبل ذلك تقول له ضيعة اللبن بالصيف بكسرتاء الخطاب لان لمثل قد ورد في امرأة و ذاك لان الاستعارة يجب ان يكون لفظ المشبه به المستعمل في المشبه فلو تطرق تغير الى الامثال لما كان لفظ المشبه به بعينه فلا يكون امتعارة فلا يكون مثلا و تحقيق ذلك ان المستعار يجب ان يكون اللفظ الذي هو حق المشبه به اخذ منه عارية للمشبه فلو وقع فيه تغيير اما كان هو اللفظ الذي يختص المشبه به فلا يكون اخذ منه عارية و ينبغي ان لا يلتبس عليك الفرق بين المثل و الاشارة الى المثل كما في ضيعة على صبغة امتكلم فانه ماخوذ من المثل و اشارة اليه فلا ينتفض به الحكم لعدم تغير الامثال و الامثال تأثير عجيب في الادان و تقرير غريب لمعانيها في الازهان و لكون المثل مما يده غرابة استعير لفظه للحال او الصفة او القصة اذا كان لها شان عجيب و نوع غرابة كتواه تعالى مثلهم كمثل الذي استوفد نارا اي حالهم العجيب الشان و كقوله و له المثل الاعلى اي الصفة العجيبة و كقوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي فيما قصصنا عليكم من العجائب قصة الجنة العجيبة هكذا من المطول و حاشيته لابي القاسم و الاطول \* فائدة \* في الاتقان امثال القران قسما ظاهرا مصرح به كقوله و مثلهم كمثل الذي استوفد نارا الآيات ضرب فيها للمذافقين مثلين مثلا بالذار و مثلا بالمطرو كما قال الماوردي سمعت ابا اسحق ابراهيم بن مضارب بن ابراهيم يقول سمعت ابي يقول سألت الحسين بن الفضل قلت انك تخرج امثال العرب و العجم من القران فهل تجد في كتاب الماء خيرا الامور او سطاها قال نعم في اربعة مواضع فواء افارض و لا بكر عوان بين ذلك و قوله و الذين اذا انفقا و لم يسرفوا و ام يفتروا و كان بين ذلك قواما و قواء و لا تجعل يدك مغاواة الى عنك و لا تبسطها كل البسط و قواء و لا تجهر بصلاتك آية قلت فهل تجد فيه من جهل شيئا عاده قال نعم في موضعين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و ان لم يتدوا به فسيقولون هذا اهلك قديم قلت فهل تجد فيه لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين قال هل امذتكم عليه الا كما امذتكم على اخيه من قبل قلت فهل تجد فيه قولهم لا تلد الحية الا الحية قال ولا يلدوا الا فاجرا كفارا \* و در مجمع الصنابع گوید ارسال المثل نزد شعرا انست كه در هر بيتي شاعر مثلي ارد مثاله \* بيت \*  
نكشد اب خصم آتش تو \* نكشد تاب مهر مبرك مار \* مثال ديگر \* بيت \* بزرگي بايدت بخشندگی کن \*  
كه تادانه نيفشاني نرويد \* و ارسال المثلين عبارت است از آوردن دو مثل در هر بيتي مثاله \* بيت \*  
نصيحت همه عالم چو باد در قفس است \* بگوش مردم نادان چو اب در غربال \*

المثال بالكسر يطلق على الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة و ايصاله الى فهم المستفيد كما ينال

الفاعل كذا ومثاله زيد في ضرب زيد وهو اعم من الشاهد وهو الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة يعني ان المثال جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لايضاح القاعدة والشاهد جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لاثبات القاعدة والظاهر ان الشاهد كالمثال لا يخفى بالكلام العربي فما قال المحقق التفتازاني من وجوب كون الشواهد من التنزيل او من كلام البلغاء ففيه خفاء كذا في الاطول فالعمومية بالنظر الى ذاتيهما فان كلما يصلح شاهدا يصلح مثلا بدون العكس وكذا بالنظر الى الغرض المعتبر في تعريفهما فان كل شئ يصلح لاثبات يصلح لايضاح بدون العكس ولولم يعتبر الصلوح لاثبات والصلوح لايضاح لم يكن الامر كذلك فان العمومية حينئذ وان تحققت بالنظر الى ذاتيهما لكن بالنظر الى الغرض لا تتحقق بل يكونان بالنظر الى الغرض متباينين تبايها كلياً او جزئياً وذلك لانه لو اشترط في كل منهما ان لا يقصد به الغرض المقصود من الآخر مع ما قصد منه يتحقق التباين الكلي لكن يكون الجزئي الذي يقصد منه الاثبات والايضاح واسطة و ان لم يشترط كما هو الظاهر يتحقق التباين الجزئي وهو العموم من وجه اعلم ان الشاهد يجب ان يكون ناصباً يستشهد به ولا يكون محتملاً لغيره بخلاف المثال فانه يكفيه كونه محتملاً لما اورد لتوضيحه هكذا استفاد مما ذكر ابو القاسم والچلبي في حاشية المطول في الخطبة • فائدة • الفرق بين المثال والنظير ان مثال الشئ لا بد ان يكون جزئياً من جزئيات ذلك الشئ ونظير الشئ ما يكون مشاركاً له اي لاذك الشئ في الامر المقصود منه و يكونان اي النظير وذلك الشئ جزئيين مندرجين تحت شئ آخر فقولته تعالى لا ريب فيه مثال لتنزيل وجود الشئ منزلة عدمه اعتماداً على ما يزيله فان المرتابين في كون القرآن كلام الله و كتابه وان كانوا اكثر من ان يحصى لكن لما كان معهم ما يزيل ريبهم اذا تأملوا فيه جعل الله ريبهم كلاً ريب نصح نفي الريب بالكلمة حينئذ ونظير لتنزيل الانكار منزلة عدمه يعني قد بنزل الانكار منزلة عدم الانكار تعويلاً على ما يزيله كما جعل الريب بناء على ما يزيله كلاً ريب فجعل الانكار كلاً نكاراً قوله تعالى لا ريب فيه جزئيان مندرجان تحت جعل وجود الشئ كعدمه وبالجملة ونظير الشئ ما يكون مشابهاً له في امر وقد يطلق النظير على المثال مسامحة ولكن اذا قوبل بالمثال بان يقال هذا نظيره لامثال له مثلا لا يراد به المثال بل يراد به انه نظير له اي شبيه له هكذا ذكر ابو القاسم والچلبي في حاشية المطول في باب الاسناد في بحث اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وفي بعض شروح هداية النحو المثال هو الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة وقيل هو تحقيق الكلي بواحد من جزئياته والفرق بين المثال والنظير ان النظير طبعي والمثال روحاني والنظير يوجد في آليات الحواس لان ادراكها طبيعية والمثال يوجد في العقل والحواس لان ادراكها روحانية انتهى • والمثال عند الصنفين لفظ تكون فادها واوا ويسمى مثالا واديا كوعده اوياء ويصمى مثالا يابيا كيمسرو قد يراد به الصيغة يقال امثلة الماضي وامثلة المضارع • ومثال در امطلاح صوفيه صديقت است و نزد يك اهل شرع غير است و بعضي گویند نه عين است و نه غیر و بعضي فرق کرده اند یعنی

در مثل بنوعی مشابهت ثابت میشود اما در مثال شبه قام باید زیاده کثرت حروف دلالت بر کثرت معنی دارد و قیل علی العکس • و عالم مثال بالاتر از عالم شهادت است و فرورتر از عالم ارواح و عالم شهادت مایه عالم مثال است و او سایه عالم ارواح و آنچه درین عالم است ان همه در عالم مثال است و انرا عالم نفوس نیز گویند و در خواب چیزیکه دیده میشود انرا صور عالم مثال گویند کذا فی کشف اللغات و قد مر فی لفظ الملكوت فی فصل الکف معنی اخر بعالم المثل و نیز در کشف اللغات میگوید مثال مطلق عالم ارواح را گویند و مثال مقید عالم خیال را نامند •

**المثل** بالکسر و السکون عند حکماء هو المشارك للشیء فی تمام الماهیه قالوا التماثل و المماثلة اتحاد الشیئین فی النوع ای فی تمام الماهیه فاذا قیل هما متماثلان او مثلان او مماثلان کان المعنی انهما متفقان فی تمام الماهیه فکل الذین ان اشترکا فی تمام الماهیه هما المثلان وان ام یشتراکا فهما امتخالفان و کذا عند بعض المتکلمین هیت قال فی شرح الطوابع حقیقته تعالی لا تماثل غیره ای لا یكون مشارکا لغيره فی تمام الماهیه و فی شرح المواقف الله تعالی منزّه عن المثل ای المشارك فی تمام الماهیه و قال بعضهم کلا شاعرة التماثل هو الاتحاد فی جمیع الصفات النفسیه وهی التي لا تحتاج فی توصیف الشیء بها الی ملاحظة امرزائد علیها کالانسانیه والحقیقه والوجود والشیذیه للانسان و قال مثبتوا لحال الصفات النفسیه ما لا یصح توهم ارتفاعها عن موصوفها و یجیب ذکرها فی محلها فالمثلان و المتماثلان هما لموجودان المشترکان فی جمیع الصفات النفسیه و یلزم من تلك المشاركة المشاركة فیما یجب و یمکن و یمتنع و لذلك یقال المثلان هما الموجودان اللذان یشارک کل منهما الآخر فیما یجب له و یمکن و یمتنع ای بانظر الی ذاتیهما فلا یرد ان الصفات منحصرة فی الاقسام الثلثة فیلزم منه اشترک المذاین فی جمیع الصفات سواء كانت نفسیه اولا فیرتفع الذعدد عنهما و قد یقال بعبارة اخرى المثلان ما یسند احد هما مسد الآخر فی الاحکام الواجبه و الجائزه و الممتدعه ای بانظر الی ذاتیهما و تلازم التعاریف الثلثة ظاهر بالتامل تم لما كانت الصفة النفسیه ما یعود الی نفس الذات لا الی معنی زائد علی الذات فالتماثل ایضا من الصفات النفسیه لانه امر ذاتی لیخص معلا بامرزائد علیها و اما عند مثبتی الاحوال مذا کالتضایف ففیه تردد ان قال تارة انه زائد علی الصفات النفسیه و دخلو موصوفه عنده بتقدير عدم خلق الغیر فلا یمکن من الاحوال اللازمة التي تنحصر الصفات النفسیه فیها و قال تارة اخرى انه غیر زائد و یمکن فی اتصاف الشیء بالتماثل بتقدير الغیر فیکون الشیء حال انفراده فی الوجود متصفا بالتماثل غیر حال عنده ثم اید هذا بان صفات الاجناس لا تعلل بالغير اتفاقا فلا یمکن التماثل موقونا علی وجود الغیر تحقیقا و اما تقديرا فلا یضر تم من الذاس من ینفی التماثل لان الشیئین ان اشترکا من کل وجه فلا تعدد فضلا عن التماثل و ان اختلفا من وجه فلا تماثل و الجواب منع الشرطیه الثانیة ان قد یختلفان بغير الصفة النفسیه و قال جمهور المعتزلة المثلان هما المتشارکان فی اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشترکان فی

الخصيص صور الاعم فمحال وان ارادوا اشتراكهما في الاخص والاعم جميعا فما ذكر سابقا اصرح من هذا ولهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما منه لكنه خارج عن مفهوم التماثل ان مداره على الاشتراك في الاخص فقيده الاخص ليس احترازا بل لتحقيق المهية ويرد عليهم ان التماثل الممثلين اما واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف فلا يعلل على راءهم ان من قواعدهم ان الصفة الواجبة يتمتع تعليلها فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات الذئص لاقتضائه كونه معللا بالاخص اولا يكون واجب الحصول فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى و قال المنجار من المعتزلة امثال هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني قيد الصفة بانثبوتية لان الاشتراك في الصفات السالبة لا يوجب التماثل ويلزمه تماثل السواد والبياض لاشتراكهما في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث وكذا مماثلة الرب للمربوب ان يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية اعلم ان المتشاركين في بعض الصفات النفسية او غيرها لهم تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان الامثلة في ذلك المشترك ثابتة معنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي القلاسي من الاشاعرة لامانع من ذلك في الاحداث معنى و لفظا ان لم يرد التماثل في غير ما ونح فيه الاشتراك حتى صرح القلاسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان في الحدوث وعليه يحمل قول المنجار فلا مماثل عنده للحدوث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في اطلاق التماثل للحدوث عليه تعالى وماخذ الاطلاق السمع فللمنجان ان يلزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه وان يلزم في السواد والبياض معنى و لفظا \* فائدة \* كل متماثلين فانهما لا يجتمعان في محل واليه ذهب الشبلي الاسعري ومنعه المعتزلة و اتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شذوذة منهم فانهم قالوا لا يجتمع الحدوثان المتماثلتان في محل وان شئت التفصيل فارجع الى شرح المواقف وحاشيته للمولوي عند الحكيم •

**المثلي** المنسوب الى المثل بالكسر وهو عند الفقهاء ما يوجد له مثل في الاسواق لا تفاوت بين اجزائه يعتد به كالكيل والموزون والعددي. المتقارب كالجوز والبيض والبذونجان والجر والمين وغير المثلي بخلافه كالحيوانات والعروض والعقار والعددي المتفاوت ويسمى بالقبمي ايضا وبالعين ايضا كما يسمي المثلي بالدين كما وقع في شروح مختصر الوتاية في كتاب الشفعة والاجارة والغصب وليس المراد بالكيلي والوزني والعددي ما يكال او يوزن او يعدد عند البيع بل ما يكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل او الوزن او العدد ولا يختلف بالصنعة فانه اذا قيل هذا الشيء فقبز بدرهم او من درهم او عشرة بدرهم فانما يقال اذا لم يكن فيه تفاوت و اذا لم يكن فيه تفاوت كان مثليا واما قلنا ولا يختلف بالصنعة حتى لو اختلف كالمقمة والقدر لا يكون مثليا ثم ما لا يختلف بالصنعة اما غير مصنوع او مصنوع لا يختلف كالدراهم والدنانير والفلوس فكل ذلك مثلي و اذا عرفت هذا عرفت حكم المصنوعات فكل ما يقال يباع من



هذا الثوب ذراع بكذا فهذا انما يقال فيما لا يكون فيه تفاوت وهو ما يجوز فيه السلم فانه يعرف بهيان طوله وعرضه و رقعته اي جوهره وقد فصل الفقهاء المثليات وذوات القيم ولا احتياج الى ذلك فما يوجد له مثل في الاسواق به تفاوت يعتمد به نمثلي وما ايس كذلك فمن ذوات القيم كذا في شرح الوقاية في كتابه النصب فعلى هذا يكون اللحم مثليا مع انه عند ابينخيفة رحمه الله تعالى قيمى في الصحيح كما في الخزانة وكذا التراب والصابون والسكنجيين ينبغي ان تكون من ذوات الامثال مع انها من ذوات القيم على ما في جامع الرموز وعند زفر العدديات كلها من ذوات القيم وفي الفصول العمادية ان العددي المتقارب وكلما يكال او يوزن وليس في تبعضه مضرة فهو مثلي وقال الامام ابو اليسر ليس كل مكيد ولا موزون مثليا انما المثلي ما يكون متقاربا وما يكون متفاوتا فليس بمثلي والمكيلات والموزونات والعدديات مواء والذرعيات يجب ان تكون كذلك وفي المحيط جعل الذرعيات من ذوات القيم واعلم ان في تفاصيل المثليات اختلافات كثيرة تطلب من المطولات كذا في البرجندي •

**التماثل** و المماثلة عند المحاسبين كون العددين متساويين وكل من العددين يسمى متماثلا وعند الحكماء والمتكلمين ما قد عرفت في لفظ المثل بالكسر والمماثلة عند اهل البديع تطلق على قسم من الموازنة و التماثل عندهم قسم من السجع و يجيء في فصل الذون من باب الوار •

**التمثيل** كالتصريف هو عند المنطقيين اثبات حكم في جزئي لثبوتيه في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم والمراد بالجزئي الجزئي الاضافي والاظهران يقال اثبات حكم لامر لثبوتيه في آخر لعلته مشتركة بينهما وكلا التعريفين ايسا خاليين عن التسامح لانهما تعريفان له بالامر المترتب عليه والتحقق ان يقال التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي و يسميه الفقهاء قياسا والجزئي الاول فرعا والثاني اصلا والمشارك علة و جامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت واعلم ان القوم قسموا التمثيل الى تمثيل قطعي يفيد اليقين والى غير قطعي يفيد الظن والظاهر من التمثيل في مقابلة القياس هو الثاني اذ الاول يرجع الى القياس قطعا فينبغي على هذا ان يذكر في تعريفه قيد يخرج الاول ككون المشاركة المذكورة ظنية هكذا يستفاد من شروح الشمسية و تكملة الحاشية الجليلية وعند اهل البيان يطلق على معان الاول المجاز المركب المسمى بالمثل و التمثيل على سبيل الاستعارة ايضا وقد سبق في لفظ المجاز المركب في الزاء المعجمة من باب الجيم الثاني التشبيه و يشهد بذلك كلام الكشاف حيث يستعمل استعمال التشبيه الثالث قسم من التشبيه وهو التشبيه الذي وجهه منتزع من متعدد امرين او امور كتشبيه الشمس بالمرأة في كفا الاصل والتشبيه في قوله تعالى مثل الذين حملوا الذوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار الآبة على ما مر في لفظ التشبيه هذا عند الجمهور • وعند الشيخ عبد القاهر هو التشبيه الذي وجهه عقلي منتزع من متعدد والمراد بالمثلي

ما لا يكون حسيًا على ما صرح به المحقق الشريف فيتناول الحقيقي أي الموجود في الخارج والاعتباري الذي يشتمل الفسيدات والوهميات المحضة وعند السكاكي هو التشبيه الذي وجهه وصف غير حقيقي منتزعه من متعدد والمراد بالحقيقي ما ليس اعتباريًا كما في تشبيهه مثل يهود بمثل الخمار فان وجه الشبه وهو حرمان الانتفاع بأبلغ نافع مع الكد والتعب في استصحابه فهو وصف مركب من متعدد وليس حقيقي بل هو عائد الى التوهم وهو المطابق لكلام المفتاح فمن قال مراد السكاكي بالحقيقي ما يقابل الاضافي فلم ينظر في كلام المفتاح ادنى نظرا ما ان المراد غير الحقيقي في كل من الطرفين او يكفي ان يكون كذلك في احد الطرفين فمالم يتضح لكن المتبادر الاول لانه العود الكامل فليحمل عليه مالم يصرف صارف هكذا ذكر صاحب الاطول فالتمثيل عند السكاكي اخص مطلقا من التمثيل عند الشيخ هو اخص مطلقا من التمثيل عند الجمهور فغير التمثيل عند الجمهور تشبيه لا يكون وجهه منتزعا من متعدد وعند الشيخ مالم ينتزع وجهه من متعدد او كان وصفاً غير عقلي \* وعند السكاكي ما لا يكون وجهه منتزعا من متعدد او كان وصفاً حقيقياً اعلم ان المحقق التقنازي جعل امثلة التمثيل جميع امثلة ذكرت في باب التشبيه لوجه الشبه المركب باقسامها من مركب الطرفين ومفردهما ومختلفهما وخالفه السيد السند بدعوى ان التمثيل مخصوص بما طرفاه مركبان وادعى ان تعريفه بما وجهه منتزعه من متعدد يتبادر منه المنتزعه من متعدد في طرفي التشبيه لا المركب من متعدد هو اجزاءه والايقال مركبا من متعدد فخرج ماله ما ليس طرفاه مركبين فلم يتناول الا ما تركب طرفاه ورد بان حديث التبادر ممنوع وانما احتبر الانتزاع على التركيب اعلم ان السدار على التركيب الاعتباري والهيدة الانتزاعية لاعلى التركيب الحقيقي وليتناول المركب من متعدد هو اجزاءه من متعدد في الطرف هكذا يستفاد من الاطول \*

**الممثل على صيغة اسم الفاعل** هو عند اهل الهذبة جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم هو منطقتاه وقطباه في سطح منطقة البروج وقطبيه فبقيد يحيط به سطحان متوازيان خرج الدواوير وبالقيود البانوية خرج فللك الاطلس وفلك البروج والخارجة المراكز والمدير والمائل ويشتمل الجوزهر \* ويطلق الفلك الممثل ايضا على منطقة الفلك الممثل مجازا تسمية للحال باسم المحل واما تسميتها بالممثل فلكونها مماثلة لمنطقة البروج في القطبين والمحور والمركز ثم لما سميت هذه الدائرة اي المنطقة بالممثل اطلق الممثل على الفلك الذي هو محالها فالهواك الممثلة تطلق على الدوائر والاجرام الا ان الافلاك حقيقة في الاجرام مجاز في الدوائر الممثلة بالعكس والبخفي ان هذه الدائرة كما تماثل منطقة البروج في القطبين والمحور والمركز فكذلك الفلك الممثل مماثل لفلك البروج في تلك الامور بالحكم بان اطلاق الممثل على احدهما مجاز على الآخر حقيقة تحكم ويمكن ان يقال ان القدماء لم يبحثوا عن الاجسام وانما بحثوا عن الدوائر فقط وقد حمرا هذه الدوائر بالممثلات لما ذكرنا ثم المناخرون لما بحثوا عن الاجسام سماوا

هذا الفلك بالمثل بناء على ان القدماء سموا منطقته بالمثل اعلم ان حركات الممثلات غريبة حوى • حبل  
القمرى الجورهر فان حركته شرقية هكذا يستفاد من شرح الملخص للسيد السند وما ذكره العلي  
البرجندي في حاشيته •

**الملة** بالكسر و تهديد الام في الكشف هي و الطريقة مواء وهي في الاصل اسم من اصلت الكتاب  
• بمعنى اصلية كما قال الراغب و منه طريق مملول مسلوك معلوم كما نقله الازهرى ثم نقل الى اصول  
الشرايع باعتبار انها يملؤها النبي صلى الله عليه وسلم و لا يختلف الانبياء عليهم السلام فيها و قد يطلق على  
الباطل كالمفر ملة و احدة و لا يضاف الى الله ملايين ملة الله و لا الى احاد الامة و الدين يرادها صدقا لكنه  
باعتبار قبول المأمورين لانه في الاصل الطاعة و الاقياد و لاتحاد هما صدقا قال تعالى ديننا فيما ملة ابراهيم و قد  
يطلق الدين على الفروع تجوزا و يضاف الى الله و الى الاحاد و الى طوائف مخصوصة نظرا للاصل على  
ان تغاير الاعتبار كاف في صحة الاضامة و يقع على الباطل ايضا و اما الشريعة فهي اسم للاحكام الجزئية  
المتعلقة بالمعاش و المعاد مواء كانت منصوبة من الشارع اولاً لكنها راجعة اليه و المنسوخ و التبديل يقع فيها  
و يطلق على الاصول الكلية تجوزا كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي و الملل جمع ملة الايمان المتعددة  
بتعدد اصحاب الشرايع و التحل المذاهب المنشعبة من كل دين بتعدد المجتهدين كذا في شرح الفصوص  
لعبد الرحمن الجاسمي و درمرارة الامرار مكيويد اهل ملل قومي اذ كه تابع كتاب ديني باشند و اهل  
محل ابها اذ كه تابع كتاب ديني نباشند انتهى •

**الميل** بالكسر و مكون المثناة الفوقانية في الاصل مقدار من البصر من الارض ثم سمي به علم مبني  
في الطريق ثم كل ثلث فرسخ حيث قدر حده صلى الله عليه وسلم طريق البادية و بنى على كل ثلث  
ميلا و لهذا ميل الميل الماسمي و اختلف في مقداره على الاختلاف في مقدار الفرسنج ف قيل ثلثة آلاف  
ذراع الى اربعة آلاف و قيل اغان و ثلثمائة و ثلث و ثلثون خطوة و قيل ثلث آلاف خطوة و الاول ايسر  
مان اخطوة ذراع و نصف و الذراع اربعة و عشرون اصبعاً كذا في جامع الرموز • و في البرجندي قيل  
الفرسنج ثمانية عشر الف ذراع و المشهور انه اثنا عشر الف ذراع • و في المغرب الميل ثلثة آلاف ذراع  
الى اربعة آلاف و لعل هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين اهل المساحة فذهب قدماءهم الى ان  
الميل ثلثة آلاف ذراع و المتأخرون منهم الى انه اربعة آلاف اذن الاختلاف لعظي لانهم صرحوا بان الذراع  
عند القدماء اثنان و ثلثون اصبعاً و عند المتأخرين اربعة و عشرون اصبعاً و على التقديرين كل ميل ستة  
و تسعون الف اصبع كما لا يخفى على المحاسب انتهى و ينبغي ان ينقسم الميل على قياس الفرسنج  
الى الطواي و السطحي و الجسمي كما لا يخفى •

**الميل** باختراع و السكون عند الحكماء هو الذي تسميه المتكلمون اعتمادا و عرفه الشيخ بانه ما هو واجب

للجسم المداعة لا يمنعه الحركة الى جهة من الجهات فعلى هذا هو علة للمداعة وقيل هو نفس المداعة المذكورة فعلى هذا هو من الكيفيات الملموسة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة و مدعه مكبرة للحس فان من حمل حجرا ثقيل احس منه ميلا الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء احس ميلا الى جهة العلو وهذا اذا نسر الميل بالمداعة و اما على التفسير الاول فلانه لولا ذاك الامر الموجب لم يختلف في السرعة والبطوء الحجران المرصيان من يد واحدة في مسافة بفترة واحدة اذا اختلفت الحجران في الصغر والكبر ان ليس فيهما مداعة الى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها على ذلك التقدير فيجب ان لا يختلف حركتا هما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معارق خارجي في المسافة لاتحادها فرضا ولا باعتبار معارق داخلي اذ ليس فيهما مداعة ولا مبدأها ولا معارفا داخليا غيرهما فوجب تماثلهما في السرعة والبطوء واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولشك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ لم يلزم مما ذكر ان يكون للمداعة مبدأ مغاير الطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد و اما تسميتها بهما فبعيدة جدا واعلم ان المداعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مداعة نازلة وفي الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مداعة صاعدة

**\* التقسيم \*** الحكيم يقسم الميل الى طبيعي وقسري ونفساني لان الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرصي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية اولا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفلى فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بنجردها نفساني لا قسري لانها لبست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة الحسية والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح اما الميل الطبيعي ثابتوا له حكيمين الاول ان العدم للميل الطبيعي لا يتحرك بالطبع ولا بالفسر والارادة والثاني ان الميل الطبيعي الى جهة واحدة وان الحجر المرصي الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي يذلل بنفسه ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احداثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الاصل واحدا مستندا الى الطبيعة والقاسر معا وهل يجتمعان الى جهتين فالحق انه ان اردت به المداعة نفسها فلا يجتمعان لامتناع المداعة الى جهتين في حالة بالضرورة وان اردت به مبدأها فيجوز اجتماعهما فان الحجرين المرصيين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا صغرا وكبرا تفاوتتا في الحركة وفيهما مبدأ المداعة فطعا فلولا

لما تفارقتا و بالجملة فالميل الطبيعي على هذا ام حواء افتضته الطبيعة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجوالى السفلى او افتضته على وتيرة مختلفة كميل البذات الى التبزر و التزيد و منهم من يجعل النفساني اعم من الارادي و من احد قسيمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذرات الانفس و بهذا الاعتبار يسمى ميل البذات نفسانيا و يختص لطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور و ارادة و بصا الميل اما ذاتي او عرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف فهو ذاتي و ان لم يقم به حقيقة بل اما بجواره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية و العرضية و ايضا الميل اما مستقيم و هو الذي يكون الى جانب المركز و اما مستدير هو ما يكون سببا لحركة جسم حول نقطة كما في الاملاك و مبدأ الميل قوة في الجسم يقتضي ذلك الميل فالميل في قولهم مبدأ الميل بمعنى نفس المدامعة \* فائدة \* انواع الاعتمادات متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الى السفلى و العلو و الى سائر الجهات و هل انواعه كلها متضادة اولا فقد اختلف فيه ممن لا يشترط غاية الخلاف بين الضدين جعل كل نوعين متضادين و من اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التنافي متضادان كميل الصاعدة و الهابطة و ما ليس كذلك ولا تضاد بينهما كالميل الصاعد و الميل المحركة يمنا و يسرة فهو نزاع لفظي و القاضي جعل الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط و هي كيفية واحدة بالحقيقة فيسمى بالنسبة الى السفلى ثقلا و الى العلو خفة و هكذا سائر الجهات و قد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الامدي العائون بوجود الاعتماد من اصحابنا اختلفوا مقيلا الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد في جهة اخرى و الاعتمادات اما متضادة او متماثلة ولا يتصور اعتمادان في جسم و احد الى جهتين لعدم اجتماع الضدين و المثلين و قال اخرون الاعتماد في كل جسم واحد و التعدد في التسمية دون المسمى و على هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد و يكون لاعتمادات متعددة جائزة الاجتماع و لم يكن ابعاد من القول بالاتحاد فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد و التعدد مع التضاد و بدونه \* فائدة \* قد تفرق ان الجهة الحقيقية العلو و السفلى تكون المدامعة الطبيعية نحو احدهما و المرجب للصاعدة الخفة و المرجب للهابطة الثقل و كل من الخفة و الثقل عرض زائد على نفس الجوهري و به مال القاضي و اتباعه و المعتزلة و الفلاسفة ايضا و منعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق و انه قال لا يتصور ان يكون جوهر من اجواهر الفردة ثقلا و اخر منها خفيفا لانها متجانسة بل الثقل عائد الى كثرة اعداد الجواهر و الخفة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا و خفة اعلم ان المعتزلة في الاعتمادات اختلافات منها انهم بعد اتفاقهم على انقسام الاعتمادات الى لازم طبيعي و هو الثقل و الخفة و الى مجتلب امي مفارق و هو ما هدا هما كاعتماد الثقل الى العلو اذا رمي اليه و الخفيف الى السفلى او كاعتمادهما الى سائر الجهات من القدام و الخاف و اليميني و

العمال قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد او لا فقال ابو علي الجبائي نعم وقال ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المتطلبية و هل يتضاد الاعتمادان اللزمان او المتطلبان قرون فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه ومنها ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي وواقفه ابنه في المتطلبية دون اللازمة ماها باقية عنده ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوة و موجب الخفة اليابوسة و منعه ابو هاشم و قال هما كقيمتان حقيقتان غير معللتين بالرطوبة و اليابوسة ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب انما يطفو عليه للهواء المتشعب به فان احزاء الخشب متخلخلة ويدخل الهواء فيما بينها و يتعلق بها و يمنعها من النزول و اذا غرست صعدتها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزائه مندسجة لم يتشعب بها الهواء ولذلك يرسب في الماء فان الامدي يلزم على الجبائي ان بعض الاشياء يرسب في الزيت و الفضة تطفو عليه مع ان اجزائها غير متخلخلة و قال ابنه ابو هاشم انه للثقل و الخفة و لا اثر للهواء في ذلك اصلا و للشمع ههنا كلام يناسب مذهبه و هو ان الجسم ان كان انقل من الماء على تقدير تساريفها في الجسم رسب ذلك الجسم فيه الى تحت و ان كان مثله في الثقل ينزل فيه بحسب تماس سطحه السطح الاعلى من الماء فلا يكون طاميا و لا راسيا و ان كان اخف منه في الثقل نزل فيه بعضه و ذلك بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء موازيا في الثقل لذلك الجسم كله و تكون نسبة العدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كدسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء و الحصى المختار عند الاشاعة ان الطفو و الرسوب انما يكونان بتخاق الله تعالى و منها انه قال للهواء اعتماد صاعد لازم و منعه ابنه و قال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوي و لاسفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك و منها انه قال لا يولد الاعتماد شيئا اخر لاحركة و لاسكون بل المواد لهما هو الحركة و قال ابنه المولد لهما الاعتماد و قال ابن عياش يتوادم هما من الحركة نارة و من الاعتماد اخرى و منها انه قال الحجر المرصع الى فوق اذا كان نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لامن الاعتماد و قال ابنه بل من الاعتماد الهابط ومنها انه قال كثر من المعتدلة ليس من الحركة الصاعدة و الهابطة سكون اذ لا يوجب السكون الاعتماد لا اللازم و لا المتطلب و قال الجبائي لا استعداد ذلك اى ان يكون بينهما سكون و توضيح المباحث يطلب من شرح المرافف و شرح التجدد و المعدل عند الصوفية هو الرجوع الى الاصل مع الشعور بانها اعاءة و مقصده لا الرجوع الطبيعي كما في اجسادات فانها تميل الى المركز طبعا كذا في كشف اللغات و المعدل عند اهل الهيدئة فوس من دائرة الميل بين معدل النهار و دائرة البروج بشرط ان يقع بينهما قطب المعدل و دائرة الميل عظيمة تمر نارة بقطبي المعدل و بجزء ما من منطحة البروج او بركوب من الكواكب و يسمى دائرة الميل الاول ايضا لانه يعرف بها اعاء ان من دائرة الميل يعرف بعد الكوكب عن المعدل لانه ان كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب الراصل الى سطح

الفلك الاعلى واقعا على المعدل فحينئذ لا يكون للكوكب بعد من المعدل وان وقع ذلك الخط في احد جانبي المعدل اما شمالا او جنوبا فللكوكب حينئذ بعد عنه شمالي او جنوبي فبعد الكوكب قوس من دائرة الميل بين موقع ذلك الخط ومعدل النهار بشرط ان لا يقع بينهما قطب المعدل وقد يسمى بعد الكوكب بميل الكوكب ايضا صرح بذلك العلامة كما في شرح التذكرة ويعرف ايضا بعد اجزاء فلک البروج عن المعدل فان اجزائه باسمها سوى الاعتدالين مائلة عن المعدل بعيدة عنه وذلك البعد يسمى ميلا اوليا واذا اخذ بعد جزء من فلک البروج من الانقلاب الاقرب منه فالميل الاول لهذا الجزء حينئذ يسمى ميلا مذكوسا كما في الزيجات وبعد الكوكب عنه يخص باسم البعد ثم الميل اذا اطلق يراد به الاول واذا سماه البعض بالميل المطلق في الزيج اليلخاني سمي باول لانه ميل عن منطقة الحركة الاولى والتعريف بالاول لاجراجه الميل الثاني لاجزاء فلک البروج عن المعدل ان الميل الثاني قوس من دائرة العرض محصورة بين المعدل ودائرة البروج من الجانب الاقرب ودائرة العرض كما مر عظيمة تمر بقطبي البروج وجزءا من المعدل او بكوكب ما وتسمى بدائرة الميل الثاني ايضا لان الميل الثاني انما يعرف بتلك الدائرة وانما سمي ميلا ثانيا لان دائرة العرض انما تعاطع منطقة البروج على قوائم والقوس المحصورة منها بين جزء من اجزاء المعدل وبين منطقة البروج هي ميل ذلك الجزء وبعده عن منطقة البروج كما عرفت الا ان الاستقامة اى عدم الميل لما كانت منسوبة الى المعدل كانه الاصل في هذه الدائرة نسب هذا الميل الى اجزاء فلک البروج عن المعدل وان كان الامر بالعكس حقيقة كما عرفت ويميز عن الميل الاول بتقييده بالثاني هذا ثم انه لما كان اجزاء فلک البروج متباعدة عن المعدل في جانبي الشمال او الجنوب الى حد ما ثم متفاربة اليه فيهما فهناك غاية الميل لبعض اجزائها اعنى الانقلابين ويقال لها الميل الكلي والميل الاعظم وهو قوس من الدائرة المارة بالقطاب الاربعة محصورة بين المعدل ودائرة البروج من الجانب الاقرب فغاية الميل تدخل تحت حد الميل الاول والثاني لان الدائرة المارة بالقطاب الاربعة يصدق عليها انها دائرة الميل لمرورها بقطبي العالم وانها دائرة عرض لمرورها بقطبي البروج فغاية الميل هي نهاية ميل اجزاء دائرة البروج عن المعدل ومقدارها عند اكثر من ثلثة وعشرون درجة وخمس وثلون دقيقة ومارها اى ماويى غاية الميل يسمى بالمدول الجزئية كما في شرح التذكرة للعلي البرجفندي وغيره من تصانيفه وميل الافق الحادث وهو القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث ونصف النهار من الجانب الاقرب كذا ذكره علي البرجفندي في شرح التذكرة وميل ذرة التدوير وحضيضه هو عرض التدوير وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهمة وقد يعرف بالميل كما في التذكرة وميل الفلك المائل هو عرض مركز التدوير كما سبق هناك •

المائل على صيغة اسم الفاعل عند اهل الهيئة فلک القمر مركزه مركز العالم في جرف البروج

لا في نفسه ويعرف بانّه جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزية مركز العالم مقعرة يماس كرة النار و  
 محده يماس مقعر الجوزهر وقد سبق في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء وقد يطلق الفلك  
 المائل على دائرة من الدوائر الحادثة في سطوح الانلاك المائلة و سطح فللك البروج و سطح فللك الانلاك من  
 توهم قطع مناطق الحوامل و مائل القمر للعالم قال الفاضل عبد العلي البرجلندي في هاشية الجعفي الظاهر  
 ان منطقة كل حاصل اذا فرضت قاطعة للعالم يسمى الحاد في سطح ممثلة مائل لا ما حدث في سطح ممثل  
 آخر مثلا اذا فرض حاصل الزهرة قاطعا للعالم فالحاد في سطح ممثلة يسمى مائل الزهرة لا الحاد في سطح  
 ممثل الشمس ثم انهم لما اعتبروا ان الدوائر في سطح الفلك الاعظم ارادوا اعتبار هذه الدوائر ايضا في  
 ذلك السطح فسموا كلا من هذه الدوائر الحادثة في سطح الفلك الاعظم من فرض قطع مناطق الحوامل لكرة  
 العالم ايضا بالمائل و اما اعتبار هذه الدوائر في سطح فللك البروج فمما لا فائدة فيه فالواي ترك ذكرها  
 و المائل من الافق قد سبق في فصل القاف من باب الالف و بيت مائل و نطقة مائل در لفظ وتد در  
 دال مهملة از باب وار مذکور است و در لفظ بيت در باب باي موحدة و فصل تا نيز مذکور شده •

**المال** هو ذلك الفقهاء موجود يميل اليه الطبع و يجري فيه البذل و المنع فيخرج التراب و الرماد  
 و المنفعة و نحوها و الميئة التي مانت حذف انفا اما التي حثفت او جرحت في غير موضع الذبح كما  
 هو عادة بعض الكفار و ذبائح المجوسي فمال هكذا في شرح الرقاية و الدرر و في بحر الدرر المال ما يميل  
 اليه الطبع سواء كان منقولا او عفارا انتهى و في جامع الرموز في الاصول ان المنفعة ليست ما لا فانه مما يذخر  
 هذه الحاجة و يدخل فيه ما يكون مباح الانتفاع شرعا و ما لا يكون كالخمر و الخنزير و يخرج عنه نحو حبة  
 من نحو شعير و كف تراب و شربة ماء كما يخرج الميئة و الدم فالمال يثبت بالتمول اي باذخار كل العاس  
 او بعضهم فان ابيح الانتفاع شرعا فمتقوم بالكسر و الا فغير متقوم فان عدم التمول و الانتفاع هذه لم يكن  
 مالا و يطلق كالمالية على القيمة و هي ما يدخل تحت تقويم مقوم من الدراهم او الدينارين و على الثمن  
 و هو ما لزم من البيع و ان لم يقوم به انتهى و المال عند المحاسبين هو الحاصل من ضرب الشيء في نفسه  
 في الجبر و المقابلة و مضروب المال في نفسه يسمى مال المال و سبق ذاك مستوفى في لفظ الكعب  
 في فصل البناء الموحدة من باب الكاف و ند يطلق على العدد المثبت و قد مر في فصل التاء من  
 باب التاء المثلثة •

**الامالة** هي عند القراء و الصرفيين ان يذخروا بالفتحة نحو الكسرة و بالالف نحو الياء كثيرا و هو  
 امجس و يقال له الامجاع و البطح و الكسر و مديلا و هو بين اللفظين و يقال له ايضا التعليل و التلطيف  
 و بين بين فهي قسمان شديدة و متوسطة و كلاهما جائزان في القراءة و الشديدة يجتنب معها القلب  
 الخسيس و الاشباع الدوايح فوه و المتوسطة بين الفتح المتوسط و الامالة الشديدة قال الداني علماءنا



مختلفون ايها الوجه واولى وانا اختار الامالة الوسطى التي هي بين بين لان الغرض من الامالة حاصل بها وهو الاعلام بان اصل الالف الياء والتذبية على انقلابها الى الياء في موضع او مشكلتها للكسر المجاوز لها او الياء وتوضيح المسائل يطلب من الاثقان •

**فصل النون • المتن** والفتح وسكون المذناة الفرقانبة هو اللفظ في خلاصة الاخلاصة متن الحديث الفاظه المقومة للمعاني انتهى وفي شرح الاخبة وشرحه المتن هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد من الكلام سواء كان كلام الرسول صلى الله عليه وسلم او الصحابي او من بعده و يدخل فيه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم و تقريرة لانها وان لم يكونا قول الرسول لكليهما قول الصحابي •

**المحنة** بالكسر وسكون الحاء بمعني رنج و نزل صوفيه رنج عاشق را كويند •

**المكان** بمعني جايگاه و لما كثر ازوم الميم ترهنت اصلية ف قيل تمكن كما قالو تمسكن من المحسكين كذا في الصراح فعلى هذا لفظ المكان كاه اصلية ولذا ذكرناه في باب الكف وان ذكر في بعض كتب اللغة في باب الميم •

**التمكن** هو نفوذ بعد شبي في مكان و ذاك الشبي يسمى متمكنا و المكان ان كان بمعني السطح الباطن فنفوذ بعد الشبي بمعني مماسة السطحين اى سطح الشبي و سطح المكان بتمامهما وان كان بمعني البعد المجرد القائم بنفسه فنفوذ بمعني ملاقة جماع اعداد ذلك الشبي لابعاد ذلك البعد المجرد و ذاك بالتداخل و ان كان بمعني البعد الموهوم فالنفوذ ايضا بهذا المعنى فما قيل التمكن هو نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق غير صحيح لعدم صدقه على التمكن عند الغائين بان المكان هو السطح او البعد المجرد ان اريد انه تعريف على مذهب المتكلمين و عدم صدقه على التمكن عند الغائين بان المكان هو السطح او البعد الموهوم ان اريد انه تعريف على مذهب القائلين بان المكان هو البعد المجرد و عدم صدقه على شبي من افواذه ان اريد التعريف على مذهب القائلين بان المكان هو السطح فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معان المكان هكذا حقق مولانا عصام الدين في حاشية شرح العقائد الفسفية في بحث الصفات السابدية •

**المتمكن** عند الحكماء و المتكلمين ما عرفت قبيل هذا وعند النحاة هو اسم المعرب سواء كان منصرفا و يسمى بالمكن او غير منصرف كذا في اللباب وفي بعض حواشي الارشاد ان المنصرف يسمى متمكنا و امكن انتهى فعلى هذا غير المنصرف لا يسمى متمكنا و قد سبق في لفظ المعرب •

**التمكين** معناه هو عند الصوفية سبق في لفظ السكر في فصل الراد من باب الصون المهملتين و در كشف اللغات كويد كه مراد از تمكين زوال بشرية است كه انرا مرتبه فناء و فقر كويند و عند اهل البلاغة هو ان يمهّد التائر للقرينة او الشاعر للقافية تمهيدا ياتي به القرينة او القافية متمكنة في مكانها مستقرة في قرارها

مطمئنة في موضعها غير نافية ولا قلقة متعلقا معناها بمعنى الكلام كله تعلقا تاما بحيث لو طرحت  
لاختل المعنى واضرب الفهم و بحيث لو سكت عنها كمله السامع بطبعه و من امثلة ذلك يا شعيب  
اصلوتك تامرك الآية فانه لما تقدم في الآية ذكر العبادة وتلاه ذكر التصرف في الاموال انتضى ذلك  
ذكر الحلم و الرشد على الترتيب لان الحلم يناسب العبادات و الرشد يناسب الاموال و قوله  
لا تدركه الابصار و هو يدرك البصار و هو اللطيف الخبير فان النطف يناسب ما لا يدرك بالبصر  
و الخبز يناسب ما يدركه و قوله و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين الى قوله فتبارك الله  
احسن الخالقين فان في هذه الفاصلة التمكين اتمام المناسب لما قبلها و قد بادر بعض الصحابة حين  
نزل اول الآية الى ختمها بها قبل ان يسمع اخرها و من بديع هذا الذرع اختلاف الفاصلتين في موضعين  
والمحدث عده واحد لثبوت لطيفة كقوله تعالى في سورة ابراهيم و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان  
لظلم كفارثم قال في سورة الحجر و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم قال ابن المنير كانه يقول اذا  
حصلت الذم الكثيرة فانك اخذها و انا معطيها فحصل لك نكدها و صفان كونك ظلوما و كونك كفارا  
يعني اعدم رفائك شكرها و لي عند اعطائها و صفان و هما اني غفور رحيم اقابل ظلمك بغفراني و كفر  
برحمتي فلا اقابل تقصيرك الا بالتوفير و لا اجازي جفالك الا بالوفاء كذا في الاتقان في نوع الفواصل •

**الامكان** عند المنطقيين و الحكماء يطلق بالاشتراك على معنيين الاول سلب الضرورة و هو قد يكون  
بحسب نفس الامر و يسمى امكانا ذاتيا و امكانا خارجيا و قبولا و هو المستعمل في الموجهات و قد يكون بحسب  
الذهن و يسمى امكانا ذهنيا و هو ما لا يكون تصور طرفيه كاميا بل يتروك الذهن بالنسبة بينهما و قد سبق في  
لفظ الضرورة في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة الثاني القوة القسيمة المفعول و يسمى بالامكان الاستعداد  
و بالامكان الاستعدادي و بالاستعداد و بالقبول ايضا و هي كون الشيء من شانه ان يكون و ليس بكائن كما ان  
الفعل كون الشيء من شانه ان يكون و هو كائن و الفرق بين المعنيين بوجود الاول ان ما بالقوة لا يكون  
بالفعل لكونها قسيمة له بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه كثيرا ما يكون بالفعل و الثاني ان القوة لا تنعكس  
الى الطرف الآخر فلا يكون الشيء بالقوة في طرف وجوده و عدمه بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه  
ممكن ان يكون و ممكن ان لا يكون و الثالث ان ما بالقوة اذا حصل بالفعل فقد يكون بتغيير الذات كما في قولنا  
الماء هواء بالقوة و قد يكون بتغيير الصفات كما في قولنا الاسمي بالقوة كاتب بخلاف الممكن بالمعنى الاول  
فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الصورة الثانية و صدق الاول فقط في الصورة الاولى لصدق  
الشيء من الماء بهواء بالضرورة و لصدق الماء هواء بالامكان و صدق الثاني فقط حيث يكون النسبة فعلية  
هكذا في شرح المطالع قال السيد السند في شرح المواقف و مولانا عبد الحكيم في حاشيته في اجاب  
لصدور الامكان الاستعدادي مغائر لامكان الذاتي لان الامكان الذاتي اعتباري بعقل المذيق عند انصاف

مهايته الى الوجود وهو لازم لمهية الممكن قائم بما يستحيل انفكاكه عنها ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف كما ذهب اليه المتأخرون من الحكماء حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعا من الكيفيات وهو قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه لانه و غير لازم له وتحقيقه ان الممكن ان كفى في مدوره من الواجب تعالى لمكانه الذاتي دام بدوامه اذ الواجب تام لاشروط لقائيره وفاعليته وان لم يكف امكانه الذاتي في مدوره عنده تعالى احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم وان كان حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا ضرورة لكن ذلك الشرط يحتاج الى شرط حادث اخر وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى غير النهاية فكل الحوادث اما موجودة معا وهو باطل لاستحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولا بد له اى لذلك مجموع من محمل يختص به اى بالحوادث المفروض اولا والا كان اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون اخر ترجيحا بلا مرجح فاذا ذلك المحمل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبق بالآخر لا الى نهاية فكل سابق من الاستعدادات شرط لاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها عنده ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعدة عن العدم فان المعلول الحوادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة فنخرج كل منها الى الوجود يقرب العامل الى التأثير في ذلك تقريبا متجددا حتى تصل النوبة اليه فيوجد بهذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحوادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحوادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف اذ استعداد الذئعة للاسان اقرب واقرب من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف في العدم فاذا هو امر موجود في محله الموجود وهو المادة وفيه نظر لان قبوله لهما ليس الا وهما منتزعا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشرط كيف ولا دليل على ان النطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جملة الملموسات المقربة الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقيسا الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشروط مالمغابرة بين الامكانين بالاعتبار وحينئذ يجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل هذا قال شارح المطالع ثم الامكان الذاتي يطلق على معان الاول الامكان العاصي وهو سلب الضرورة المطلقة اى الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفهم بما يلزم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم بالاجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الاجاب فمعنى قولنا كل نار حارة بالامكان ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او نبوت الحرارة للنار ليس بضروري ومعنى قولنا لشيء من الحار ببارد بالامكان ان اجاب البرودة

للمحال ليس بضروري او سلبها عنه ليس بمتنفع و ما ليس بممكن متنفع و لما قبول سلب ضرورة احد الطرفين بضرورة ذلك الطرف انحصرت المادة في الضرورة و الا ضرورة بحسب هذا الامكان فان قلت الامكان بهذا المعنى شامل لجميع الموجبات فلو كانت الضرورة مقابلة له كان قسم الشئ قسما له فلت له اعتباران من حيث المفهوم و بهذا الاعتبار يعم الموجبات و من حيث نسبته الى الايجاب و السلب متقابلة الضرورة لانه اذا كان امكان الايجاب تقابله ضرورة السلب و ان كان امكان السلب تقابله ضرورة الايجاب الثاني الامكان الخاصي و هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اي الطرف الموافق للحكم و المخالف جميعا كقولنا بالامكان الخاص كل كاتب انسان و لا شئ من الانسان بكاتب و معناه ان سلب الكتابة عن الانسان و ايجابها له ليسا بضروريين فهما متحدان معنى لتتركب كل منهما من امكانيين عامين موجب و سالب و الفرق ليس الا في اللفظ و انما حمي خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء و هو المعدود في الامور العامة كما يجيء في لفظ الوجوب مع بيان فوائد اخرى ثم انهم لما تأملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ما ليس بمتنفع ان يكون واقعا على الواجب و على ما ليس بواجب و لا متنفع بل ممكن خاص و الممكن ان لا يكون وهو ما ليس بمتنفع ان لا يكون واقعا على الممكن و على ما ليس بواجب و لا متنفع فكان وقوعه على ما ليس بواجب و لا متنفع في حاله ازماء فاطلقوا اسم الامكان عليه بالطريق الذي فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الايجاب و السلب و صارت المواد بحسبه ثلثة ان في مقابلة سلب ضرورة الطرفين سلب ضرورة احد الطرفين و هي اما ضرورة الوجود اي الوجوب او ضرورة العدم اي الامتناع و لا يمتنع تسمية الاول عاما و الثاني خاصا لما بيدهما من العموم و الخصوص المطلق فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوقة عن احدهما من غير عكس كلي الثالث الامكان الاخص و هو سلب الضرورة المطابقة اي الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين و هو ايضا اعتبار الخواص و انما اعتبروه لان الامكان لما كان موضوعا بازاء سلب الضرورة فكلما كان اخلي من الضرورة كان ادلى باحده فهو اقرب الى الوسط بين الطرفين فانهما اذا كانا خاليين عن الضرورات كانا متساويين النسبة و الاعتبارات بحسبه حدة اذ في مقابلة سلب هذه الضرورات عن الطرفين ثدوت احدهما في احد الطرفين و هي ضرورة الوجود بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت او ضرورة العدم بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت الرابع الامكان الاستقبالي و هو امكان يعبر بالقياس الى الزمان المستقبل فيمكن اعتبار كل من المفهومات الثلثة بحسبه لان الظاهر من كلام الكشف و المصنف اعتبار الامكان الاخص فالاول اي الامكان العام اعم من الجواني ثم الامكان الخاص اعم من البافيين و الامكان الاخص اعم من الامكان الاستقبالي لانه متى تحقق سلب الضرورة بحسب جميع الاوقات تحقق سلبها بحسب المستقبل من غير عكس ليجوز تحققها في الماضي و الحال قال الشيخ الامكان الاستقبالي هو النهاية في الصرامة فان الممكن مالا ضرورة فيه اصلا لا في وجوده و لا في عدمه

فهو مباین للمطلق لان المطلق ما يكون الثبوت اذ السلب فيه بالفعل فيكون مشتملا على ضرورة ما لان كلشيء يوجد فهو محفوف بضرورة سابقة وضرورة لاحقة بشرط المحمول والبعض شرط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال و بالعكس اى شرط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال و الحق عدم الالتفات الى الوجود و العدم في الحال و الاقتصار على اعتبار الاستقبال •

**الممكنة العامة** هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم كقولنا كل نار حارة بالامكان •

**الممكنة الخاصة** هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن طرفي اليجاب والسلب كقولنا كل انسان كاتب ياله كل الخاص وهي مركبة من ممكنتين عامتين كذا في شرح المطالع وغيره •

**المن** بالفتح و تشديد الذون شرعا و عرفا بهراة اربعون احتارا كل استار شرعا اربعة مثاقيل ونصف مثقال و عرفا سبعة مثاقيل فالمن شرعا مائة و ثمانون مثقالا و عرفا مائتان و ثمانون مثقالا كذا في جامع الرموز و حواشيه في ذكر صدقة الفطر •

**فصل الواو** • المحو بالفتح وسكون الحاء في اللغة پاک کردن نوشته از لوح و عند الصوفية هو محو اوصاف العادة كما ان الاثبات اقامة احكام العباداة و ينبغي ان يكون على ثلث طرق محو الزلة عن الظواهر و محو الغفلة عن الضمائر و محو العلة عن السرور كذا في شرح عبد اللطيف للمثنوي و در مجمع السلوك ميغرم ايد محو عبارتست از دور کردن اوصاف نفوس و اثبات عبارتست از ثابت کردن اوصاف قلوب پس کسی که دور کرده شد از صفات ذميمة و بدل کرده شد صفات حميدة فهو صاحب محو و اثبات و بعضی گویند محو دور کردن رسوم اعمال بنظر کردن نظر فنا سومی نفس خویش و آنچه صادر شود از نفس و اثبات ثابت کردن رسوم باثبات الله فهو قائم بالحق لا بنفسه • و قيل محو دور کردن اوصاف است و اثبات ثابت کردن اسرار فال الله تعالى يحو الله ما يشاء و يثبت قيل يحو عن قلوب العارفين الغفلة عن الله و ذكر فير الله من ذكر الله و يثبت على السمة المریدين ذكر الله فالمحو لكل احد و الاثبات لكل احد على ما يليق به و المحق فوق المحو لان المحو يبقي اثرا و المحق لا يبقي اثرا انتهى كلامه • و ارشيد عبد الرزاق كاشي مذقولست که محق فناء وجود عبد است در ذات حق چنانکه محو فناء اعمال عبد است در فعل حق و طمس فناء صفات در صفات حق • شعر • اول محو است طمس ثاني • اخر محق است اگر بدانی • و در لطائف اللغات ميگويد که محو حقيقي که انرا محو الجمع گویند در اصطلاح صوفيه عبارتست از فناء کثرت خاقيه در وحدت الهي •

**فصل الهاء** • الماء بالفتح بمعنى اب و همزته مبدلة من الهاء و اصله موه بفتحين و يجمع على

امواه في القلة و مياه في الكثرة كما في الصراح وهو عند الفقهاء على نوعين ماء مطلق غير محتاج الى قيد كماه البحار وهو يزبل اللجاسة الحقيقية والحكمية و ماء مقيد محتاج الى قيد كماه الثمار وهو يزبل المنجاسة الحقيقية فقط و اما ان اختلط مائع به فان غلب مطلق و الا فمقيد كذا في جامع الرموز و في شرح المنهاج فتاوى الشامية الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد اى يمكن اطلاق اسم الماء عليه بلا قيد ولا يحتاج الى زيادة بيد بان يقال الماء المطبق ما لا يحتاج الى قيد لازم كما ظن ليخرج المضاف الى مقرة و ممره كماه الببر و انهر و ميل الماء المطلق هو الباقي على اوصاف خلعية انتهى • و يطبق الماء في عرف الاطباء ايضا على رطوبة غريبة تحبس في الثقب العيوني بين الصفاق و الرطوبة البهضية و قيل الماء علط الرطوبة البهضية •

**الممولا** مشتق امت از تمويه بمعنى زراندوده كردن و در فن بدیع انست كه در نظم العاظ و صيغ

تركيب ارد چنانچه در خواندن شعر غراً نمابد اما بى معنى و نامفيد بود كذا في جامع الصنائع •

### فصل المياه التحتانية • المذي بالفتح و سكون الذال المعجمة و فيل بكسرها وتشديد الياء وهو

ما يخرج عند الملاعبة او التقبيل او النظر كما في البرجندي • و مى الهداية المذني ماء رقيق يضرب الى البياض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله •

### الماضي بالضاد المعجمة عند النحاة فعل دل على زمان قبل زمانك فخرج امس لكونه اسما

و المراد بالدلالة ما يكون بحسب الوضع فانه المتبادر فان المطلق يذصرف الى الكامل ولا يرد على منع الحد لم يضر و على جمعه ان ضربت و القبل بمعنى المتقدم كما في قوله تعالى لله الامر من قبل و من بعد ان معناه منقذ ما و متاخرا و المراد القبليّة الذاتيّة وهى ما لا يكون بواسطة الزمان على ما هو مصطلح المتكلمين من ان تعدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالذات و هو المتبادر من الدائنة لاعلى ما هو مصطلح الحكماء و هو ان يكون المتأخر محتاجا الى المتقدم و لا يكون علقة تامة او فاعلدة اه فلا يرد ما قيل انه يلزم على هذا ان يكون للزمان زمان هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية العوائد الضيائية •

### المنى بالنون في الاصل معيل بمعنى المفعول من منى الذطفة في الرحم فذمها فيه و فسره الفقهاء

دانه الماء الابيض الغليظ الدامق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و يذكسر بخروجه الذكر و هذا لا يتناول منى المرأة اذ ليس مديها ابيض بل اصفر و لا يذكسر منه الذكر فالاولى ان يقال هو الماء الغليظ الدامق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و المراد بتكون الولد ما هو بالقوة و الدفق صب دمه شدة و قيل الصواب في تفسير المنى ترك التقيد بالدفق لانه يختص بالرجال و يحدسه فوله تعالى خلق من ماء دامق يخرج من بين الصلب و الترائب فان المراد صلب الرجل و ترائب المرأة الا ان يقال ان اطلاق الدفق في الآية بالنسبة الى ماء المرأة انما هو على سبيل التغليب كذا في البرجندي في بيان الغسل •

**التمني** هو عند اهل العربية يطلق على طلب حصول الشيء على سبيل المحبة و اى الكلام الدال

على هذا الطلب و هو بهذا المعنى من اقسام الانشاء قيل ينبغي ان يقيد المحبة بالمجردة عن الطمع و التوقع عن الاوامر و الذواهي و النداءات التي قد وجدت المحبة فيها و قيل قيد الحيثية المرادة يكفي في اندفاع النقص بها فيل لا يشترط امكان المطلوب في شئ من اقسام الطلب سوى التمني بل يكفي زعم امكانه و اما في التمني فلا يشترط زعم الامكان ايضا بل يصح مع العام بامتناعه و استحالته فان قيل كما لا يشترط امكان المتمنى كذلك لا يشترط امتناعه ايضا فلم خص الامكان بالذفي قيل لانه يتبادر الوهم الى اشتراط امكانه لما تقرر انه لا يصح طالب المحال و عدم تمييز الوهم بين طالب على وجه التمني و طلب لا على وجه التمني و لذا قيل نوزع في تسمية تمنى المحال طلبا بان ما لا يتوقع كيف يطلب قال السكاكي اذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا يكون لك طمع و توقع في وقوعه و الا لصار ترجيا و فيه بحث لانه لا طلب في الترجي و انما هو طمع و ترقب فاذا كان طلب المرجو على سبيل المحبة كان هناك تمن و ترج فاذا اتى بليت فقد انيد التمني دون الترجي و اذا اتى بلعل فقد اميد الترجي هكذا يستفاد من المطول و حواشيه و الاطول و في الاتقان قال في عروس الافراح و الاحسن ما ذكره الامام و اتباعه من ان التمني و الترجي و النداء و القسم ليس فيها طلب بل هو تنبيه و لانزاع في تسميته انشاء و قد بالغ قوم فجعلوا التمني من قسم الخبر و ان معناه الذفي و الرمشري ممن جزم بخلافه ثم استشكل دخول التكذيب في جوايه في قوله باليتنا نرد و لانكذب الى قوله و انهم الكاذبون و اجاب بتضمنه معنى العدة و تعلق به التكذيب و قال غيره التمني لا يصح فيه الكذب و انما الكذب في المتمنى الذي يترجح عند صاحبه و وقوعه فهو اذن و ارد على ذلك الاعتقاد الذي هو ظن و هو خبر صحيح فال و ليس المعنى في قوله و انهم لكاذبون ان ما تمنوا ليس بواقع لانه ورد في معرض الذم لهم و ليس في ذلك المتامنى ذم بل التكذيب ورد على اخبارهم عن انفسهم انهم لا يكذبون و انهم يؤمنون و الفرق بينه و بين الترجي و الرجاء سبق في فصل الواو من باب الراء المهمة •

### باب النون فصل الهمزة \* الانبياء بـسر الهمزة و بالياء الموحدة لغة و كذا عند المتقدمين

من اهل الحديث بمعنى الاخبار الا في عرف المتأخرين منهم فهو للاجازة كذا في شرح النخبة •

**النبي** هو لفظ منقول في عرف الشرع عن معناه المنوي فقيل هو في اللغة المنبى من النبأ سمي به لانبائه عن الله تعالى فهو حينئذ فعيل به معنى ماعل مهموز الالم قال سيديويه ليس احد من العرب الا ويقول تديا مسيامة بالهمزة الا انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية الا اهل مكة فانهم يهزون هذه الحرف و لا يهزون في غير هذه الحرف و يحالفون العرب في ذلك في انهم لا يهزون في غير هذه الحرف و جمع النبي نبياء • و قيل من الذبوة و هو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع و علا سمي به لعلو شانه فهو فعيل بمعنى مفعول بخير مهموز و اجمع الانبياء • و قيل من النبي و هو الطريق سمي به لانه طريق الى الله و اما في الشرع يقال اهل الحق من الاشاعة هو من قال الله تعالى له ممن اصطفاه من

عبادة او ارسلناك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ الدالة على هذا المعنى كبعثتك ونبئهم قيل النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب لا عن مجرد هذا القول ولما كان المتعلق به والتعلق غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قديما ولا يشترط في الارسال شرط ولا استعداد ذاتي بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده وقال الفلاسفة اى فلاسفة السريعة هو من اجتمع فيه خواص ثلث الاول ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية وليس المراد الاطلاع على الجميع بل على البعض وليس المراد اى بعض كان بل البعض الذي لم يجر العادة به من غير سابقية تعلم وتعليم والثاني ظهور الاعمال الحارقة للعادة لكون هيلولى عالم العناصر مطيعة له وهذا بناء على تأثير النفوس فى الاجسام واحوالها وقد ثبتت عند اهل الحق ان لامؤثر فى الوجود سوى الله تعالى مع ان ظهور الخوارق لا يختص بالنبي عندهم والثالث ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله ايده رزق بانهم لا يقوون بذلك لانهم لا يقوون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة فى ذاتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملاء الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام ان الحرف والصوت عندهم من عوارض الهواء المتموج فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات وان شئت الزيادة مارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع فى مبكى السمعيات والفرق بين النبي والرسول سبق فى فصل اللام من باب الرأ الممهلة و بيده و بين الولي يجيى فى فصل الياء التحذائية من باب الواو مع بيان ان الولاية افضل من النبوة او بالعكس .

**النسيب** بالسين على وزن فعيل فى اللغة بمعنى الداخيل وقيل بمعنى الزيادة والعرب يطلقونه ايضا على شهر الكبيسة وتوفيقه ايهما لما ارادوا ان يقع حجتهم عاشردى الحجة فى زمان لا يتغير بحيث يكون وقت ادراك الفواكه واعتدال الهواء ليسهل المسامرة عليهم وذلك عند كون الشمس فى حواى الاعتدال الخريفى فام خطيب فى الموام عند اقبال العرب الى مكة من اى مكان فحمد الله تعالى وانفى عليه وقال بعد الخطبة انا انسى لكم شهرا فى هذه السنة اى ازيد فيها وكذلك اعمل فى كل ثلث سنين حتى باتى حجكم وقت اعتدال الهواء و ادراك الفواكه ففي كل ست وثلثين سنة قمرية يكسون اثني عشر شهرا قمريا ويسمون الشهر الزائد بالنسيب لانه اخر ومؤخر عن مكاه و لانه زائد على اثني عشر شهرا وقيل كانوا يكسون اربعا وعشرين سنة باثني عشر شهرا وهذا هو دور النسيب المشهور عند العرب فى الجاهلية و انه كان اقرب الى مرادهم ان به توفى ذر الحجة بالفضل المطلوب لان التفاوت بين السنة الشمسية والقمرية عشرة ايام تقريبا والمجتمع منها فى ثلث سنين شهرا فى سنتين . وقيل كانوا يكسون تسع عشرة سنة قمرية بسبعة اشهر قمرية حتى تصير تسع عشرة سنة شمسية فيزيدون فى السنة الثانية شهرا ثم فى الخامسة شهرا على ترتيب بهزجوج كما يفعل اليهود الا ان اليهود يكرزون الشهر السادس فقط والعرب كانوا يديرون الشهر الزائد على جميع اشهر و اول



من فعل ذلك رجل من بني كنانة يقال له نعيم بن ثعلبة وقيل عامر بن الطرب احد اذكياء العرب وبالجملة اذا انقضى منتان او ثلث كان يقوم الخطيب و يقول انا جعلنا اسم الشهر الفلاني من السنة الداخلة لما بعده هكذا يستفاد من شرح التذكرة و التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى انما الذميمة زيادة في الكفر •

الانشاء بكسر الهمزة وبالشين المعجمة تند اهل العريضة يطلق على الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه ويقابله الخبر وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة تحقيق التعريف وقد يقال على فعل المتكلم اعني القاء الكلام الانشائي ويقابله الاخبار والمراد بالانشاء في قوامه الانشاء اما طلب او غيره و الطلب اما تمن او استفهام او غيرهما هو المعنى الثاني المصدرى لا الكلام المشتمل عليها لظهور ان قولهم لبيت موضوع للتمني معناه انها موضوعة لامادة معنى التمني للكلام الذي فيه التمني هكذا ذكر المحقق التفنازاني وقال صاحب الاطول المراد بالانشاء في قولهم هذا الكلام فان التمني والاستفهام مثلا لم يات بمعنى القاء الكلام المفيد للتمني والاستفهام حتى يجعل الانشاء بهذا المعنى منقسما اليهما وما ادعى المحقق من تصحيح مثل قولهم لبيت موضوع للتمني ليس بحق فان القاء كلام التمني ليس الموضوع له ايت كما ان نفس الكلام ليس كذلك بل معنى التمني في قولهم هذه الحالة التي تحدث بهذا الكلام وعلى هذا فقس الاستفهام وغيره وتوضيحه ما ذكره السيد السند من انا اذا قلنا لبيت زيدا قائم فقد والمنا على نسبة القيام الى زيد في النفس وعلى هيئة نفسانية متعلقة بتلك النسبة على وجه يخرجها عن احتمال الصدق والكذب بالمجموع المركب من هذه الالفاظ كلام لفظي انشائي والمجموع المركب من معانيها كلام نفسي انشائي وهو مدلول الكلام الانشائي اللفظي والظاهر ان كلمة ايت ليست موضوعة لذلك الكلام اللفظي ولا لمدلوله ولا لالقاء احدهما ولا لاحداث تلك الهيئة النفسانية بل هي موضوعة لتلك الهيئة النفسانية فالانشاء المنقسم الى التمني بهذا المعنى لا يصلح ان يفسر بالقاء الكلام الانشائي نعم اذا اريد بالتمني القاء كلام انشائي مخصوص كان قسيما للانشاء المفسر باللقاء وحينئذ لا يصح ان يقال ان اللفظ الموضوع له اى للتمني لبيت لانها لم توضع لالقاء كلام انشائي مخصوص الا ان يجعل الام للغاية والتعليل اما اذا جعلت الام صلة للوضع كما هو الظاهر فالضمير المجرور في له عائد الى التمني لا بمعنى القاء الكلام المخصوص ولا بمعنى احداث الهيئة المخصوصة بل بمعنى الهيئة المترتبة على ذلك الاحداث المعارضة مثلا لنسبة القيام الى زيد في النفس المانعة لتلك النسبة عن احتمال الصدق والكذب كما مر اعلم ان الانشاء اما طلب او غيره و غير الطلب كصيغ العقود و افعال المدح والذم و فعلي التعجب و عسى والقسم و اما جعل مطلق افعال المقاربة للانشاء كما ذكر المحقق التفنازاني فلا يصح ان كان زيد يخرج يحتمل الصدق والكذب وكذا طفق زيد يخرج وكذا رب رجل اقيته و كم رجل ضربته وان كان كم لانشاء التثنية في جزء الخبر ورب لانشاء التثنية فيه لكن لا يخرج به الكلام عن احتمال الصدق والكذب ولا يتعدى الانشاء منه الى النسبة فعد المحقق التفنازاني اياهما من

الانشاء لبص على ما يلغفي كذا في الاطول •

**النوء** بالفتح ومكون الواو جهيدن ستاره از منزلې بمنزلي ديگر وبعضى كويند بيرون امدن زهره بعد از غروب سوي مغرب و منجمان عرب نوء بمعنى سقوط بغير اين محل نرانه اند و كويند بازيدن باران بطلوع ستاره است و تقول مطرنا بنوء كذا و الجمع انواء قيل هو مصدر بمعنى السقوط و قال الاكثرون انه اسم غير مشتق كذا في بعض كتب اللغة و في الصراح النوء سقوط نجم من المذائل في المغرب وقت الفجر و طلوع رقيبته من المشرق يقابله من ساعته في كل ليلة الى ثلاثة عشر يوما و هكذا كل نجم الى انقضاء السنة ما خلا الجبهة فان لها اربعة عشر يوما و العرب تضيف الامطار و الرياح و الحرو البرد الى الصافط منها انتهى • و في شرح بيست باب طلوع منزل كه در موسم مطر بود ان را نوء كويند و قد سبق في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء المهملتين •

**فصل الباء الموحدة • النجباء** بالجمع جمع النجيب بمعنى بر كزنده و بزركوار و عند الصوفية النجباء هم الرجال الاربعةون الفائمون باصلاح احوال الناس و حمل اثقالم المتصرفون في حقوق الخلق لا غير كذا في مجمع السلوك و قد مر في لفظ الصوفي نافلة من مراة الاسرار •

**الندب** بالفتح و سكون الدال عند الاصوليين و الفقهاء خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض فعله فقط سببا للثواب و ذلك الفعل يسمى مندوبا و مستحبا و تطوعا و نفلا فعلى هذا المددوب يعم السنة ايضا و قيل هو الزائد على الفرائض و الواجبات و الحسن و يجيى في لفظ النفل في فصل الام و قال المعتزلة المددوب في الافعال التي تدرك جهة حسنها و قبحها بالعقل هو ما اشتمل فعله على مصلحة و قد سبق في لفظ الحسن في فصل الذون من باب الحاء المهملة •

**المددوب** عند الاصوليين و الفقهاء و المعتزلة ما عرفت و عند النحاة هو الاسم الذي يتفجع عليه ابي يتحزن لاجله بلفظ يا اروا و ذلك التفجع يسمى ندبة الا ان لفظ و اسختص بالندبة دون يا فادها مشتركة بينها و بين الداء ثم المتفجع عليه يشتمل ما يتفجع على عدمه كالميت الذي يبكي عليه الفادب و ما يتفجع على وجوده عند فقد المتفجع عليه عدما كالمصيبة و الويل اللاحقة للذادب لفقد الميت فالحد شامل لقسمي المددوب مثل يا زيدا و يا عمرواه و مثل يا حسرتاه و يا مصيبتاه و اريلاه و حكم المددوب في الاعراب و البناء حكم المنادى و قيل المددوب هو المنادى هكذا في الفوائد الضيائية و الارشاد •

**النسبة** بالكسرو سكون السين هي تطلق على معان منها فياس شيعى الى شيعى و بهذا المعنى يقال النسب بين القضايا و المفردات منحصرة في اربع المبادئ الكلية و المساراة و العموم مطلقا و من وجه على ما سبق في لفظ الكلي في فصل الام من باب الكاف • و في شرح النخبة في بيان المعروف و الشاذ اعلم ان النسبة تعتبر تارة بحسب الصدق و تارة بحسب الوجود كما في القضايا و تارة بحسب

المفهوم كما يقال المفهوم ان لم يتشاركا في ذاتي فمتباينان و الا فان تشاركا في جميع الذاتيات فمتساويان كالحد والمحدود و ان تشارك احدهما الآخر في ذاتياته دون العكس فبينيهما عموم مطلق و ان تشاركا في بعضها فعموم و خصوص من وجه انتهى • و قد سبق في افظ الشاذ ما يوضحه و بهذا المعنى يقول المحاسبون النسب بين الاعداد منحصرة في اربع التماثل و التداخل و التوافق و التباين و منها قياس كمية احد العددين الى كمية الآخر و العدد الاول يسمى منسوبا و مقديما و للعدد الثاني يسمى منسوبا اليه و تاليا و عليه اصطلاح المهندسين و المحاسبين كما في شرح خلاصة الحساب و اقول في توضيحه لا يخفى انه اذا قيل هذا العدد بالقياس الى ذلك العدد كم هو يجاب بانه نصفه او ثلثه او مثله او ثلثة امثاله و نحو ذلك لان كم بمعنى جذر الكمية بمعنى جذر كمي لا يجاب بانه موافق له او مباين و نحو ذلك فالنسبة في قولهم نسبة التباين و نسبة التوافق مثلا بالمعنى الاول اى بمعنى القياس و الاضافة و التعلق كما مر و ان خفي عليك الامر بعد ما اعتبر ذلك بقولك اين عدد چند است ازان عدد فان معناه هو نصفه او ثلثه و نحو ذلك و ليس معناه اهو موافق له او مباين له فالنسبة بهذا المعنى منحصرة في نسبة اجزاء او الاجزاء الى الكل و عكسه و بالجملة فالنسبة عندهم قياس احد العددين الى الآخر من حيث الكمية لا مطلقا مثلا ان قسنا الخمسة الى العشرة باعتبار الكمية فالنسبة اُحاصلة من هذا القياس هي نسبة النصف فالمراد بالقياس المعنى اُحاصل بالمصدر اى ما حصل بالقياس و انما قلنا ذلك اذ الظاهر من اطلاقهم ان المنسوب و المنسوب اليه العدد لا الكمية فانهم يقولون نسبة هذا العدد الى ذلك العدد كذا و اقسام هذا العدد على كذا او اقسامه ائيه و نحو ذلك كقولهم الاربعة المتناسبة اربعة اعداد نسبة اولها الى ثانياها كنسبة ثلثها الى رابعها ثم اقول و هذا في النسبة العددية و اما في المقدار فيقال النسبة قياس كمية احد المقدارين الى كمية الآخر الى اخره لكن هذا ليس بجامع لجميع انواع النسب المقدارية كما سيتضح ذلك و الحد اُجامع حد به المتقدمون على ما ذكر في حاشية تحرير افليدس بانها اية قدر احد المقدارين المتجانسين عند الآخر و بقيد اية خرجت الاضافة في اللون و نحوه و تفسير هذا القول ان النسبة هي المعنى الذي في كمية المقادير الذي يسأل عنه باي شئ و قيل هي اضافة ما في القدر بين مقدارين متجانسين و المقادير المتجانسة هي التي يمكن ان يفضل التضعيف على بعض كالخط مع الخط و السطح مع السطح و الجسم مع الجسم لا كالخط مع السطح او مع الجسم و نحوه فانه لا يفضل بالتضعيف و مال القولين الى امر واحد • اعلم انه لما كانت الاعداد انما يتألف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كل المتسبين اما احدهما او ثالثا اقل منهما حتى الواحد و هي النسب العددية و المقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطح فلها اما بسبب عددية تقتضي تشارك تلك المقادير اربعة و خمسة و جذر اثنين و جذر ثمانية فان نسبة الاول الى الثاني كنسبة اثنين



اربعة مقادير والنسب ثلثة متوالية فان نسبة الطرفين كنسبة  $\bar{A}$  الى  $\bar{B}$  و نسبة  $\bar{B}$  الى  $\bar{C}$  و نسبة  $\bar{C}$  الى  $\bar{D}$  فحدودها المتوسطة هي  $\bar{B}$  و  $\bar{C}$  وكل منهما مشتركة بين نسبتين منها فان  $\bar{B}$  ماخوذ في النسبة الاولى والثانية و  $\bar{C}$  ماخوذ بين الثانية والثالثة فاذا اخذ نسبة  $\bar{A}$  الى  $\bar{B}$  و نسبة  $\bar{C}$  الى  $\bar{D}$  كانت النسبتان غير متواليتين لعدم اشتراك الحدود هذا وتسمى النسب المتوالية متصلة كما تسمى الغير المتوالية منفصلة ومن النسب المتصلة النسب التي بين الاجناس الجبرية و بين الاعداد الثلثة المتناسبة و من المنفصلة النسب التي بين الاعداد الاربعة المتناسبة ثم عدد الاعداد المتناسبة ان كان فردا كالثلثة المتناسبة و الخمسة المتناسبة تسمى تلك الاعداد متناسبة الفرد ونسبها لا تكون الا متصلة اى متوالية و ان كان زوجا كالاربعة المتناسبة و الستة المتناسبة تسمى متناسبة الزوج ونسبها قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة و تناظر النسب و تناسبها و تشابهها هو الاتحاد فيها انتهى ما حاصلهما وهذا الذي ذكر انما هو في المقادير و عليه نقس البساطة و التعريف و المساواة و غيرها في الاعداد واعلم ايضا ان ابدال النسبة و يعمى تبديل النسبة ايضا عندهم عبارة عن اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي مثلا قسنا الخمسة الى العشرة فالخمس هيندئ مقدم و العشرة تال ثم قسنا الاربعة الى الثمانية فالاربعة مقدم و الثمانية تال فاذا قسنا الخمسة المقدم الى الاربعة المقدم الآخرو قسنا العشرة التالي الى الثمانية التالي الآخرف هذا القياس يعمى بالابدال و التبديل و تفضيل النسبة عندهم اربعة اقسام الاول ان تعتبر نسبة مفضل المقدم على التالي الى التالي وهذا هو المتعارف المشهور في الكتب مثلا المقدم ثمانية و التالي ستة وفضل المقدم على التالي اذ اننا اعتبرنا نسبة الاثنين الى الستة كان ذلك تفضيل النسبة و الثاني ان تعتبر فضل التالي على المقدم الى المقدم و الثالث ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى المقدم و الرابع ان تعتبر نسبة فضل التالي على المقدم الى التالي و قلب النسبة عندهم هو ان تعتبر نسبة المقدم الى فضله على التالي و امثلة الجميع ظاهرة هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيصت باب و حاشيته و غيره في حاشية تحرير اقليدس القلب عكس التفضيل و لا نرق بين ان ينسب المقدم الى التفاضل او التالي اليه او يكون الفضل للمقدم او للتالي كما في التفضيل انتهى • فقد بان من هذا ان القلب ايضا اربعة اقسام و عكس النسبة و خلفها عندهم جعل المقدم تاليا في النسبة و التالي مقدما فيها مثلا اذا كان المقدم ثمانية و التالي ستة فاذا قسنا الستة الى الثمانية فقد صار الامر بالعكس اى صار الستة مقدما و الثمانية تاليا و تركيب النسبة عندهم هو اعتبار نسبة مجموع المقدم و التالي الى التالي قال في حاشية تحرير اقليدس لا فرق في التركيب بين ان ينسب المجموع الى المقدم و التالي انتهى و قدر النسبة قد مر ذكرها في فصل الراء المهملة من باب القاف • و منها ما هو قسم من العرض و هو عرض يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اى لا يتقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير اى امر

خارج هذه ومن حاصله لا انه يتوقف عليه فخرج الاضافة فئة سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة وتسمى بالتهوية المتكررة ايضا او معروضا لها كالوضع والملك والابن والتمنى والفعل والانفعال فاقسام النسبة سبعة والنسبة سمي نسبة لشدة انتضاء مفهومه ايها وان لم يكن بعض اقسامه نفس النسبة هكذا ذكر شارح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته ومنها تعلق احدى الكلمتين بالخرى وتسمى اسنادا ايضا فان كانت بحيث تفيد مخاطب فائدة تامة تسمى نسبة تامة واسنادا اصليا وهى اما نسبة ايجاب او سلب كما مر في الخبر اى القضية او غيرها كما فى الانشاء فان النسبة فى اضرب مثلا هى طلب الضرب وان كانت بحيث لا تفيد مخاطب فائدة تامة تسمى نسبة غير تامة واسنادا غير اصلي كالنسبة التقيدية فى الصفة والموصوف والمضاف والمضاف اليه هكذا يستفاد من المطول وحواشيه فى بيان وجه الحصار علم المعاني فى الابواب الثمانية عقيب ذكر تعريف علم المعاني وقد مر فى لفظ الاسناد فى فصل الدال من باب السين المهملتين وفى لفظ المركب فى فصل البناء الموحدة من باب الراد المهملة ما يوضح هذا وهذا المعنى من مصطلحات اهل العربية كما ان المعنيين الآتين من مصطلحات اهل المعقول ومنها الوقوع والاروقع اى ثبوت شئى لشئى وتسمى نسبة ثبوتية و انتفاء شئى عن شئى وتسمى نسبة سلبية وغير ثبوتية وبعبارة اخرى هى الايجاب والسلب فانها قد يستعملان بمعنى الوقوع والاروقع اى ثبوت شئى لشئى وانتقائه عنه كما وقع فى حاشية العضى للتفازانى والشئى الاول يسمى منسوبا ومحكوما به والشئى الثانى يسمى منسوبا اليه ومحكوما عليه وادراك تلك النسبة يسمى حكم ثم النسبة باعتبار كونها حالة بين الشئين ورابطة لاحدهما الى الآخر مع قطع النظر عن تعقل الشئين تسمى نسبة خارجية وهى جزء مدلول القضية الخارجية وباعتبار تغفلها بانها حالة بين الشئين تسمى نسبة ذهنية ومعقولة وهى جزء مدلول القضية المعقولة وكلاهما من الامور الاعتبارية كما مر فى لفظ الصدق فى فصل القاف من باب الصاد المهملة ومنها مورد الوقوع والاروقع ومورد الايجاب والسلب ويسمى نسبة حكمية ونسبة تقيدية والنسبة بين بين وهى رابطة بالعرض على ما قال المولوي عبد الحكيم فى حاشية القطبي فى روابط القضايا الرابط بالذات اى بلا واسطة هو الوقوع والاروقع واما النسبة الحكمية بمعنى مورد الوقوع والاروقع فانما هى رابطة بالعرض انتهى ثم النسبة بالمعنى الاول متفق عليها بين القدماء والمتأخرين وبالمعنى الثانى من تدقيقات متأخرى الفلاسفة قالوا اجزاء القضية اربعة للمحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والوقوع والاروقع قال ابو الفتح فى حاشية الجلالية فى سبله فى القضايا فى بيان الروابط النزاع بين الفرقين ليس فى مجرد اثبات النسبة الحكمية وعدم اثباتها بل فى امر اخر ايضا هو معنى النسبة التى يتعلق بها الادراك الحكمى وهى الوقوع والاروقع فانها على راس التقديره صفتان للمجمول ومعناهما اتجاه المجمول مع الموضوع وعدم اتجاهه معه فمعنى

قولك زيد قائم ان مفهوم القائم متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس متعلقا بجمعه .  
 و على راي المتأخرين صفتان للنسبة الحكمية و هي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناها  
 المطابقة لما في نفس الامر و عدمها فمعنى المثال الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما في نفس الامر  
 ومعنى المثال الثاني انه ليس مطابقا له وانت اذا تأملت علمت انه ليس في القضية بعد تصور الطرفين  
 الادراك نسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحاده معه او عدم اتحاده معه على وجه  
 الازعان و قد مر توضيح هذا في لفظ الحكم في فصل الميم من باب اجاء المهمله ثم للمشهور في تفهيم وقوع  
 النسبة ولا توقعها على مذهب المتأخرين انهما بمعنى مطابقتهما لما في نفس الامر و عدم مطابقتهما له  
 كما مر ويؤيده كلام الشيخ في الشفاء حيث قال و التصديق هو ان يحصل في الذهن هذه الصورة  
 مطابعه لما في نفس الامر و التكذيب يخالف ذلك و لا يخفى انه خلاف ما يتبادر من لفظ وقوع النسبة  
 او لوقوعها و من الفاظ القضايا و الاظهر ان يفسر ثبوتها في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها عن الموضوع  
 او المحمول او كليهما و عدم ثبوتها في نفس الامر بهذا المعنى ايضا انتهى •

المنسوب هو يطلق على معان منها ما مر قبل هذا ومنها الاسم الذي الحق اخره ياء مشددة  
 ليبدل على نسبه الى المجرد عنها نحو بغدادي اي منسوب الى بغداد و بهذا المعنى يستعمله النحاة  
 و اهل العربية و انما قيل ليبدل الى اخره ليخرج نحو الكرمي و اورد على التعريف انه يقتضي ان يكون  
 المنسوب هو المنسوب اليه و ايضا هو الذي الحق اخره ياء مشددة لا يدل على نسبه الى المجرد عنها لانها  
 واحدا و جواب الادل انه لا يصدق على المنسوب اليه انه يدل على نسبه الى المجرد من الياء فانه هو المجرد  
 عن الياء و اذا لم يصدق ما ذكر في تعريف احدهما على الآخر فكيف احدهما هو الآخر و جواب الثاني  
 انه من الظاهر البين ان المراد بالملحق بأخره ياء مشددة هو المركب من المنسوب اليه و الياء المشددة  
 و المجرد عن الياء المشددة المنسوب كذا في الشافية و عروحه •

المناسبة هي عند المتكلمين و الحكماء هي الاتحاد في النسبة و تسمى تناسبيا ايضا كزيد و عمرو اذا تشركا  
 في نفوة بكر كذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين في اقسام الوحدة و عدد اهل البديع و تسمى ايضا بالناسب  
 و التوفيق و الائتلاف و التلفيق و مراعاة النظر جمع امور ما يلحبه لا بالتضاد و بهذا القيد يشرح الطبقان  
 فيه المناسبة بالتضاد و هي ان يكون كل واحد من الامرين مقابلا لآخر و ذلك قد يكون بالجمع بين امرين  
 نحو الشمس و القمر بحسبان و قد يكون بالجمع بين امور ثلثة كقول الجعفي • همزة كالقسي المعطافات بل الاسم  
 مجرية بل الازتار • جمع بين القمر و السم و الوتر و قد يكون بين أربعة كقول البغوي للمهدي الوزير ايها الوزير  
 اسعد علي الوعد شعبي التوفيق يوسف المعرف محمد علي الخلق و قد يكون بين اكثر منه و منها اي من غير اثنا  
 العظيمة ما يسميه بعضهم تشبية الاطراف و هو ان يهتم الكلام بما يناسب ابتداءه في المعنى و المناسبة قد يكون ظاهرا

منه فيكون كذا في الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالابصار  
والخبير يناسب كونه مدركا لابيصار ان المدرك للشيء يكون خبيراً به وقد يكون خفياً نحو ان تعذبهم فانهم عبادك  
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فان قوله تعالى وان تغفر لهم يوم ان الفاصلة المغفور الرحيم لكن يعرف  
بعد التأمل ان الواجب هو العزيز الحكيم لانه لا يغفر لمن يستحق العذاب الا من ليس فوقه احد يرد عليه  
حكمه فهو العزيز اي الغالب ثم وجب ان يوصف بالحكيم على سبيل الاحتراز لتلايتهم انه خارج عن  
الحكمة لان الحكيم من يضع الشيء في محله اي ان تغفر لهم مع استحقاقهم العذاب فلا اعتراض عليك  
لاحد في ذلك والحكمة فيما فعلته وبلحق بالتناسب ان يجمع بين معنيين غير متناسبين باغظين يكون لهما  
معنيان متناسبان وان لم يكونا مقصودين ههنا نحو الشمس والقمر بحجابان والنجم والشجر بسجدان اي  
يفقدان لله تعالى فالمراد بالنجم المبات الذي ينجم اي يظهر من الارض مما لا مذاق له كالبقول وهو  
بهذا المعنى لا يناسب الشمس والقمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب وهو مناسب لهما ولهذا يسمى  
مثل ذلك ايهام التناسب والنجم بالنسبة الى الشجر من التناسب حقيقة هكذا يستفاد من المطول  
وهو اهدى ودرجامع الصنائع گوید فرق درمیان تناسب كه مصمى است بمراعاة النظير و درمیان  
رعایت تناسب است كه رعایت تناسب ان باشد كه هرچه گوید بنسبت گوید كه در اسمای ذات و صفات  
و افعال و حروف بر مبیل عموم است مثله • شعر • لب لعلت جهاني كشت و خونها كرد اين طرفه • دمي  
بر زلف بر بندي دمي بر چشم غلطاني • درين بيت بر بختن بر زلف و غلطانیدن بر چشم رعایت  
تناسب است و لازم است چه اگر گفتي بر زلف غلطاني معني حاصل شدی ليكن تركيب غير نسبت  
بودي و در تناسب بیشتر اسمای ذوات اورد نست چرا كه عبارت از جمع كردن میان امری با مناسب نه  
مضاد او مثله • شعر • فرقدان گردست يابد سر نه در زير پات • اين سخن داند کسی كس فرقدان اوده  
است • درين بيت لفظ سر و پای و فرق اسمای ذوات اند انتهى و اما عند الاصوليين ففي اصول الحنفية  
ان المناسبة هي الملائمة وهي موافقة الوصف ای العاة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه و لا يكون نائباً  
عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى ابا الآخر لانه يناسبه لا الي وصف الاسلام لانه نائب  
عنه لان الاسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها وكذا المحظور يصلح سبباً للعقوبة و المباح سبباً للعبادة  
لا العكس لعدم الملائمة وهذا معني قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من الرسول صلى الله  
عليه و سلم و عن السلف فانهم كانوا يعملون باوصاف مناسبة و ملائمة للحكم غير نائبة عنها و يقابلها  
الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة و تأثير او وجوده عند وجوده و عدمه عند  
عدمه على اختلاف الرايين و الشافعية يجعلون المناسبة اعم من الملائمة و يقسمون المناسبات الى ملائم  
و غير ملائم و فصلها القيسي بانها وصف ظاهر منضوط يحصل عفا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان



يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مضرة او مجموعهما وذلك اما في البدنيا كالمعاملات او في الاخرى كاجاب الطاعات و تحريم المعاصي وفيه اخذ المناسبة بمعنى المناسبات تجوزا و التحقيق ان يقال ان المناسبة كون الوصف ظاهرا الى اخره و احتراز بالظاهر عن الوصف الخفي وبالمنضبط عن غير المنضبط و هو المضطرب و بقوله عقلا عن الشبه و بقوله ما يصلح ان يكون مقصودا عن الوصف المستبقي في السر و عن الوصف المدار في الدوران و غيرها من الاوصاف التي لا يكون اعتبارها لترتب ما يصلح كونه مقصودا عليه و نسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة و اذناغ مفسدة لتلايتهم ان المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور ضمن فسر بما يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم نفيا كان او اثباتا سواء كان المقصود جانب منفعة للعبد او دفع مفسدة عنه فقد لزمه الدور لان ذلك اما يعرف بكونه مناسبا فلوعرف كونه مناسبا بذلك كان دورا و المصلحة اللذة و طريقها و المفسدة الالم و طريقه مثاله القتل العمد العدوان منه وصف مناسبا لوجوب القصاص لانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص و هو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى و اكم في القصاص حيوية ثم ان كان الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لم يعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق حينئذ ان يعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف الحكم فيوجد بوجوده و بعدم بعده سواء كانت الملازمة عملية او لانيجعل ذلك الوصف الظاهر معروفا بالحكم مثلا وصف العمدية في القتل العمد العدوان خفي لان القصد و عدمه امر نفسي لا يدرك شيئا منه فيتعلق القصاص بما يلزم العمدية من افعال مخصوصة يقتضي في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجراح في القتل و قال القاضي الامام ابو زيد المناسبات ما لو عرض على العقول تلعه بالقبول اي اذا عرض على العقل ان هذا الحكم اما يشرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا او تكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا و هذا مرئيب من تفسير الآمدي لان تلقى العقول بالقبول في قوة ما يصلح مقصودا للعقلاء من ترتب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور و الاضبط و لعدم التصريح المذكور و لعدم كونه صالحا الا للناظر دون المناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا عندني عدل عنه الآمدي و به يقول ابو زيد فانه قائل بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة و ان لم يمتنع في مقام النظر لان العاقل لا يكابر نفسه فيما يقتضي به عقله قيل هذا يرد على الآمدي ايضا لانه ذكر فيد العقل فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي و قيل المناسبات ما يجلب نفعا و يدفع ضررا و هو قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يقضي الى ما يجلب للاسنان نفعا او يدفع عنه ضررا و الفرق بينهما ان المناسبات على هذا القول نفس الجالب وعلى ما ذكره الامام المقتضي الى الجالب و قال الغزالي المراد بالمناسبات

ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا اضيف إليه الحكم انتظم كالسكر لحرمة الخمر فإنه المناسبات لأنه يزيل العقل هو ملاك التكليف بخلاف كونها مائعا يقدف بالزبد ويحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب وأعلم ان هذه التعاريف انما هي على قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح ومن يابى عنه يقول المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات أعلم ان المناسبة كما يطلق على ما مر من كون الوصف ظاهرا منضبطا الى اخرى كذلك يطلق على معنى اخص من ذلك وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة بينهما وبين الحكم من ذات الاصل لابنص ولا غيره اي كون الوصف بحيث يتعين عليته الى اخرى نص على ذلك المحقق التفتازاني في حاشية العضدي وقال في التلويح المذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل الى اخرى وهذا على المسامحة حيث عرف المناسب بتعريف المناسبة والا لتحقق ان المناسب هو الوصف الذي يتعين عليته الى اخرى فقولنا بمجرد ابداء المناسبة اي اظهار المناسبة بينهما وبين الحكم والمراد المناسبة بالمعنى اللغوي لئلا يلزم الدور وبهذا خرج الطرد ان ليس فيه مناسبة والسير والتقسيم ان لا يعتبر فيه المناسبة ايضا بقولنا من ذات الاصل خرج الشبه لان مناسبة انما هي بالتبع وقولنا لابنص ولا غيره يخرج اثبات العلة بهما مانه ليس بمناسبة مثاله الاسكار لتحريم الخمر فان النظر في نفس المسكر وحكمه وصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبة لشرع التحريم صيانة للعقل الشريف عن الزوال ويسمى بالحالة ايضا لانه بالنظر اليه بحال اي يظن انه علة و يسمى تخريج المناط ايضا لانه ابداء مناط الحكم اي عليته وهو من احد مسالك اثبات العلة وانما كان هذا المعنى اخص لانه هو معنى المناسب المرسل ولذا قال في التلويح قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتبارها هي اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر واذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس \* التقسيم \* للمناسب تقسيمات باعتبار الاول باعتبار انشاء الى المقصود ينقسم الى خمسة اقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع المحل الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص لانزجار فان الممتنعين اكثر من المقدميين وهذان مما لا ينكرهما احد الثالث ان يكون حصوله وعدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد الممتنع والمقدم متقاربان الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كذكاح الائمة لتحصيل فرض التناسل فان عدد من لا ينتسل منهم اكثر من عدد من ينتسل وهذان قد انكروا والمختار الجواز الخامس ان يكون المقصود فائتا بالحكمة مثاله جعل الذكاح مظنة لحصول الذطفة في الرحم فرتب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقية وقدمية قد عدم تلاقيهما فانفق الجمهور على انه لا يعتبر وخالف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة وقيل لم ينقل احد من الحنفية في كتبهم جواز التعليل بوصف مع تبين الخلو عن المقصود وهذا المذال من قبيل ما يكون المقصود غالب

الحصول في صور الجنس وفي مثله يجوز التعليل اتفاقا ولا يشترط حصول المقصود في كل فرد والثاني باعتبار نفس المقصود فنقول المقاصد ضربان ضروري وهو ايضا ينقسم الى قسمين ضروري في اصله وهو اعلى المقاصد كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالدين كقتل الكافر المفضل و عقوبة الساعي الى البدع والنفس كالتقصاص والنسل كالحد على الزنا والمال كعقوبة الخارق والمحارب اى قاطع الطريق ومكمل للضروري كتكريم قليل الخمر مع انه لا يزيل العقل الذي هو المقصود للتعميم والتكميل لان قليله يدعو الى كثيرة بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى ان يسكر وغير ضروري وهو ينقسم الى حاجي وغير حاجي والحاجي ايضا ينقسم الى قسمين حاجي في نفسه ومكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع والاجارة ونحوها كالفرض فان المعاوضة وان ظلمت اياها ضرورية لكن كل واحد منها ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات شئ من الضروريات الخمس واعلم ان هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشدد وتضعف وبعضها اكد من بعض وقد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية الطفل الغني لا ام له ترضعه وكشراء المطعموم والمأبوس بانه ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم يخل عنه شريعة وانما اطلقنا الحاجي عليها بالاعتبار الاغلب ومثال المكمل للحاجي وجوب رعاية مهر المذلل والكفافة في الصغيرة فان اصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصل بدونهما لكنه اشد افضاء الى دوام النكاح وهي من مكملات مقصود النكاح وغير الحاجي وهو ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين وتزيين كسلب العبد اهلية الشهادة وان كان ذا دين وعدانة لانحطاط رتبته عن الحر فلا يليق به المناصب الشريفة والثالث اعتبار الشارع الى مؤثر ملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا فالمعتبر اما ان يثبت اعتبارا بنفس او اجماع وهو المؤثر اولا بل يترتب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه في المحل فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنفس او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وتسميه الحنفية بالملائم المعدل وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنفس ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل فان تلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم في موضع اخر وعلى هذا فلا اشكال وبالجملة فالمؤثر وصف مناصب يثبت بنفس او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم كاحياء الارض بالنسبة الى تملكها فانه يثبت قائده بالوصف وهو قوله عليه السلام من احبب ارضا ميتة فهي له والصغر بالنسبة الى ولاية المال فانه اعتبار عين الصغر في عين الولاية بالمال بالاجماع والملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتبارا بنفس او اجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك يثبت بنفس او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه

في جنس الحكم فمثال تأثيره من في الجنس ما يقال ثبتت لابل ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجماع الصغر فالوصف الصغر وهو امر واحد ليس بجنس و الحكم الولاية وهو جنس تحته نوعان من التصرف وهما ولاية النكاح و ولاية المال و عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية في الجملة و ان وقع الاختلاف في انه للصغر او للبكاره او لهما جميعا و مثال تأثير الجنس في العين ما يقال الجمع جائز في الحضرمع المطر قياسا على السفر بجماع الحرج فالحكم رخصة وهو واحد و الوصف الحرج وهو جنس بجماع الحاصل بالسفر و بالمطر وهما نوعان مختلفان و قد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع للنص و الاجماع على اعتبار حرج السفر و لو في الحج فيها و اما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه ان لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر و مثال تأثير الجنس في الجنس ان يقال يجب القصاص في القتل بالمتقل قياسا على القتل بالمحدد لجامع كونها جنابة عمد عدوان فالحكم ايضا مطلق و هو القصاص و هو جنس بجماع القصاص في النفس و في الاطراف و في المال و قد اعتبر جنس الجنابة في جنس القصاص في النفس لا بالنص و الاجماع بل يترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر و وجهه ان لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحدة او مع قيد كونه بالمحدد والغريب هو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بدس او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم مثاله ان يقال يحرم الذبيح قياسا على الخمر بجماع الاسكار على تقدير عدم فرض النص بالتمليل فيه لان الاسكار مناسب للتحريم حفظا للعقل و علم ان الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم و لا جنسه في جنس التحريم لولم يدل النص و هو قواه كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه لكان غريبا والمرسل هو ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا و بعبارة اخرى ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه و هو ينقسم الى ما علم الغاوة و الى ما لم يعلم الغاوة و الثاني اي ما لا يعلم الغاوة ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم و الى ما لا يعلم منه ذاك و هو الغريب فان كان غريبا او علم الغاوة فمردود اتفاقا و ان كان ملائما فقد قيل بقبوله والمختار انه مردود و قد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان تكون ضرورية لا حاجية و قطعية لا ظنية و كلية لا جزئية اما الاولان اي المؤثر و الملائم فمقبولان و اتفاقا فكل واحد من الملائم و الغريب له معنيان هو باحدهما من الاقسام الاولى للمناسب و بالآخر من اقسام المرسل فاقسام المرسل ثلثة ما علم الغاوة و الملائم و الغريب و مثال ما علم الغاوة ايجاب صيام شهرين قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الطهار بالذمبة الى من يسهل عليه

التناسيب • الأعداد المتناسبة • الأربعة المتناسبة ( ١٣٧٢ ) • الثلاثة المتناسبة • النصب • التصاب • النقاب

الاعتناق درن الصيام فانه مناصب تحصيلاً لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز ثم اعتبار العين في العين او في الجنس او اعتبار الجنس في العين او في الجنس بحسب انرايه او تركيبه الثنائي او الثلاثي او الرباعي والنظر في ان الجنس قريب او بعيد او متوسط وان ثبوت ذلك بالنص او الجماع او بمجرد ترتب الحكم على وفقه يفضي الى اتسام كثيرة و ايراد امثلة متعددة و قد اشير الى نبذ منها في التلويح هذا وقال الآمدي ان من القياس مؤثراً يكون علقه منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم او اثر جنس الوصف في جنس الحكم ويناسب هذا الاصطلاح ما وقع في التوضيح من ان المراد بالملائمة اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم الا انه خص الجنس بكونه اخص من كونه متضمناً لمصلحة اعتبارها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم وقال الآمدي ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم هذا كاخلاصة ما في العضدي والتوضيح وغيرهما •

التناسب يطلق على معان كما عرفت في لفظ المناسبة •

الأعداد المتناسبة هي المتحدة في النسبة بان يكون نسبة مقدم منها الى تاليه كنسبة جميع

المقدمات الى التوالي •

الأربعة المتناسبة ما يكون نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها •

الثلاثة المتناسبة ما كان نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها ويسمى متناسبة الفرد

ايضا كما مر في فصل العين من باب الراء المهملتين •

النصب بفتح النون والصاد وهو نوع من الاعراب حركة كان او حرفا وهو علامة المفعولية في الاسم

ولا يطاق على الحركة البنائية ويسمى بالفضلة ايضا على ما في الموشح فملصوب الاحم ما اشتمل على

علم المفعولية والمنصوب مطلقا هو اللفظ المشتمل على النصب والملصوب على المدح والذم والترحم

هو المفعول به الذي حذف فعله لزموا لقصد المدح او الذم او الترحم نحو الحمد لله الحميد اي امدح الحميد

واريد الحميد ونحو اتاني زيد الخبيث اي اذم الخبيث و اریده ونحو مررت بزيد المسكين اي ارید

المسكين والمنصوب على الاختصاص قد سبق في فصل الصاد المهملة من باب اشاء المعجزة •

النصاب بالكسر لغة الاصل وشرعا ما لا يجب فيما دونه زكوة من الحال كما في الكرمانبي كذا في

جامع الرموز في كتاب الزكوة •

النقاب بالكسر وتخفيف القاف در لغت روي بئذ را گویند و نزد صرفیه مانعی باهد که عاشق را از

معشوق باز دارد بحکم اراده معشوق که عاشق را هنوز استعداد تجلی دمست نداده کذا في بعض الرسائل •

النقابة من اقسام الولياء وقد مر ذكرهم في لفظ الصوفي نافلا عن مراة الاسرار •

التوبة بالفتح عند الاطباء هي زمان اخذ الحمى و قد سبق في لفظ الدور في فصل الراء من

باب الدال المهملتين •

النائب لغة الحادثة و الجمع النوايب و شرعا ما يضرب السلطان على الرعية لمصلحتهم كاجر حفظ

الطريق و نصب الدرب و ابواب السكك و كربي النهار و اصلاح الربض و قيل ما ينزل من جبهه سلطان

ولو بغير حق و يصح ضمان النوايب اي الكفالة بها ولو بغير حق و عليه الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب

الكفالة و في البرجفندي هي نوعان الاول ما تكون بحق ككربي نهر مشترك و ما وطف الامام على الناس

عند الحاجة الى تجهيز الجيش لقتال المشركين او فداء اعماري المسلمين و قد خلا بيت المال عن

المال و تصح الكفالة به و الثاني ما يكون بغير حق كالجبايات في زماننا فقيل لا تصح الكفالة بها لان الكفالة

التزام المطالبة بما هو على الاصيل شرعا و قيل تصح لان المعتبر في باب الكفالة المطالبة و عليه الفتوى

و قيل النوايب هي غير الموظفين مما يذوب غير رتبة و اما الذائبة الموظفة الراتبة و هي المقاطعات

الديوانية في كل شهرين او ثلثة او غيرها فتسمى بالفسمة و قيل الفسمة هي النوايب و قيل القسمة اجرة

قسمة النوايب و قيل اجرة الكيال الذي يقسم الغلة اذا كان الخراج خراج مفاصلة و ضمان القسمة ايضا صحيح •

الانابة عند السالكين هي الرجوع من الغفلة الى الذكر و قيل التوبة في الظاهر اي في الاعمال

الظاهرة من المعاصي و الانابة في الباطن اي في الافعال الباطنة مما بيده و بين الله كذا في مجمع السلوك

و سبق في لفظ التوبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب التاء المتغاة الفوقانية و في شرح القصيدة الغراضية

الانابة الرجوع الى الله من كل شئ قال الشيخ شهاب الدين المذنب من ام يكن له مرجع سواه فيرجع

اليه من رجوعه ثم يرجع من رجوع رجوعه فيبقى شيئا لا وصف له قائما بين يدي الحق تعالى مستغفرا

في عين الجمع و قيل الانابة الرجوع منه اليه تعالى لا من شئ غيره فمن رجع من غيره فقد ضيع الانابة

انتهى • و في خلاصة السلوك الانابة ترك الاصرار و ملازمة الاستغفار و قيل الفرار من الخلق الى الحق •

و قال اهل الكلام اخراج القلب عن ظلمات الشبهات و قيل الانابة على ثلثة اوجه انابة من السيئات الى

الحسنات و انابة من كل ما سوى الله الى الله و انابة من الله الى الله و عن ابي القاسم انابة العبد

ان يرجع الى ربه بنفسه و بقلبه و بروحه فانابة النفس ان يشغلها بخدمته و انابة القلب تخليته عما سواه

و انابة الروح دوام الذكر حتى لا يذكر غيره و لا يتكفؤ الاب و قال بعض اهل المعرفة الانابة هي الاخلاص في

جميع الاحوال و الاعمال •

فصل التاء المثناة الفوقانية • النبات بالفتح و تخفيف الموحدة اسم بمعنى الذائبة لا مصدر

وينقسم الى شجر وهو ماله ساق والى نجم وهو ماله ساق له كما في شرح المنهاج وهرته الحكماء بانه مركب تام بذو  
النمو غير متحقق الحس و الحركة الارادية فالمركب جنس و التام فصل عن المركب الغير التام كالمهيب و  
القياذك وغيرهما من كائنات الجور ذو الذم واصل عن المعادن و القيد الاخير فصل عن الحيوان و قيد  
غير المتحقق لدفع ما قيل ان للنخلة احساسا حيث يشاهد ميل الانثى منها الى ذكر مخصوص وان كانت  
الرياح الى خلاف تلك الجهة و كذا يشاهد ميل عروقها الى الجانِب الذي فيه الماء و انحرافها و صعودها  
الى اُجدار الحِجَار لها و ادفع ما قيل ان ذلك يوجد في كل انواع النباتات و لهذا بالغ بعض قدماء الحكماء  
حتى اثبت له ادراك الكليات لتلك المشاهدة وهذا ظاهر البطلان و بالجملة فقد اختلفوا فقيل هو حيوان  
الحيوة صفة هي مبدأ التمذية و التسمية و قيل لا ان الحيوة صفة هي مبدأ الحس و الحركة و منهم من  
ادعى تحقق الحس و الحركة فيه مستندا بالامارات الظنية و منهم من بالغ في اتصافه بادراك الكليات  
ثم كل من قيدي الحس و الحركة الارادية غذي عن الاخر و فائدة ذكرهما على ما مر في لفظ الحيوان •

**المنبت للحم** عذد الاطباء دواء يعقد الدم الوارد الى الجراحة لهما كما في الموجز •

**النكتة** بالضم و سكون الكاف كما في الصراح هي الدقيقة و جمعها النكت سميت بذلك لتأثيرها  
في النفوس من نكت في الارض اذا ضرب فائريها بقصب او نحوه او لحصولها بحالة فكرية شبيهة بالنكت او  
مقارنة له غالبا و يقال لها اللطيفة اذا كان تأثيرها في النفس حيث تورث نوعا من الانبساط كذا ذكر  
الچاي في حاشية خطبة المطول •

**التنكيت** بالكاف كالتصرف هو عذد البلغاء ان يقصد المتكلم الى شئ بالذكريون غيره مما يمد  
مسده لاجل نكتة في المذكور ترجح مبيته على ما حواه كقوله تعالى و انه هو رب الشعري خص الشعري  
بالذكريون غيرها من المجوم و هو تعالى رب كل شئ لان العرب كان ظهر فيهم رجل يعرف بابن ابي كيشة  
عبد الشعري و دعا خلفا الى عبادتها فانزل الله تعالى و انه رب الشعري التي ادعى فيها الربوبية كذا  
في الاتقان في نوع بدائع القران •

**الذمت** بالفتح و سكون العين هو لغة الصفة و قيل الذمت لا يستعمل الا في المدح و الصفة تستعمل  
فيه و في الذم ايضا فبيدهما عموم مطلق و هو عند النحاة يطلق على الوصف المشتق كاسم الفاعل و اسم المفعول  
والصفة المشبهة قال في الوافي المبتدأ اسم و لو تقديرا مسند اليه مجرد عن العوامل اللفظية او نعت مسند  
رافع لظاهر غير مستتر وقع بعد حرف الاستفهام او ما الذاتية انتهى و على قسم من توابع الاسم و يسمى  
وصفا و صفة ايضا و عرف بانه تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا بقولنا تابع احتراز عن غير التوابع كالحال  
و قولنا يدل على معنى الى اخره اي يدل بهيئته التركيبية على معنى دلالة مطابقة غير مقيدة بخصوصية  
مادة من المواد احتراز عن مائر التوابع و لا يرد عليه الجدل في مثل قولك اعجبني زيد علمه و المقطوف

في مثل قولك اعجبني زيد و علمه و لا التأكيد في مثل قولك جاءني اقوم كلهم لدلالة كلهم على معنى  
 الشمول في اقوم لان دلالة هذه التوايح في هذه الامثلة على حصول معنى في المتبوع انما هي لخصوص  
 موادها ولو جردت عن هذه المواد كما يقال اعجبني زيد غلامي او اعجبني زيد و غلامه او جاءني زيد نفسه  
 لا نجد لها دلالة على معنى في متبوعها بخلاف الصفة فان الهيئة التيركيبية بين الصفة و الموصوف يدل على  
 حصول معنى في متبوعها في آي مائة كانت و هو قسمان لانه اما ان يكون بحال الموصوف و ذاك بان  
 يجعل حال الموصوف و هيئته و صفاه و هو القياس و الكثير نحو مررت برجل حسن و اما ان يكون بحال سببه  
 اي متعلقه و يسمى نعتا سببيا و صفاه سببيا و ذلك بان يجعل حال متعلق الموصوف و صفاه للموصوف  
 لتنزه منزلة حاله و ذلك لانه لما وجد ذكر الاول في الثاني صار فعل الثاني كأنه فعل الاول نحو مررت برجل  
 حسن غلامه قال في الضوء شرح المصباح اعلم ان الشيعي يوصف بخمسة اشياء الاول ما كان فعلا للموصوف او  
 لشيعي هو من سببه نحو مررت برجل قائم اوقائم ابوه الثاني ما كان حلية من الموصوف او من شيعي هو من  
 سببه نحو مررت برجل طويل او طويل ابوه الثالث ما كان غريزة و الفرق بين هذا و الاولين هو ان الصفات قد  
 تكون علاجاً و قد تكون حلية فالعلاج ما كان من اعمال الجوارح كالدعاء و القيام و القعود و غير ذلك و اما الحلية  
 فعلى ضربين احدهما ما يعرف بالعين كالطول و العصور و الحمرة و الزرقة و الثاني ما لم يكن للعين فيه  
 نصيب بل كان يعرف بالتجربة و النظر المتعلق بالقلب كالعلم و الجهل و الظرافة و الكرامة و هذا هو المعنى  
 بالغريزة اصطلاحاً و لا مشاحة فيه الرابع النسبة نحو هاشمي و بصري و الاسم المحض اذا نسب اليه صار  
 وصفاً فاذا قلت هاشم و بصرة لا يصح الوصف به فاذا نسبت اليه نقلت هاشمي انخرط في سلك  
 الصفات و جرى مجراها في لحوق علامة التاثير و التثنية و الجمع و تنزل منزلة حسن و شديد في  
 مشابهته اسم الفاعل الخامس ما وصف باسماء الاجناس بقومل ذو نحو مررت برجل ذي مال انتهى و  
 الصفة الجارية على من هي له عندهم ما جعل صفة لشيعي في التركيب ولم يسند مع ذاك اليه غير  
 في ذلك التركيب فان كانت صفة لشيعي حقيقة لكن جعل في التركيب صفة لشيعي اخر و اسند اليه  
 سميت بالصفة الجارية على غير من هي له و المراد بالجريان ان يكون نعتاً او حالاً او صلة او خبراً •

### فصل الثاء المثناة • الانتكاث بالكاف على انه مصدر من باب الافتعال در لغت شكسته شدن

عهد است و در اصطلاح منجمان نوعيست از انواع اتصالات گفته اند كه چون كوكب متوجه بنظر ياند نظر  
 يا محاسنه بيكي از عقدتين بود پدش ار تمام اتصال يك كوكب راجع يا مستقيم يابطي يا سرع شون و ان نظر  
 ياتناظر يا محاسنه باطل شود يعنى كوكب بحد اتمام نظر ياتناظر يا محاسنه نرسد ان بطانرا انتكاث گويند و  
 با نيرين انتكاث نيفتد كذا في توضيح التقويم و در لفظ اتصال در فصل لام از باب واو نيز خواهد آمد •

فصل الجيم • النتيجة بالبناء المثناة الفوقانية على وزن الفعيلة عند المنطقيين هو القول اللازم



من القياس و يسمى ردفا ايضا و قد سبق في فصل السين المهمة من باب القاف و نتيجته در اصطلاح<sup>٤</sup> اهل رمل عبارتست از شكلي كه حاصل شود از ضرب شكلي در شكلي و انرا لسان الامر نيز گويند هكذا يفهم من سرخاب و فيره •

**الانضاج** بكسر الهمزة و بالضاد المعجمة عند الاطباء هو ترقيق الغليظ و تغليظ الرقيق او تقطيع اللزج و المنضج بكسر الضاد عندهم دواء يصلح قوام الخلط و يهيئه للدفع فان كان غليظا يرققه باعتماد بمثل السكنجبين البزوري و ان كان رقيقا يغلظه فلذلك لا يجب ان يكون المنضج حارا كما سبق اليه وهم كثيرين فان قلت ان كان قوام الخلط رقيقا لا يحتاج الى منضج لسهولة اندفاع الرقيق قلت الخلط الرقيق قد ينتشر به جره العضو فلا يندفع بسهولة فمتى غلظ يسهل اندفاعه كذا في بحر الجواهر •

**فصل الحاء المهمة • النصيحة** بالصاد المهمة فعيلة مصدر نصح كالنصح بضم النون و قيل للنصيحة اسم مصدر و النصح مصدر و هما في اللغة بمعنى الاخلاص و التصفية من نصحت له القول و العمل اخلاصته و نصحت العمل صفيته و في الشرع اخلاص الراي من الغش للمنصوح و ايثار مصلحته و تسمى ديننا و اسلامنا ايضا كذا في فتح المبين شرح الربيعين في الحديث السابع قال النبي صلى الله عليه و سلم الدين النصيحة لله و لرسوله و لائمة المسلمين و عامتهم يعني دين نيك انديشي است مر خدای را بايمان اوردن بوي و مر پيغامبر را بتصديق او بجمع ما جاء به و مر امراء اسلام را باطاعت و اعانت ايشان در حق و اگاه كردن نزد غفلت برفق و علماء ائمه اجتهاد را بتكسين ظن در حق ايشان و مر عوام را بمهرباني و هدايت و تعليم دين و معي در آنچه مورد دهد، ايشانرا و دفع آنچه زيان دارد ايشانرا كذا في ترجمة صحيح البخاري و في مجمع السلوك و اما ضد الحمد فالنصيحة و هي ارادة بقاء نعمة الله تعالى على اخيك المسلم مما له فيه صلاح •

**تفقيح المناط** بالقاف هو عند الاصوليين ان يثبت عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك و الفارق الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع و المشترك هو الذي يوجد فيهما كذا في التوضيح قال في التلويح مآل التفقيح الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة و هي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق لا يصلح للعلية ميتبت الحكم بالمشترك و هو من احد مسالك العلية و لم يعتدوا بالحقيقة كما لم يعتدوا السير و التقسيم و يجزي ايضا في لفظ المناط و يسمى تفقيح المناط بالقياس في معنى الاصل ايضا •

**النكاح** بالكسر و تخفيف الكاف لغة حقيقة في العقد مجازي في الوطي و قيل بعكمه و عليه مشايخنا و قيل مشترك بينهما اشتراكا لفظيا و اما في اصطلاح اهل الشرع فهو عقد وضع لملك المتعة و المراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين له و الا يرد عليه ان العقود كالاشراء مثلا قد لا يكون الامتعة و هذا المعنى هو المراد في عرفهم لا ان الشارع نقله فانه لم يثبت و انما تكلم به الشارع على وفق اللغة فلانها جهوف ورد

في الكتاب و السنة مجردا من القرائن فعمله على الوطى كذا في فتح القديرو في البرجذدي النكاح في اللغة الضم و الجمع و في الشرع اذا اطلق يراد به الوطى اذ في تلك الحالة الانضمام و الاجتماع وقد يراد به العقد اى مجموع الايجاب و القبول و الارتباط الحاصل منهما كقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلن لان الوطى لا يتوقف على اذن اهل و في المغرب اصل النكاح الوطى ثم قيل للتزوج نكاح مجارا لانه سبب للوطى المباح و قيل النكاح عبارة عن الارتباط المذكور و الايجاب و القبول شرط له و اما على الاول اى على ان يراد به العقد فالاجاب و القبول من الاركان انتهى •

**نكاح المتعة عندهم ان يقول الرجل لامرأة متعيني بكذا دراهم مدة عشرة ايام او اياما او بلا ذكر المدة وهذا قد كان مباحا مرتين ايام خيبر و ايام فتح مكة ثم صارت منسوخة باجماع الصحابة و سنده حديث علي رضي الله عنه •**

**نكاح الموقت عندهم صورته هو صورة المتعة الا انه لا يكون الا بلفظ التزوج او النكاح مع التوقيت كان يقول اتزوجك بكذا مدة كذا و هذا ايضا غير جائز و عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى اذا رقت وقتا لا يمشان اليه كمائة سنة او اكثر يكون صحيحا كذا في جامع الرموز •**

**فصل الخاء المعجمة • النسخ** بالفتح و سكن السين في اللغة يقال لمعدين احدهما الازالة يقال بسخت الشمس الظل و انتسخته اى ازالته و نسخت الرمح اثار القدم اى ازالته و غيرتها و ثابتهما النقل يقال نسخت الكتاب و انتسخته اى نقلت ما فيه الى اخره و نسخت الحل بالحاء المهملة اى نقلتها من موضع الى موضع قال السجستاني النسخ ان يحول ما في الكلبة من النحل و العسل الى اخرى غيرها و منه المناسخ و التناسخ في الميراث و هى ان تموت ورثة بعد ورثة سمي بذلك لانتقال المال من وارث الى وارث و منه التناسخ في الوراثة لانها تنتقل من بدن الى بدن و اختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما هو مشترك بينهما لفظا و قيل لأول و هو الازالة و المنقل مجاز باسم اللازم اذ في الازالة نقل من حالة الى حالة و قيل للثاني و هو النقل و لازالة مجاز باسم الملزوم و عند الحكماء قسم من التناسخ و يفسر بنقل النفس الناطقة من بدن انساني الى بدن انساني اخر كما سيجي • و عند اهل البديع قسم من السرقة و يسمى انتحالا و قد سبق في فصل الفاف من باب السين المهملة • و عند اهل الشرع ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعي المتقدم فالدليل الشرعي المتأخر يسمى ناسخا و المتقدم يسمى منسوخا و اطلاق النسخ على الدليل مجاز لان النسخ حقيقة هو الله تعالى فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا و خرج ورد الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية و المراد بخلاف حكمه ما يدافعه و ينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم و الصلوة و ذكر الدليل ليشمل الكتاب و السنة قولا و فعلا و غير ذلك و خرج ما يكون بطريق الانشاء و الاذهاب من القلوب من غير ان يرد دليل و دخل فيه

نسخ التلاوة فقط لأنه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة بالحقيقة كجواز الصلوة وحرمة القرارة والمس للجذيب والحائض ونحو ذلك وان لم تكن التلاوة نفسها حكما مآلوا لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول صوتت اليه وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا امدت الحكم بالنظر الى الله تعالى ولما كان الحكم الاول مطلقا من التابيد والتوفيت كان البقاء فيه اصلا عندنا معاشر الحنفية لجهلنا من مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه ولذا قيل في بعض الكتب واما التبديل وهو النسخ فهو بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوفيت بنص متاخر عن مورده و احترز بالشرعي من غيره وبالمطلق عن الحكم الموهبت بوهت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه فان النسخ قبل تمام الوقت بداه على الله تعالى تعالى عن ذلك وبقيد متاخر خرج التخصيص واهذا قيل ايضا هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير ادها هذا استمراره لولا بطريق التراخي وفوائد القيود ظاهرة ومال بعضهم هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يمكن رفعه اذ لا يتصور بطلانه لتحققه وما في المستقبل لم يثبت بعد وكيف يبطل فلا رفع حينئذ ايضا ولذا مررنا من الرفع الى الانتهاء لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعاق بالمستقبل يعني انه لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعاق بالمستقبل فبالناسخ زال ذلك التعاق المظنون فموسى الرفع والانتهاء واحد واعلم ان النسخ كما يطلق على ورود دليل شرعي الى اخره كذلك يطلق على فعل الشارع وبالنظر الى هذا عرفه من عرفه بالبيان والرفع وقد يطلق بمعنى النسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولا لكان ثابتا مع تراخيه عنه فيل يرد عليه ان قول العدل نسخ حكم كذا يدخل في الحد مع انه ليس نسخا وان فعل الرسول عليه الصلوة والسلام قد يكون نسخا مع انه يخرج عن الحد واجيب عنهما بان المراد بالدال بالذات وهو قول الله تعالى وخطابه وقول العدل وفعل الرسول انما يدلان بالذات على ذلك القول فان قيل فعلى هذا لا يكون قول الرسول نسخا فلت يفرق بين قوله وفعله بانه وحى فكله نفس قول الله تعالى بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه قيل قوله لولا لكان ثابتا يخرج قول العدل لانه قد ارتفع الحكم بقول الشارع رواه العدل ام لا وموله مع تراخيه يخرج الغاية مثل صم الى غروب الشمس والاستثناء ونحوهما واليه ذهب الامام ايضا حيث قال هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ومعناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى واما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط فيقطع الحكم ويبطل وما ذلك الا بتوفيقه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ ويرد عليه ايضا الايرادان السابقان والجواب السابق وبالنظر الى هذا ايضا قال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده اي مع تراخي ذلك النص عن مورده اي موضع ورد ذلك فخرج الغاية ونحوها ويرد عليه الايرادان السابقان والجواب السابق

و مالت المعتزلة أيضا هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه  
 لكن ثابتا و امترض عليه بان المقيد بالمره اذا فعل مره يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يفيد  
 تعييده بالمره مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مره واحده  
 و هو قد حج مره فان قواه مره واحده لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص السابق زائل عن  
 المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ كان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص الذي يدفعه التقيد بالمره  
 و اعلم ان جميع هذه التعاريف لا تتناول نسخ الذلاره اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة  
 بلفص النظم كالجواز في الصلوة و حرمة القراءة على الجنب و الحائض و نحو ذلك كما عرفت سابقا

• **التقسيم** • في الاتقان النسخ اقسام الاول نسخ المأمور به قبل امتثاله وهو النسخ على الحقيقة كآية النجوى  
 الثاني ما نسخ مما كان شرعا لمن قبلنا كآية شرع القصاص و الدية او كان امر به امرا جمليا كنسخ التوجه الى  
 بيت المقدس بالكعبة و صوم عاشوراء برمضان و انما يسمى هذا نسخا تجوزا الثالث ما امر به لسبب ثم  
 يزول السبب كالامر حدن الضعف و القلة بالصبر و الصلح ثم نسخ بايجاب القتال و هذا في الحقيقة ليس  
 نسخا بل هو من اقسام المنسوخ كما قال تعالى او ننسها بالمنسوخ هو الامر بالقتال الى ان يقوي المسلمون و  
 في حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الاذى و بهذا يضعف ما ذكره كثيرون من ان الآيات في  
 ذلك منسوخة بآية السيف و ليس كذلك بل هي من المنسوخ بمعنى ان كل امر ورد يجب امتثاله في وقت ما  
 لعله تقضي ذلك الحكم ثم يفتقل بانتقال تلك العلة الى حكم اخر وليس بنسخ انما النسخ الازالة للحكم  
 حتى لايجوز امتثاله و ايضا النسخ في القران على ثلاثة اضراب ما نسخ تلاوته و حكمه معا قالت عائشة رضي الله  
 تعالى عنها وكان فيما انزل الله عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه و اله  
 وسلم و هن مما يقرأ من القران رواه الشيخان اي قارب النبي صلى الله عليه و اله وسلم الوفاة وان التلاوة نسخت  
 ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه و اله وسلم فتوفي و بعض الناس يقرؤها  
 والضرب الثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته نحو فل يا ايها الكافرون نسخت بآية القتال و الضرب الثالث ما نسخ  
 تلاوته دون حكمه نحو الشيخ و الشيخة اذا زنيا فارجموهما نكلا من الله انتهى • فائدة • محل النسخ حكم  
 شرعي قديمي لم يلحقه تايد و لا توفيق فتخرج الاحكام الحسية و العقلية و الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة  
 في الحال او الاستقبال مما يودي بنسخه الى جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيبى مثل هذا حرام و ذلك  
 حلال و في الاتقان لا يقع النسخ الا في امر او نهي و لو بلفظ الخبر و اما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب  
 فلا يدخله النسخ و هذه الوعد و الوعود فمن ادخل في كتاب النسخ كثيرا من آيات الاخبار و الوعد و الوعيد  
 فقد اخطأ • فائدة • شرط النسخ التمكن من الامتداد و لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة  
 لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل قبل حصوله يكون بقاء و لنا انه عليه و الصلوة والسلام امر ليلة المعراج

بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل \* فأئدة \* التناسخ اما الكتاب او السنة دون القياس و الاجماع فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس هذا عند الحنفية وقال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الاخيرين وتوضيح المباحث يطلب من التوضيح والعصدي وغيرهما من كتب الاصول \*

**التناسخ** هو عند اهل الفرائض نقل نصيب بعض الورثة بموته قبل القسمة الى من يرث منه و يسمى مناسخة ايضا كما في الشرفي وطريق عمله مشهور مذكور في كتب علم الفرائض وعند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن الى بدن اخر اعلم ان اهل التناسخ المنكرين للمعاد الجسماني يقولون ان النفوس الناطقة انما تبقى مجردة عن الابدان اذا كانت كاملة بحيث لم يدق شئ من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية اى الجسمانية فتخلصت ووصلت الى عالم القدس واما النفوس التي بقيت شئ من كمالاتها بالقوة فانها تتردد الابدان الانسانية و تنتقل من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالاتها من علومها و اخلاقتها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان و يسمى هذا الانتقال نسخا و قيل ربما نزلت من البدن الانساني الى بدن حيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الامد للسباع والارنب للجبان و يسمى هذا الانتقال مسخا و قيل ربما نزلت الى الاجسام النباتية و يسمى رسخا و قيل الى الجمادية كالمعادن و البسائط و يسمى نسخا فالوا هذه التذلات المذكورة هي مراتب العقوبات و اليها الاسارة بما ورد من الدرجات الضيقة في جهنم وقالوا ان النفس في جميع مراتب التذلات المذكورة تتردد في الاجسام حتى تنتقل الى بدن الايسان و تتردد في الامم حتى ان تبلغ فيما هو كمالاتها من العلوم و الاخلاق فتتخلص من الابدان كلها و قد يقال النفوس الكاملة تتصل بعالم العفول و المتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية لبقاء حاجتها الى الاستكمال والفاضة بابدان حيوان يناسبه الى ان تتخلص من الظلمات و هذا كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و تهذيب الكلام و العلمي قال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الانعام ذهب القائلون بالتناسخ الى ان ارواح البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة و الاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى مخالطة عالم الملائكة و اما ان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات المناسبة لها و احتجوا بقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم لان لفظ الاممالة يقتضي حصول المساراة في جميع الصفات الذاتية ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه وقالوا ارواح الحيوانات كلها عارفة بربها و بما يحصل لها من السعادة و الشقارة و الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها لانه يذبت بهذه الآيات ان الدواب و الطيور اسم ثم انه تعالى قال وان من امة الا خلا فيها نذير فهذا تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسل اليه و الجواب انه يكفي في حصول

المماثلة المسارة في بعض الذات فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التفاضل .

المنفخ بالمنفخ وسكون الغاء هي ورم رنجي يكون مقارنا لحس اللبس بان يكون صلبا .

المنفخ هو الشيب الذي في جوهره رطوبة غريبة فضلية غليظة فاذا فعل فيها الحرارة الغريزية استحالت ريبا ولم يتحلل لكثرتها وغلظها ويكون باقي اجزائه غذاء ودواء كاللوبياء والزنجبيل فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلية في حقيقتها بل خارجة عنها وان كانت داخلية في حقيقة ذلك الجسم كذا في بحر الجواهر .

### فصل الدال المهملة \* النجدات بالجيم فرقة من الخوارج اصحاب نجدة بن عامر المخعبي قالوا

لا حاجة للذات الى الامام بل الواجب عليهم النصفة فيما بينهم وبعوز لهم نصبه اذا ارادوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحلمهم عليها ووافقه الازقة في تكفير علي واصحابه رضي الله عنهم وخالقهم في الاحكام الباقية واختلفوا في الجهالات في الفروع فمنهم من قال بانهم معدورون في مثل تلك الجهالات و تسمى عاذرية ومنهم من لا يقول بذلك كذا في شرح المواقف .

الند بالكسر والتشديد عند المتكلمين هو المثل في الذات والمخالف في الصفات قالوا الله تعالى منزلة عن الند كذا في شرح المواقف وفي التفسير الكبير الند المثل الملازم وعند اهل التصوف كل شيبى يمنع العبد عن خدمة سيدة ومن جعلتها النفس والهواء كما قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه ومنها الخلق لاجل الرياسة ومنها الدنيا والشيطان انتهى .

### الانتقاد بالقاف من باب الانتعال يقال نقدت الدراهم وانتقدتها اي اخرجت منها الزيف كما في

الصراح والنقدان يستعمل في عرف الفقهاء بمعنى الذهب والفضة والانتقاد عند المحدثين التعليل والمنقذ هو الحديث الذي فيه علة والمراد بالعلة هي العلة بالمعنى اللغوي فيشتمل الشاذ والمعلل فمن المنقذ ما يختلف فيه الرواية بالزيادة والنقص من رجال الاسناد فان اخرج صاحب الصحيح الطريق المزيادة وعله الناقد بالطريق الناقصة فهو تعليل مردود وان اخرج صاحب الصحيح الطريق الناقصة وعله الناقد بالطريق المزيادة تضمن اعتراضه دعوى انقطاع فيما صححه ومنه ما يختلف الرواية فيه بتغيير بعض الاسناد ومنه ما تفرد بعض الرواة فيه دون من هو اكثر عددا او ضبطا ممن لم يذكرها ومنه ما تفرد به بعضهم ممن ضعف منهم ومنه ما حكم فيه بالوهم على بعض الرواة ومنه ما اختلف فيه بتغيير بعض الناطق المتن هكذا يستفاد من بعض حواشي النخبة وفي الارشاد الساري توضيح لذلك وانتقاد نزد اهل تعميده عبارتهمت از اشاره کردن بعضی از حروفها از برای تصرف کردن دران بوجهی از وجوه چنانکه اول و مفتوح و روى و سر و امثال ان گویند و حرف نخستین مراد دارند و اخر و امند و نهایت و دامن و امثال ان بگریزند و حرف اخر کلمه قصد کنند و دل و میانه و مرکز و امطه و مانند ان گویند و حروف وسط کلمه مراد دارند

چون فرد باشد چنانکه در معنی باسم شمس • شعر • گردست دهد بهایمت امکندن حر • باشم سر سروران خورشید اسر • یعنی اگر سمن را بیای شم اندازند شمس حاصل اید مثال دیگر معنی باسم نور و الله • شعر • چو بر تابد قدت صبر از صنوبر • پیایی لاله در راهت نهد حر • یعنی اگر لفظ صبر از صنوبر دور کنند نو باقی ماند و لاله در پای راه اندازند و مجموع جمع کنند نور الله حاصل اید و این عمل از اقسام افعال سهیلی است کذا فی بعض الرسائل لمولانا عبد الرحمن الجامی •

**فصل الذال المعجمة • المنابذة بالموحدة** وهی ان يقول البائع للمشتري اذا نبذت المبيع اليك او يقول المشتري اذا نبذته اليّ فقد وجب البيع كذا فی المغرب • وفي بعض كذب اللغة فی الحديث نهى عن المنابذة والذبذبان وهوان يقول الرجل لصاحبه انبذ اليّ الثوب و انبذة اليك ليجب البيع و قيل ان يحضر الرجل القطيع من الغنم فينبذ الحصة فيقول لصاحبها ان ما اصاب الحجر فهولي بكذا و هذا عند وجهل لم يجز و هذه من البدوع في ايام الجاهلية •

**الغمان بالفتح و تخفيف الفاء** كما فی الصراح عند اهل القوافي هو حركة الوصل كما فی عنوان الشرف و در رساله مولانا جامي گوید نفاذ حرکت وصل است و تتيكه لاحق شود بآن وصل خروج و حرکت خروج و مزيد را نیز نفاذ ميگویند و حرکت نائره را اگر چه کم است نفاذ گویند و هم چنین در منتخب تکمیل الصناعات است و عند الأصوليين و الفقهاء هو ترتيب الاثر على التصرف كالمملك مثلا على البيع فبيع الفضولي منعد لا نافذ كذا فی التوضيح و فی التلويح النافذ اعم من اللازم و المنعد اعم من النافذ و لا يظهر فرق بين الصحيح و النافذ و في البحر الرائق في باب البيع الفاسد اما البیع الجائر الذي لانهي فيه فثلثة نافذ لازم و نافذ ليس بلازم و موقوف فالاول ما كان مشروعاً باصله و وصفه و لم يتعلق به حق الغير و لا خيار فيه و الثاني ما لم يتعلق به حق الغير و فيه خيار و الموقوف ما تعلق به حق الغير و هو اما ملك الغير او حق بالمبيع لغير المالك فعلى هذا الموقوف قسم من الصحيح و منهم من جعله قميحاً له فانه قسم البيع الى صحيح و باطل و فاسد و موقوف و الاول هو الحق اذ لا يضر توقفه على الاجازة كوقوف البيع الذي فيه الخيار على اسقاطه •

**فصل الراء المهملة • التناثر بالناء المثلثة لغة مصدر من باب التفاعل بمعنى السقوط •** وعند اطباء هو سقوط الشعر لضعف نباته كما يكون عقيب الامراض المتطاونة فيقل البخار المتولد منه الشعر او ينعدم بسبب تقليل الغذاء و بسبب ان الطبيعة اشتغلت بمقاومة المرض من تدبير الشعر و حفظه عن التناثر و قد يفرق بين التناثر و التمطر بان التناثر يكون متفرقا و التمطر ياخذ موضعاً مجتمعاً كذا في بحر الجواهر •

**النجارية** بالجمع فرقة من كبار الفرق الاسلامية اصحاب محمد بن الحسين النجاري و هم موافقون لاهل

السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل و ان العبد يكتسب فعله و موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية و حدوث الكلام و هم ثلث فرق البرغوثية و الزعفرانية و المستندركة كذا في شرح المواضع •  
**النذر بالفتح** و سكون الحاء المهملة نذر عروضيان عبارت است از انداختن هر دو سبب و تالی مفعولات بود پس لا بماند بجای او فع نهند که دو حرف اول میزان است و بعضی بجای سبب خفیف که از رکنی باقی ماند فل نهند چراکه دو حرف میزان است و فل در کلام عرب به معنی فلان می آید و فع مستعمل نیست و ان رکن را که درو نحر واقع شود منحور گویند کذا فی عروض سیفی •

**الذادر بالذال** المهملة هو عند الصرفيين ما قل وجوده حواء كان مخالفا للقياس اذ لا و قد سبق في لفظ الشاذ في فصل الذال من باب الشين المعجمتين •

**الذدر بالفتح** و سكون الذال المعجمة هو لغة الوعد بخير او شر و شرعا الوعد بخير و حده بعضهم بانه التزام قرينة غير لازمة باصل الشرع و هو ضربان نذر لجاج بفتح اللام و هو كان يقول ان كلمته فله علي صوم او عتق و هو ما اخرج مخرج اليمين سمي لجاجا لوقوعه حال الغضب و اللجاج و نذر تدبر بان يلتزم قرينة ان حدثت نعمة او ذهبت نعمة كان يقول ان شفي مريض فله علي كذا او يقول فعلي كذا يسمى تدبرا لانه طلب البر و التقرب الى الله تعالى و هو قسمان معلق و سماه الرافي و غيره نذر مجازاة و غير معلق كذا في شرح المفهاج فتاوى الشافعية و قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وما انفقم من نفقة او نذرتم من نذر الآية الذدر ما التزمه الانسان باجابه على نفسه يقال نذر يذدر و اصله من الخوف لان الانسان انما يفقد على نفسه خوف التقصير في الامور المهم عندة و نذرت القوم انذارا بالخوف و في الشريعة على ضربين مفسر و غير مفسر فالمفسر ان يقول نذرت لله على عتق رقبة و لله علي حج نهنا يلزم الوفاء به و لا يجزيه غيره و غير المفسر ان يقول نذرت لله على ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسميته فيلزم فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلوة و السلام من نذر نذرا و سمي فعليه ما سمي و من نذر نذرا لم يسم فعليه كفارة يمين انتهى و في جامع الرموز في فصل الاعتكاف الذدر ايجاب على النفيس مما ليس عليها بالقول و لو اكتفى بالقلب لم يلزمه و في البحر الرائق و حواشي الهداية ما حاصره ان الاصل ان الذدر لا يصح الا بشرط منتهان ان يكون الواجب من جنسه شرما لم يصح الذدر بعبادة المريض و تشييع الجنازة و منها ان يكون مقصودا لا وسيلة فلم يصح الذدر بالوضوء و سجدة التلاوة و الاغتسال و دخول المسجد و مس المصحف و الاذان و نداء الرباطات و المساجد و غير ذلك لانها فربات غير مقصودة و منها ان لا يكون واجبا في الحال و ثاني الحال فلم يصح بصلوة الظهر و غيرها من المفروضات و منها ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره به و منها ان لا يكون الذدر بمعصية فانه يحرم عليه الوفاء به و لا بمباح فلا يلزم الوفاء بنذر مباح من اكل و شرب و لبس و جماع و طلاق و منها



ان يكون لله تعالى لا للمخلوق فلم يصح اذا قال لبعض الصالحاء يا سيدي فلان ان رد غائبي او هوني من نفسي او قضيت حاجتي فلنك من الطعام او الذهب كذا فانه باطل لكونه نذرا للمخلوق اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضى او رددت غائبي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب الامام الشامعي او الامام ابى الليث ونحو ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء و النذر لله تعالى و مصرف النذر هو الفقير فما يوجد من الدراهم و الشمع و الزيت و غيرها و ينقل الى قبور الارباب تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها الى الفقراء الاحياء قولا واحدا •

**النشر بالفتح** و سكون الشين المعجمة عند اهل العربية قد سبق في لفظ الف في فصل الماء من باب اللام و بفتح تبين عندهم ضد النظم كما يجيى في فصل الميم و يروى بالهاء المثلثة ايضا في هذا المعنى و يقال له المنشور ايضا و در جمع الصنائع مى ارد كلام يا منظوم است و يا منشور و منشور بر سه قسم است مرجزو مسجع و عاري مرجزان است كه وزن شعر دارد اما قافية ندارد و مسجع انكه قافيه دارد اما وزن ندارد و عاري ان است كه از بن هر دو عاري است يعنى نه وزن دارد و نه قافيه قافيه بي وزن شعر نيست چنانكه وزن بي قافيه شعر نيست •

**المنشور** عند اهل العربية ما مر قبيل هذا و عند اهل الهندسة و الحساب الشكل الجسم الذي يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع و مثلثان و الجمع المناشير و قد يراد به قطعة من كرة مصمتة او مجوفة قد فصات بسطيين مستويين متوازيين هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الحادي عشر من ادياب الثاني •

**الانتشار** هو مصدر من باب الامتعال و هو عند الاطباء صيرورة الثقبه العنيدية اوسع مما هي عليه في الطبع و يطلق ايضا على نعوذ الذكر و انتفاخ عصبه الدابة من تعب و هو عيب كذا في بحر الجواهر و يجيى في لفظ الاتساع ذكره ايضا •

**المنتشرة** هي عند المنطقيين قضية موجبة مركبة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع لا دائما بحسب الذات و المراد بعدم التعيين عنهم اعتبارا لا اعتبارا عدمه سواء كانت موجبة كقولنا بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منتشرة مطلقة و الثاني سالبة مطلقة عامة و هو مفهوم اللادوام او سالبة كقولنا بالضرورة لا شيعى من الانسان بمتنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منها منتشرة مطلقة سالبة و الثاني موجبة مطلقة عامة وهو مفهوم اللادوام و المنتشرة المطلقة قضية موجبة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت ما و المطلقة المنتشرة هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت ما و الفرق بينها و بين المنتشرة المطلقة هو العموم و الخصوص لانه اذا صدق ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة في وقت ما صدق ثبوت المحمول له

بالفعل في رقت ما بعكس كذا في شرح الشمسية وقد سبق ما يوضح ذلك في ذكر الضرورة الوفتية •

**الفرد المنتشر هو الفرد الغير المعين كما يجيى في بيان الذكرة •**

**النصرية الصاد** المهمله فرقة من غلاة الشيعة قالوا هل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسماني مما لا ينكر كظهور جبرئيل في صورة البشر في الخير وظهور الشيطان في صورته في الشر ولما كان علي واراده افضل من غيرهم و كانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار فلما ظهر الحق بصورته و دقق لمسائهم و اخذ بايديهم و من ههنا اطلعنا الآهة على الائمة الا يرى ان الذي قاتل المشركين و عليا قاتل المنافقين فان الذي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر كذا في شرح المواقف •

**المنصورية فرقة** من غلاة الشيعة اصحاب ابي منصور العجل نسب هو نفسه الي ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه و طرده ادعى الامامة لنفسه والوا ان الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين تم انتقلت عنه الي ابي منصور و زعموا ان ابا منصور عرج الي السماء و مسح الله راسه بيده و قال يا نبي اذهب نبلع عنبي ثم انزله الي الارض و هو الكسف المذكور في قوله تعالى و ان يرد كسفا من السماء الآية و كان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب و قالوا الرسل لا نزعط ابدا و الجنة رجل امرنا بموالاته و النار رجل امرنا ببغضه و هو ضد الاسام و خصمه كابي بكر و عمر و العرائض اسما رجال امرنا بموالاتهم و المحرمات اسما رجال امرنا ببغضهم و مقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع التكليف عنه كذا في شرح المواقف •

**نصرة الداخل** بالاضافة عند اهل الرسل احم شكل مخصوص صورته هكذا و نصره الخارج بالاضافة احم شكل مخصوص عندهم و صورته هكذا •

**النصارى** بالالف المقصورة قوم عيسى على نبينا و عليه السلام و الضالون منهم ثلاث فرق فمنهم من قال ان عيسى ابن الله و هو آلههم المسمون بالملكية و منهم من قال ان عيسى هو الله نزل و اخذ ابن ادم و عاد يعنى تصور بصورة ادم ثم رجع الي تعالیه و هو آله يسمون باليعاقبة و منهم من قال ان الله في نفسه عبارة عن ثلاثة عن اب و هو الروح القدس و عن ام و هى مريم و عن ابن و هو عيسى كذا في الانسان الكامل في باب التوراة •

**النظر بفتح** الذون و الظاء المعجمة في اللغة نكريستن در چيزي بتامل يقال نظرت الي شئى كذا في الصراح و عند المتجمين كون الشئين على وضع مخصوص في الغلك فان اجتمع الكوكبان غير الشمس و القمر في جزء واحد من اجزاء فلک البروج يسمى قرانا و مقارفة و ان كان احد الكوكبين المحتمعين في جزء واحد شمسا و الآخر كوكبا من الخمسة المتحدية يسمى احترافا و ان كان احدهما شمسا و الآخر قمرًا يسمى اجتماعا و ان لم يجتمع الكوكبان في جزء واحد فان كان ابعد بينهما حدس الملك بان تكون مسافة

ما بينهما ستين درجة من فلک البروج كان يكون احدهما في اول الحمل و الآخر في اول الجوزاء يسمى نظر  
 تسديس وان كان البعد بينهما ربع الفلك اي تسعين درجة يسمى نظر التربع و ان كان البعد بينهما ثلث  
 الفلك اي مائة وعشرون درجة يسمى نظر الثلث و ان كان البعد بينهما نصف الفلك اي مائة وثمانين  
 درجة يسمى مقابلة الميدين اي الشمس و القمر يسمى استقبالا و نظرات القمر تسمى استزاجات  
 و ممازجات قمر و مقارنة الكواكب بعقدة القمر تسمى مجاعدة و ان لم يكن البعد بينهما كذلك فلا نظر  
 بينهما اعلم ان نظر كل برج الى ثلثه هو التسديس الايمن و الى الحادى عشر هو التسديس الايسر و الى  
 خامسه الثلث الايمن و الى ناسعه الثلث الايسر و الى رابعة التربع الايمن و الى عاشره التربع الايسر  
 و يجب ما يتعلق بهذا في لفظ الاتصال في فصل الام من باب الوارد بداية عبد العلي الهرجلى في شرح  
 زيج الغ بيكي ميگوبد انظار سوى نظر مقابله و وقسم انديكي برتوالي و انرا انظار اولى خوانند بجهت  
 انه حركات كواكب باين جانب است پس گویند كه اول اين انظار وقوع مى يابد و ديگرى برخلاف  
 توالي و انرا انظار ثانيه گویند و انظار اولى را يسرى گویند و انظار ثانيه را يمنى چه اهل احكام فلک را  
 چون انسان مستلقى توهم کرده اند كه سرار بجانب قطب شمال باشد و قسي اين انظار گاهى از منطقه البروج  
 اعتبار کنند و نظرات كه در دتر تقويم مى نوبسند بنا برين اعتبار است و گاهى از معدل النهار و انرا در  
 احكام مواليد معتبر دارند و انرا مطارح شعاعات و مطارح انوار نيز گویند و تخصيص مطرح شعاع باين  
 مواضع بجهت است كه اثار از وقوع شعاع درين مواضع بظهور مى آيد چه صحت ان بتجارب بسيار  
 معلوم شده و الاشعاع انها بجمیع اجزاء فلک ميرسد انتهى كلامه \* و نظرات بيوت و اشكال و نقاط در علم رمل  
 بهمين طور ميگيرند مگر انكه بجاي اجزاء فلک البروج بيوت رمل ملاحظه ميکنند و بجای کواكب اشكال  
 بانقاط اعتبار نه آيند و اما نند غيرهم كالمنطقيين ثقيل هو الفكر و قيل غيره و قد سبق في فصل الراء الهملة من  
 باب الفاء و قال القاضي الباهلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن والمراد بالفكر انتقال النفس  
 في المعاني انتة بالقصد فان ما لا يكون انتقالا بالقصد كاحدس و اكثر حديث النفس لا يسمى فكرا و ذلك  
 الانتقال الفكري قد يكون بطالب العلم او الظن فيسمى نظرا و قد لا يكون كذلك فلا يسمى به بالفكر جنس له  
 و ما بعده فصل له و كلمة او لتقسيم المحدود دون احد و حامله ان قسما من المحدود حده هذا اي الفكر  
 الذي يطلب به علم و قسما اخر حده ذاك اي الفكر الذي يطلب به ظن فلا يرد ان التردد الابهام فيكتفي  
 التحديد و المراد بغلبة الظن هو اصل الظن و انما زيد لفظ الغلبة تهييها على ان الرجحان ماخوذ في حقيقته  
 فان ماهية الظن هي الاعتقاد الرجح فلا يرد ان غلبة الظن غير اصل الظن فيخرج هذه ما يطلب به العلم  
 الظن و المراد بطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون و عدمها فان المقصود  
 الاصلي كالعمل في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم القبي غلب

على ظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل بحسب العمل به عليه من غير النفات الى مطابقتها وعد مطابقتها  
 سيما عند من يقول باصابة كل مجتهد و لذا يثبات المجتهد المخطئ فلا يرد ان الظن الغير المطابق جهل  
 فيلزم ان يكون الجهل مطلوباً و هو ممنوع اذ لا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص  
 للذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل وهذا التعريف يتناول النظر في التصور وفي التصديق  
 لان التصور مندرج في العلم و كذا التصديق اليقيني مندرج فيه فيتناول القطعي باعتبار مادته و صورته  
 كالنظر القياسي البرهاني و الطئي من حيث المادة كالنظر القياسي الخطابي و من حيث الصورة  
 كالاستقراء و التمثيل و كذا يتناول النظر الصحيح و الفاسد اعلم ان للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرون  
 انه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة و هم ارباب الذعائم الغائلون بالتعليم و التعلم يقولون ان النظر ترتيب  
 امور معلومة للتادي الى مجهول و بعبارة اخرى ترتيب علوم الخ اذ العلم و المعلوم متحدان و الترتيب  
 فعل اختياري لا بد له من علة غائية فالباعث على ذلك الفعل التادي الى المجهول يقينا او ظنا او احتمالا  
 فهو الفكر فخرج عنه المقدمة الواحدة لان الترتيب فيها ليس للتادي بل لتحصيل المقدمة و كذا خرج اجزاء  
 النظر و ترتيب الطرفين و النسبة الحكمية او بعضها في القضية التحصيل الوقوع و الاودع المجهول و كذا خرج  
 التنبهات و كذا خرج الحدس لانه سائح المبادئ المرتبة دفعة من غير اختيار سواء كان بعد طلب اولاً و ايضاً  
 ليس له غاية لعدم الاختيار فيه و دخل فيه ترتيب المقدمات المشكوكه المدايسة بوجود غرض التادي احتمالاً  
 و كذا التعليم لانه فكر بمعونة الغير و كذا الحد و الرسم الكاملان الا ان الاول موصل الى الكنه و التادي الى  
 الوجه لكنه يخرج عنه التعريف بالفصل و الجامعة و حدهما و كون كل منهما قليلاً نافصاً كما هو حاله ابن سينا  
 لا يفي العليل لان احد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراد التامة و النافضة قل استعماناها  
 او كثرو لهذا غير البعض هذا التعريف فقال هو تحصيل امر او ترتيب امور المتادي الى المجهول و كذا دخل  
 فيه قياسا المساواة و الاستلزام بواسطة عكس التقيض و ان اخرجوهما عن القياس لعدم المزوم لذاته و كذا  
 النظر في الدليل الثاني لان المقصود منه العلم بوجه دلالة و هو مجهول و انما قيل للتادي و لم يقل بحيث  
 يؤدي ليشتمل النظر الفاسد صورة او مادة فيشتمل المغائطات المصادفة للبدهييات كالتشكيك المذكور في  
 نفس الزوم و نحوه لان الغرض منها التصديق لاحكام الكاذبة و ان لم يحصل ذلك و غير البعض هذا التعريف  
 لما مر فقال النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره و المراد بالعقل النفس لان الملاحظة فعلها  
 و ان المجردات علمها حضوري لا حصوي و المتبادر من الملاحظة ما يكون بقصد و اختيار فخرج الحدس  
 ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير تقضي ان يكون ذلك لتحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة فلا يرد النقص  
 بالملاحظة التي عند الحركة الاولى و الذاتية اذ لا يترتب عليه التحصيل لولا بل انما يترتب على الملاحظة التي  
 هي من ابتدء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة بالحركة الاولى في التعريف بالفرد

وهي فرد منه فتدبر فظهر شمول هذا التعريف أيضا لجميع الأقسام وأما من يرى أن النظر مجرد التوجه إلى المطلوب الإدراكي بناء على أن المبدأ عام الغرض نمتى توجهنا إلى المطلوب فإنه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات فمنهم من جعله عديميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة من حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المقولات أي المطلوب وتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما أن الإدراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرويته وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار كذلك الإدراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة التوجه نحو المطلوب أي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر عن غيره بمواجهة البصر وتحديق العقل نحوه طلبا لإدراكه أي التوجه التام إليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة إلى المبصر وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة فإن دامت الاستعانة بالمعلومات بديهة فكيف يذكرها قلت لعله بقول أن احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فإنه يفيد قطع الالتفات إلى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند وأهل الرياضة والظاهر هو مذعب أرباب التعاليم فيل والتكفيق الذي يرفع النزاع من المتقدمين والمتأخرين هو أن الاتفاق واقع على أن النظر والفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال مجهولات من المعلومات ولا شك أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة أيه كالتيات في الحدود واللوازم الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الاعترايات وقضية الملازمة في الشرطيات ولا شك أيضا في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كادت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فإذا حصل لنا شعور بأمر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه أكمل سواء فلنا أن ذلك الوجه هو المطلوب أو أن المطلوب ذلك الأمر بهذا الوجه فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزنة عنده منتقلا من معلوم إلى معلوم آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباده ثم أيضا لابد أن يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يوجب إلى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الوأى منهما هو المطاوب المشعور بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها الترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل فالحركة الأولى تحصل المادة أي ما هو بمنزلة المادة أعنى مبادي المطاوب التي يوجد معها الفكر بالقوة والحركة الثانية تحصل الصورة أي ما هو بمنزلة الصورة أعنى الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل والأفكر عرض لا مادة ولا صورة فذهب المحققون إلى أن الفعل المتوسط بين المعلوم والمجهول لاستحصال هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية إذ به يتوصل إلى المجهول توصلا اختياريا للصناعة الميزانية فيه مدخل تام فهو النظر بخلاف

الترتيب المذكور اللازم له بواحدة الجزء الثاني ان ايمس له مدخل تام لانه بمنزلة الصورة فقط و ذهب المتأخرون الى ان النظر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودا و عدما و اما الحركتان فهما خارجتان عن الفكر والنظر الا ان الثانية لازمة له لا توجد بدونه قطعا و الاولى لا تلزمه بل هي اكثرى الوقوع معه ان سنوح المبادئ المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل المطلوب قليل فالنزاع بين الفريقين انما هو في اطلاق لفظ النظر لا بحسب المعنى ان كلا الفريقين لا يفتكران ان مجموع الحركتين فعل صادر من النفس متوسط بين المعلوم و المجهول في الاستحصال كما لا يفتكران الترتيب اللازم للحركة الثانية كذلك مع الاتفاق بينهما على ان النظريين امران من هذا القبيل و مختار الاوائل الديق بصناعة الميزان ثم ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطاوب و تجريد الذهن عن الغفلات و تحديق العقل نحو المعقولات فتأمل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات بالووازم و حقيقة النظر هي الحركتان و ان النزاع بينهم بحيث يظهر له ثمرة في صورة من الصور اعلم ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بقاء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات قال السيد السند في حواشي العنقدي ان قلت ما ذا اراد القاضي بالنظر المعروف بما ذكره مجموع الحركتين كما هو راي القدماء ام الحركة الثانية كما ذهب اليه المتأخرون قلت الظاهر هما على معنى الاول ان به يحصل المطوب لا بالحركة الثانية وحدها انتهى و فيه اشارة الى جواز حمله على المعنى الثاني \* فائدة \* المشهور ان النظر و الفكر يختصان بالمعقولات الصرفة لا يجريان في غيرها و الظاهر جريانها في غيرها ايضا كقولك هذا جسم لانه شاغل للحيز و كل شاغل للحيز جسم كذا ذكر ابو الفتح في حاشية الجلاية للتهذيب و بقي ههنا اباحت فمن ارادها فليرجع الى حواشي شرح المطالع في تعريف المنطق \* التقسيم \* ينقسم النظر الى صحيح يودي الى المطلوب و ناسد لا يودي اليه و اوصحة و الفساد صدفان عارضان للنظر حقيقة لا مجازا عند المتأخرين فان الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين احدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة وهو المعلومات التي يقع فيها الترتيب و الثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل و هو تلك الهيئة المترتبة عليها فاذا اتصف كل منهما بما هو صحته في نفسه اتصف الترتيب باوصحة التي هي صفته و الا فلا بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة اعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها اعني الوجه المجهول و ليست بالقوة عند حصول المعلوم و بالفعل عند حصول الهيئة فلا يكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة و الصورة بل بترتيب ما لاجله الحركة اعني حصول المعلومات المناسبة و الهيئة المنتجة و بخلاف ما اذا كان النظر عبارة عن التوجه المذكور فان المعلوم السابقة لمدخل لها في التداوية حينئذ فلا يكون صحته بصحة المادة و الصورة ايضا قيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار و كل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح

مع انه فاحد المادة أقول لانسلم تاديتنه الى المطلوب فان حقيقة القياس على ما صرح به السيد السند في حواشي المعصدي ومط مستلزم للاكبر ثابت للاصغر وهذا لا يثبت الوسط للاصغر فلا اندراج فلا تادية في نفس الامر نعم انه يودي بعد تسليم المقدمتين ومنهم من قسم النظر الى جلي وخفي وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان فجلاوة وخفاوة اما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه وهو لا يجامعه اما لكونه معدا له فلا يتصف بصفاته حقيقة بل مجازا فما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وهذا نظر خفي فمحمول على التجوز \* فائدة \* لا اختلاف في اعادة النظر الصحيح الظن بالمطلوب و اما في اناذته العلم به فقد اختلف فيه نا جمهور على انه يفيد العلم وانكرا البعض وهم طوائف الاولى من انكر اناذته للعلم مطلقا وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق للعلم سوى الحسن التادية المهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات دون الاهيات والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والخلق بذاته تعالى وصفاته و افعاله الثالثة الملاحظة قالوا انه لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته تعالى ويدفع الشبهات عنا \* فائدة \* اختلف في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح فمذهب الشيخ الاشعري انه بالعادة بذاء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة و انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدر شيعي ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة توجيه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخاق بعضها عقيب بعض كالحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء ومذهب المعتزلة انه بالتوايد و ذلك انهم اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله تعالى وقالوا الفعل الصادر عنه اما بالباشرة اى بلا واسطة فعل اخر منه و اما بالتوليد اى بتوسطه و النظر فعل للعبد واقع بمباشرة يتولد منه فعل اخر هو العلم ومذهب الحكماء انه بسبب الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا و هو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط ملسلة العقول موجب عندهم عام الفيض و يتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض و الاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعدّ الذهن اعدادا تاما و النتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اى لزوما عقليا ومذهب الامام الرازي انه واجب اى لازم عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني و امام الحرمين حيث قال باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توايد و نقل في شرح المقاصد عن الامام الفزالي انه مذهب اكثر اصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض \* فائدة \* شرط النظر في اناذته العلم اما مطلقا صحيحا كان او فاسدا فبعد الحيوة امران وجود العقل الذي هو مناط التكليف و ضده وهو ما يناقذه فمذه ما هو عام يضاد النظر و غيره وهو كل ما هو ضد للادراك من النوم والخفة ونحوهما و مذه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب و الجهل المركب به ان صاحبهما

لا يتمكن من النظر فيه واما العلم بالمطلوب من وجه اخر فلا بد فيه ليتمكن طلبه ومن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا و يطلب دليلا اخر فهو ينظر في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم و اما الشرط للنظر الصحيح بخصوصه فامر ان يكون النظر في الدليل لا في الشبهة و ان يكون من جهة دلالة على المدلول • فائدة • النظر في معرفته تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوت هذا الوجوب فعندنا هو السمع وعند المعتزلة العقل اعلم ان اول ما يجب على المكاف عند الاكثرين و منهم الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف و قيل هو النظر فيها لان المعرفة واجبة اتفانا و النظر قبلها وهو مذهب جمهور المعتزلة و قيل هو اول جزء من اجزاء النظر وقال القاضي و اختاره ابن فورك و امام الحرمين انه القصد الى النظر وقال ابو هاشم اول الواجبات الشك وهذا مردود بلاشبهة • فائدة • القائلون بان النظر الصحيح يفيد العلم اختلفوا في الفاسد فقال الرازي انه يفيد مطلقا و المختار عند الجمهور هو الصواب انه لا يفيد مطلقا و البعض على ان الفساد ان كان من المادة فقط استازمه و الا فلا و ان شئت توضيح تلك الابحاث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع •

**النظري** بياذ النسبة يطلق على مقابل الضروي و يسمى كسبيا و مطلوبها ايضا و قد سبق في فصل الراد المهمة من باب الضاد المعجمة و على مقابل العملي و قد سبق في المقدمة •

**علم النظر والاستدال** هو علم الكلام و قد سبق في المقدمة •

**النظير** كالمكرم عند اهل العربية يطلق على المثال مجازا و حقيقة على ام منه و قد سبق في فصل الام من باب الميم •

**نظيرة الانقلاب** الصيفي و الشتوي مرت في تفسير دائرة معدل النهار في فصل الراد من باب الدال المهملتين •

**النظائر** قال اهل العربية الفرق بين النظائر و الوجوه ان الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الامة و النظائر كاللغات المتواطئة و قيل النظائر في اللفظ و الوجوه في المعاني و ضعف انه لو ارد هذا لكان الجميع في الالفاظ المشتركة وهم يذكرون في الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعا لاقسام و النظائر نوعا اخر و قد جعل بعضهم ذلك من انواع المعجزات المقران حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف الى عشرين و جهها و اكثر و اقل و لا يوجد ذلك في كلام البشر و لذلك تفضيل في القران •

**المناظرة** هي علم يعرف به كيفية اداب اثبات المطلوب و نفيه او نفي دايله مع الخصم كما في الرشيدية و آداب الطرق و موضوع هذا العلم البحث و تطلق المناظرة ايضا في اصطلاح اهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشيتين اظهارا للصواب و قيل توجه الخصمين في النسبة بين الشيتين اظهارا للصواب اي توجه المتخاصمين الذين مطالب احد هما غير مطالب الآخر اذا توجهها في النسبة و ان كان



ذلك التوجه في النفس كما كان للحكماء الاشرافيين و كان غرضهما من ذلك اظهار الحق و الصواب يسمى ذلك التوجه بحسب الاصطلاح مناظرة و بحثنا كما في الرشيدية ايضا •

**المناظر** كمساجد جمع منظر اسم ظرف و علم المناظر علم يعرف به كيفية مقدار الاشياء بسبب قربها

وبعدها عن نظر الناظر كذا ذكر القاضي الرومي في الحواشي المعلقة على شرح الملخص في الهيئة •

**اختلاف المنظر** قد سبق في لفظ الاختلاف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

**التناظر** نزل منجمان انرا اتصال طبيعي نيز نامند و بجاي اتصالات نظر بكار برند و اين بوجه

نوع ست تسديس و توبيع و مقابله و نسبت او دو نوع است اول نسبت موافقت مطالع دريم نسبت درازي روز و شب و اين چندان بود كه بعد در كوكب از دو نقطه اعتدال برابر اتفاق افتد مثلا چون كوكبي در بيستم درجه حمل بود و كوكبي در دهم درجه حوت ميان هر دو تسديس است كه اين هر دو درجه موافق اند در مطالع بجهت انكه بعد هر دو از اول حمل مساري است بر توالي حمل و برخلاف توالي حوت پس چون دو كوكب درين دو جزو باشند بجاي نظر تسديس نشيدند و همچنين نور و دلو در مطالع موافق اند نور بر توالي و دلو برخلاف توالي و اين تربيح بود و اجزاء جوزا با جدي موافق اند بر توالي و اين بجاي مقابله نشيند و اگر ابتدای ان قسمت از ميزان كندك حكم همين باشد ان اجزاء را كه موافق باشند در درازي روز بعد ايشان از دو نقطه انقلاب برابر باشد چنانكه اجزاء سرطان تا جوزا برخلاف توالي و اجزاء جوزا تا سرطان بر توالي پس كوكبي در بيستم درجه سرطان باشد و ديگري در دهم درجه جوزا ميان هر دو تسديس باشد و همچنين اسد را با ثور و سنبله را با حمل و ميزان را با حوت و عقرب را با دلو و قوس را با جدي و اگر از نقطه جدي ابتدا گيرند همين حكم دارد اين در شجرة گفته بدانكه بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطه اعتدالين ببعده متساوي مسمى است بتناظر مطالعي و بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطه انقلابين ببعده متساوي مسمى است بتناظر زماني اين در توضيح التقويم گفته و تناظر مطالعي را اتفاق قوت نيز نامند و تناظر زماني را اتفاق طيقت نيز كويند كذا في كفاية التعليم •

**التناظر** بالفاء عند اهل المعاني يطلق على وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان سواء كان

لتناظر نفس الحروف او لتناظر كيفياتها او لهما فقالان بالتفاء الساكنين مشتمل على تناظر الحروف من حيثه كيفياتها نعم هو داخل في مخالفة القياس ايضا و من التناظر ما هو يوجب التناهي في النقل نحو الهجوع بكسر الهاء و فتح الخاء المعجمة بمعنى الميت الاسود في قول اعرابي سئل عن ناقته فقال تركتها ترعى الهجوع و منه ما هو دون ذلك نحو مستشزرات في قول امرأ القيس • مصراع • غدا نره مستشزرات الى العلى • اي مرتفعات الى العلى و تناظر الكلمات ان تكون الكلمات بسبب اجتماعها ثقيلة على اللسان اما في نهاية النقل

كقول الشاعر • مصراع • وليس قرب قبر حرب قبر • فان التناظر ليس في قرب ولا في قبر بل عند اجتماعهما حصل على اللسان ثقل جدا واما دون ذلك كقول ابي تمام • مصراع • كريم متى امدحه امدحه والورى معي • فان في امدحه من ثقل لما بين الحاء والهاء من القرب لكن لا الى حد يخرج به الكلمة عن الفصاحة فاذا تكررت كمل الثقل الى بلغ حدا لا يتحملة الفصيح وذلك لانه تكرر اجتماع الحاء والهاء وادى الى اجتماع حروف الحلق الا ان التناظر لم يحصل فيه من حروف كلمة واحدة فلم يعد في تناظر الحروف فانهم و التناظر مطلقا سواء كان تناظر الحروف او تناظر الكلمات محل بالفصاحة وزعم بعضهم ان من التناظر جمع كلمة مع كلمة اخرى غير مناسبة لها كجمع سطل مع فنديل ومسجد بالنسبة الى الاحمامي مثلا وهو هو لانه لا يوجب الثقل على اللسان فهو انما يخل بالبلاغة دون الفصاحة اعلم ان مرجع معرفة تناظر الحروف والكلمات هو احس لكن لا اعتمد على كل حس بل الحاكم الفاذ الحكم حس العربي الذي له سليقة في الفصاحة او كاسب الذوق السليم من ممارسة التكلم بالفصيح والتحفظ عن التكلم بغير الفصيح وايضا التناظر لكامل تباعد الحروف بحسب المخارج والا لكان مرجعه الى علم المخارج ولا لقربه كذلك لذلك ولا لاختلاف الحروف في الارصاف من الجهر والهمس الى غير ذلك والا لكان المرجع ضبط اقسام الحروف و اياك ان تذهب الى شئ منها اذ الكل مبني على الغفلة عن تعيين مرجع التناظر وعن كثير من المركبات الفصيحة الملتئمة من المتباعدات نحو علم وفرح والملتئمة من المتقاربات نحو جيش وشجي ومن مال الى ان اجتماع المتقاربات المخارج سبب للتناظر لزمه عدم فصاحة الم العهد و الجواب عنه بان فصاحة الكلام لا تتوقف على فصاحة جميع كلماته بل على فصاحة الاكثر بحيث يكون غير الفصيح مغموزا فيه مستورا على الذائقة لفصاحة الكلمات الكثيرة كما تستر الحلاوة الشديدة المرارة القليلة و بعدم فصاحة كلمة من ذلك الكلام لا يخرج عن الفصاحة كما ان الكلام العربي لا يخرج عن كونه عربيا بوقوع كلمة عجمية فيه تكلف جدا من غير داع هكذا يستفاد من المطول والاطول في تعريف الفصاحة •

**المنكرة بالفتح وكسر الكاف ضد المعرفة كما ان التذكير ضد التعريف وقد سبق في فصل الفاء من**

باب العين المهملة •

**المنكر بضم الميم وفتح الكاف المخففة عند المحذنين مقابل المعروف وقد سبق في فصل الفاء**

من باب العين المهملة وقال البعض المنكر بمعنى الشاذ والحق الفرق بينهما كما مر في فصل الذال من

باب الشين المعجمتين •

**الإنكار عند المنجمين نوع من الاتصال كما يجيء في فصل اللام من باب الوار •**

**الإنكاري** عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المنكر للحكم كما قال تعالى حكاية عن رطل

عيسى عليه السلام ان كذبوا في المرة الاولى انا اليكم مرملون ويجب التاكيد ههنا بحسب الإنكار قوة و ضعفا

هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

**النور** بالضم ومكون الوار لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة كالارض ومن خاصيته ان يصير المرئيات بحسبه متجلية منكشفة و لهذا قيل في تعريفه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره كذا في كشف اليزدي فعلى هذا هو يرادف الضوء وقد يقال النور يختص بالمنير بالواسطة كالقمر والضوء بالمضيئ بالذات وقد سبق في فصل الالف من باب الضاد المعجمة وقال الصوفية النور عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه و اظاهرة لغيره في العلم والعين ويسمى شمسا ايضا كذا في شرح الفصوص في الفص اليوسفية و در مجمع السلوك مى ارد بدانكه نور احد حقيقي ذات و وجه و نفس دارد نظر بهستي اين نور ديگر و نظر بدين نور كه عام است تمام موجودات را ديگر و نظر بمجموع هر دو مرتبه ديگر چون اين هر سه نظر را دانستي دريافتي هستى ذات نور است و عموم اين نور تمام موجودات را مرتبه وجه اين نور است و مجموع هستي هر دو مرتبه نفس اين نور است و صفات اين نور در مرتبه ذات اند و اسامي اين نور در مرتبه وجه اند و افعال اين نور در مرتبه نفس اند امي عزيز اين نور عام است تمام موجودات را و بقاى موجودات ازين نور است هيچ ذره از ذرات موجودات نيست كه نور خدايي بآن محيط نيست اين عموم و احاطه را وجه اين نور گویند پس بهره روى اوزدي بوجه اين نور روى اوزدي فايضا تولوا فثم وجه الله هر كه بدین نور حقيقي رسيد جميع كارهاى او بانجام رسيد و اينرا صاحب علم ظاهري نداند عارف كامل بايد كه بداند هر كه بوجه خدايي رسيد خدايرا ميپرسند اما مشرك است و ما يؤمن اكثرهم بالله الا هم مشركون و هر كه بذات خداى رسيد خدايي را ميپرسند اما موحد است انتهى وقال الحكماء الاشراقيون لاشيى اغنى عن التعريف من النور فان النور هو الظهور او زيادته و الظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول و النفوس او هيات نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا و لان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور بالنسبة الى الخفاء و النور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء بالنسبة الى الظهور و من الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار ثم النور هو الضوء بالحقيقة و ان كان يطلق مجازا على الواضح عند العقل باعتبار ان الواضح ظاهر عند العقل فيكون نورا فالشيى ينقسم الى نور و ضوء في حقيقة نفسه اي في ذاته و الى ما ليس بنور و ضوء في حقيقة نفسه و هو الظلمة فان الظلمة هي عدم النور على ما هو راي الاقدمين من الحكماء فالهواء عندهم مظلم وقال المشاهرون ان الظلمة عدم النور فيما من شانه ان يستمره يكون الهواء مظلما عندهم لامتناع التنور عليه لشيفه و الاول هو الحق فان من فتح العين في الليلة الظلمانية و لم ير شيئا سمي ما عنده مظلم جدارا كان او هواء او غيرها و النور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره و يسمى بالنور العارض و النور العرضي و الهيئة و هو ما لا يقوم بذاتها بل تقتقر الى محل يقوم به مواد كان محله

الاجسام الخيرة كالشمس والقمر او المجردة و التي ما ليس هيئة لغيره بل هو قائم بذاته و يسمى بالنور المجرد و النور المحض و هو اما فقير و محتاج كالعقول و النفوس و اما غني مطلق لا انتفاع فيه بوجه من الوجوه اذ ليس وراءه نور و هو أحق سبحانه و يسمى نور الانوار لان جميع الانوار منه و النور المحيط لاحاطته جميعها و كمال اشراقه و نفوذه فيها لاطفه و النور القيوم لقيام الجميع به و النور المقدس اى المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان و النور الاعظم الاعلى ان لا اعظم و لا اعلى منه و نور النهار لانه يستر جميع الانوار كالشمس يستر جميع الكواكب و النور الاسفهدك هو مدمر الملك و هو نفسه الناطقة سمي به لان الاسفهدك باللسان الفيلوي زعيم الجيش و راسه و النفس الناطقة رئيس الابدان و ما فيه من القوى تم ما ليس بذور في حقيقة نفسه اعنى الظامة بنفسه الى مستغن عن المحل و هو الجوهر الفاسق اى الجوهر الجسماني المظلم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لانور فيه اذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره كهيئة نورية حاصلة فيه من الغبر و الى ما هو هيئة لغيره و هو ما لا يستغني عن المحل و هو الهيئة الظلمانية و هو المقولات التسع العرضية سوى النور العارض هذا كله خلاصة ما في شرح اشراق الحكمة •

**النائرة** نزد شعراى عجم حرفيست كه بمزید پیوندد و افرا نائر نيز گوبند خواه يكي باشد همانند شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو مهر دستمش • بازده ابي جان كه نبردستمش • و روي اينجا دل امت و وصل سين و خروج تا و مزید ميم و نائرة شين و خواه بدشتد چون ميم و شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو سپردستيمش • ابي جان بده اكفون كه نبردستيمش • و رعابت تکرار نائره مطلقا در قوافي واجب است هكذا في منتخب تكميل الصناعات •

**النهر** بالفتح و سكون الهاء و فتحها بمعني جوى الانهار الجمع كما في الصراح في جامع الرموز في كتاب احياء الموات في شرح قوله لالحريم للنهر النهر المجرى الواسع للماء فانه موق السافية و هي فوق الجدول كما في المغرب فهو مجرى كبير لا يحتاج الى الكرى في كل حين انتهى كلامه و في البرجندي في شرح هذا القول النهر في الاصل المجرى الواسع للماء والمراد بهذا مطلق مجرى الماء اذا كان على وجه الارض انتهى كلامه و قوله اذا كان على وجه الارض احتراز عن الغداة فانها مجرى الماء تحت الارض قال الفقهاء هو قسمان تام و خاص فالنهر العام عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله ما يجري فيه السفن و قد اطلق في الاصل ذكر السفن و قيل اريد بها اصغر السفن فدجلة و فرات بهر عام و الخاص بخلافه و عند ابي يوسف رحمه الله النهر الخاص ما يسقى منه قراخان او ثلثة او دستان او ثلثة و ما زاد على هذا فهو عام كما في الكافي و القراح قطعة من الارض لا مجرى لها و ذكر شيخ الاسلام ان المشايخ اختلفوا فيه فقيل الخاص ما يتفرق ماوة بين الشركاء و لا يبقى اذا انتهى الى اخر الارضي و لا يكون له منفذ الى المغاوير التي

لجماعة المسلمين والعلم ما يتفرق و يبقى وله منفذ وعامة المشايخ على أنه ما كان شركاوة لا يحصون والخاص ما كان شركاوة جمعا يحصى و اختلفوا فيما لا يحصى فليل ما يحصى هو اربعون وقيل مائة وقيل خمسمائة وقال بعض مشايخنا ان الاصح انه مفروض الى مجتهد في زمانه و لهذا اقوال اخرى يطلب من شرح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة •

**النهار بالفتح** لغة ضوء و امع ممتد من الطلوع الى الغروب و عرفنا زمان هذا الضوء و شرعا من الصبح الى المغرب كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و يجيء ايضا في لفظ اليوم في فصل الميم من باب ايداء التحدانية •

**قوس النهار سبق في فصل السين المهملة من باب القاف •**

**فصل الزاء المعجمة • التنجيز بالجيم مصدر من باب التفعيل و هو في اللغة التعجيل و في**

الشريعة ايقاع الطلاق في الحال كذا في جامع الرموز في فصل شرط صحة الطلاق •

**الناشرة** هي في اصطلاح الفقهاء المرأة التي خرجت من منزل الزوج و منعت نفسها منه بغير

حق كذا في المسكيني شرح الكنز في باب النفقة •

**فصل السين المهملة • النجس بفتح النون و الجيم عند الفقهاء عين النجاسة و بكسر الجيم و فتح**

الذون ما لا يكون طاهرا و اما في اللغة فهما متساويان يقال نجس الشيى بنجس فهو نجس و نجس كذا في شرح الوقاية و هكذا في خزنة الروايات حيث قال النجس بكسر الجيم هو الشيى الذي اصابته النجاسة و النجس بالفتح ما استعذ به كما في الشاهان انتهى و النجس بفتح السين على قسمين خفيف و غليظ فالنجاسة الغليظة ما ورد في نجاستها نص و ام يعارضه نص اخر اختلف الناس فيه او اتفقوا لان الاختلاف بذء على الاجتهاد الذي لا يكون حجة في مقابلة النص و ان عارضه نص اخر فهي خفيفة اتفقوا او اختلفوا لان النص يوتر في تخفيف الحكم و ان لم يعمل به و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عندهما ما اتفقوا في نجاسته فهي غليظة و ما ساغ الاجتهاد في طهارته فهي خفيفة لان الاجتهاد في حق وجوب العمل كالنص و هي الخزنة النجاسة الغليظة ما ثبت نجاستها بدليل مقطوع به فالنجاسة الخفيفة ما ثبت نجاستها بدليل ظني كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية •

**الناسوت** عند الصونية هي محل اللاهوت كما مر في فصل الواد من باب اللام و تطلق ايضا على

عالم الشهادة اى الدنيا و قد مر في لفظ الجبروت في فصل الراء المهملة من باب الجيم •

**النفس بالفتح** و مكون الفاء عند اهل الرمل اسم للجماعة اهل رمل جماعت را نفس و نفس

كل نامد و نيز نفس را بر عنصر اب اطلاق مي كنند و اب اول را نفس اول گویند و اب دوم را نفس دوم پس اب عتبه داخل نفس هفتم باشد و در جدول ادوار طالب و مطلوب گذشته است بتفصيل از

دائرة ابدح و سكن و الذئفس يطلق عند الحكماء با" شتراك اللفظي على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله و هو على قسمين نفس فلكية و نفس انسانية و على ما ليس بمجرد بل قوة مادية و هو على قسمين ايضا نفس نباتية و نفس حيوانية هكذا يستفاه من تهذيب الكلام و يجعل الذئفس الارضية احما للذئفس النباتية و الحيوانية و الانسانية و الذئفس الفلكية تسمى بالذئفس السمارية ايضا فالذئفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي التي من حيث يتولد و يتغذى و ينمو فالكمال جنس بمعنى ما يتم به الشيء و قد سبق في محله و بقيد اول خرج الكمالات الثانية كالعالم و القدرة و غيرها من توابع الكمال الاول و بقيد الجسم خرج كمالات المجردات و بقيد طبيعي خرج صور الجسم الصناعي كصور السرير و الكرسي و بقيد التي خرج صور العناصر ان لا يصدر عنها اعمال بواسطة الآلات و كذا الصور المعدنية فلاي صفة الكمال اى كمال اول التي اى ذو الة و يجوز جرة على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الة بان يكون له آلات مختلفة يصدر عنها هذه الاعمال من التغذية و التنمية و توامد المثل و هذا اظهر لعدم الفصل بين الصفة و الموصوف على التقديرين فليس المراد بالآلي ان الجسم ذو اجزاء متخالفة فقط بل يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية و النامية فان آلات الذئفس بالذات هي القوى و بتوسطها الاعضاء و قيل الاولى ان لا يراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي فقط بل يراد به ما يقابل الجسم التعليمي و الصناعي معا لئلا يفنقر الى اخراج الكمال الاول للجسم التعليمي الى قيد اخر و منهم من رفع طبيعيا صفة الكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الحيوان كما في السرير و الصندوق و كر الطير و قد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه لكن الظاهر حينئذ ان يقال كمال اول طبيعي لجسم التي الخ و بقيد الحيثية خرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين كالذئفس الحيوانية و الانسانية و الفلكية اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الشيء اذا صار حيوانا تكون نفسه النباتية باقية فيه و تلك الاعمال صادرة عنها لا عن الذئفس الحيوانية و الاعمال الحيوانية من الحس و الحركة الارادية صادرة عن الذئفس الحيوانية و المحققون على ان الاعمال المذكورة في الذئفس النباتية صادرة في الحيوان عن الذئفس الحيوانية و تبطل الذئفس النباتية عند فيضان الذئفس الحيوانية فعلى هذا بعض اعمال الذئفس الحيوانية بالاختيار و بعضها بلا اختيار و لا يخفى ما فيه من التامل فعلى المذهب الاول لاحاجة الى زيادة قيد فقط و على المذهب الثاني لابد من زيادته و اذا قال البعض هي كمال اول لجسم طبيعي التي من جهة ما يتواد و يزيد و يتغذى فقط و الحصر اضاني بالنسبة الى ما يحس و يتحرك بالارادة فلايرد ان اعمال الذئفس النباتية غير منحصرة فيما ذكر بل لابد مع ذلك ايضا من جهة ما يتصور و يجذب و يضم و يمك و يدفع لكن بقي ههنا بحث من وجوه الاول ان التعريف صادق على صورة النطفة التي بها تصير مبيبا للتغذية و التنمية و كذا على الصورة اللحمية و العظمية و غيرها مع انه لايقال لها نفس نباتية و الا يلزم ان تكون هذه الاشياء نباتا و الجواب ان عدم اطلاق

الذفس النباتية عليها انما هو في عرف العام و اما في عرف الخاص فمجرد اطلاقها عليها و اطلاق الغبات على تلك الاجسام ايضا جائز اصطلاحا الثاني انه صادق على الصور النوعية للبساط المرجودة في المركبات النباتية و الجواب ان تلك الصور ليست كمالات اولية بالنسبة الى المركبات اذ الكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون ميبا قريبا لحصول النوع و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلة تلك الصور ليست كذلك بالنسبة الى المركبات الثالث انه يكفي ان يقال كمال اول من حيث يتغذى و ينمو و يتولد بل يكفي ان يقال كمال من حيث ينمو و باقي القيود مستدرک اذ الكمال الثاني و كمال الجسم الصناعي و غير الآلي ليس من جهة ما ينمو و الجواب ان قيود التعريف قد تكون للاحتراز و قد تكون للتحقيق و بعض هذه القيود للاحتراز و بعضها للتحقيق و النفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية و يتحرك بالارادة و القيد الاخير لاجراج النفس النباتية و الانسانية و الفلكية اقول و المراد ان يكون منشأ تمييز ذلك الكمال عن الكمالات الاخره و هذين الامرين اعني ادراك الجزئيات الجسمانية و الحركة الارادية لا غير فينطبق التعريف على المذهبين المذكورين و لا يرد ما قيل من انه ان اردت الآلي من جهة هذين الامرين فقط فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية على مذهب المحققين لانها الية من جهة الانفعال النباتية ايضا و ان اردت الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة و ارد عليه انه غير جامع لعدم صدقه على النفس الحيوانية في الانسان لانها ليست مدركة عند المحققين بل المدرك للكليات و الجزئيات مطلقا هو النفس الناطقة و اجيب بان المراد بالمدرك اعم من ان يكون مدركا بالتحقيقة او يكون وسيلة لادراك و النفس الحيوانية وسيلة لادراك النفس الناطقة للجزئيات الجسمانية و لا يرد القوي المدركة الظاهرة و الباطنة لان هذه القوي ليست من قبيل الكمال الاول لانها كما مر عبارة عن الجزء الاخير للنوع او ما هو بمنزلة \* و النفس الانسانية و تسمى بالنفس الناطقة و الروح ايضا كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الامور الكلية و الجزئية المجردة و يفعل الانفعال الفكرية و الحدسية و قد سبق ان المراد بالكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لتحقيقه و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلة و النفس الناطقة بالنسبة الى بدن الانسان من قبيل الثاني ثم قولهم كمال اول لجسم طبيعي الي مشترك بين النفوس الثلثة و باقي القيود في التعريفات لاجراج بعضها عن بعض و اما النفوس الفلكية فخراجة عن هذا لان السماويات لاتفعل بواسطة الآلات على ما هو المشهور من ان لكل فلك من الخارج المركز و الحوامل و التدوير و الممثلة نفسا على حدة على سبيل الاستقلال و اما على رأي من يقول ان الكواكب و التدوير و الخارج المركز هي الاعضاء و الآلات للنفس المدبرة للفلك الكلي فالنفوس للافلاك الكلية فقط فداخلة فيه الا انه لايشتمل القدر المذكور لنفس الفلك الاعظم عندهم ايضا فاجراها عن تعريف النفس النباتية على رايهم بقيد الحيثية المذكورة في تعريف النفس النباتية و عن تعريف النفس الناطقة بقيد و يفعل الانفعال الفكرية و اما اجراها عن تعريف

النفس الحيوانية بفقيد ما يدرك الجزئيات الجسمانية لان النفوس الفلكية مجردة والمجرد لا يدرك الجزئي المادي \* والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك و حركة دائمين يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل و هذا مبني على المذهب المشهور و عليك بالتامل فيما سبق حتى يحصل تعريف النفس الفلكية على المذهب الغير المشهور ايضا اعلم انهم قالوا ان النفس الفلكية مجردة عن المادة و توابعها مدركة للكليات و الجزئيات المجردة و قالوا حركات الافلاك ارادية وكما يصدر عنه الحركة الجزئية الارادية فيرتسم فيه الصغير والكبير ولا شئ من المجردات كذلك فليس المباشر القريب لتحريك الفلك جوهرًا مجردًا بل لابد لهذا من قوة جسمانية اخرى فائضة عن الحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك و تسمى تلك القوة الفائضة نفسا منطبعة و نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال اليها في ان كلا منهما محل ارتسام الصورة الجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ و النفس المنطبعة سارية في الفلك كله لبطاقته و عدم رجحان بعض اجزائه على بعض في العملية و الى هذا ذهب الامام الرازي و قال المحقق الطوسي ذلك شئ لم يذهب اليه احد قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين هو الاله لهما و الحق ان له نفسا مجردة و قوة خيالية و هذا مراد الامام غاية ما في الباب انه عبر عن القوة الخيالية بالنفس المنطبعة و المشاؤون على ان للفلك نفسا منطبعة لا غير فان الظاهر من مذهبهم ان المباشر لتحريك الفلك قوة جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته و ان الجوهر المجرد الذي يستكمل به نفسه عقل غير مباشر للتحريك و التبيين الرئيس على ان له نفسا مجردة لا غير و قال ان النفس الكلي هي ذات ارادة عقلية و ذات ارادة جزئية و قال ان لكل فلك نفسا مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتقوم بها و هي تدرك المعقولات بالذات و تدرك الجزئيات بجسم الفلك و تحريك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكه كالخيال بالنسبة الى نفوسنا و ابداننا فان المدرك حقيقة هو النفس و الخيال الاله و احاطة لادراكه فالمباشر على هذا هو النفس الا انها بواسطة الآلة و تحقيقه في شرح الاشارات ثم اعلم ان عدد النفوس الفلكية المحركة الافلاك على المذهب المشهور هو عدد الافلاك و الكواكب جميعا و على المذهب الغير المشهور تسعة بعدد الافلاك الكلية فانهم قالوا كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان و احد ذي نفس واحدة تتعلق تلك النفس بالكوكب اولا و بانفلكه ثانيا كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا و باعضائه بعد ذلك بتوسطة و فيل لجميع الافلاك نفس واحدة تتعلق بالمحيط و بالباقية بالواسطة \* فائدة \* في المباحث المشرقية الشبيبي قد يكون له في ذاته و جوهره اسم يخصه و باعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالفاعل و المنفعل و الابن و الاب و قد لا يكون له اسم الا باعتبار الاضافة كالراس و اليد و الجذاع فمضى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود و النفس في بعض الاشياء كالنسان قد تتجرد عن البدن



ولانتعلق به لكن لايتنارله اسم الذففس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتنارله اسم الذففس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل نما ذكر في تعريف الذففس ليس تعريفها لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ الذففس انما يطلق عليها من جهة تلك الافاضة فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها كما يوخذ البناء في تعريف البنائي من حيث انه بان وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان

• فائدة • قيل اطلاق الذففس على النفوس الارضية و السمائية ليس بحسب اشتراك اللفظ فان الاعمال الصادرة عن صور انواع الاجسام منها ما يصدر من ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون الفعل الصادر عنه على وتيرة واحدة كما للملاك و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للانسان و الحيوانات ومنها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبسائط العنصرية من الميل الى المركز او المحيط و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للذبيات و الحيوان من انواع القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و القوة السخرية خصت باسم الطبيعة و البراقي باسم الذففس و اطلاق اسم الذففس عليها لا يمكن الا بالاشتراك لانه لو امتصر على انها مبدأ فعل ما او قوة يصدر منها امر ما يصير كل قوة طبيعية نفسانية و ليس كذلك و ان فسرتها بنها التي تكون مع ذلك ماعلة بالقصد خرجت النفس النباتية و ان نفرض وقوع الاعمال على جهات مختلفة فيخرج الذففس الفلكية و كذا لايشتمل للجميع قواهم الذففس كمال اول لجسم طبيعي أي ذي حيوة بالقوة اي ما يمكن ان يصدر عن الاحياء و لا يكون الصدر عنهم دائما بل قد يكون بالقوة لانه يخرج بقيد آلي الذففس الفلكية لان اعماها لا تصدر بوامطة الآلة على المذهب المشهور وعلى المذهب الغير المشهور بالقيد الاخير لان الذففس الفلكية و ان كانت كمالات اواية لاجسام طبيعية الية على هذا المذهب لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة اصلا بل يصدر منها افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما و اعترض عليه ايضا بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج الذففس النباتية و ان اريد اعم من ذلك فان اريد جميعها خرج الذففس النباتية و الحيوانية و ان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط و المعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء و اجيب بان المراد البعض و صور المعدنيات و البسائط خارجة بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بلا توسط اية بينية و بين اثارها هذا لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان الذففس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة و لاخفاء في اذه معنى شامل للنفوس كلها على المذهبين لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصونة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة و هو الذففس الارضية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة عادمة للارادة بل يكون مختلفة و مع الارادة على و على وتيرة واحدة و مع الارادة على الصحيح • فائدة • الذففس لها اعتبارات ثلثة و اسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار قوة و بالقياس .



اسواتا بل احياء الآية و لا شك ان البدن ميت فالحى شيعى الحرم مغائره هو النفس والثاني قوله تعالى الخلق يعرضون عليها غدرا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجمان محال والثالث قوله تعالى يا ايها النفس مطمئنة ارجعي الى ربك الآية و البدن الميت غير راجع ولا مخاطب و الرابع قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه يرفرف روحه فوق النعش و يقول يا اهلي و يا ودي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري الحديث فالمررف غير المررف فوته والجواب ان الادلة تدل على المغايرة بيدها و بين البدن لاعلى تجردها واحتج النافون للتجرد ايضا بوجود منها ان المشار اليه بانا و هو معنى النفس بوصف بارصاف الجسم فكيف تكون مجردة و ان شئت التوضيح فارجع الى شرح الموافف و شرح التجريد وغيرهما ثم المنكرون للتجرد اختلفوا فى النفس الناطقة على اقوال سبقت فى لفظ الروح فى فصل الحاء من باب الراء المهملتين و لفظ الانسان و لفظ السر اعلم ان صاحب الانسان الكامل قال انفس فى اصطلاح الصوفية خمسة اضرب حيوانية و امارة و ملهمة و لوامة و مطمئنة و كلها اسماء الروح ان ليس حقيقة النفس الا الروح و ليس حقيقة الروح الا الحق فانهم فالنفس الحيوانية تسمى بالروح باعتبار تدبيرها للبدن فقط و اما الفلاسفيون فالنفس الحيوانية عندهم هو الدم الجارى فى العروق و ليس هذا بمذهبنا ثم النفس الامارة تسمى بها باعتبار ما يانيتها من المقنضيات الطبيعية الشهوانية لانهاك فى اللذات الحيوانية و عدم المبالاة بالاوامر و النواهي ثم النفس الملهممة تسمى بها لاعتبار ما يلهمها الله من الخير فكلمة تفعله من الخير هو بالاوامر الالهية و كلما تفعله من الشر هو بالافتضاء الطبيعي و ذلك الافتضاء منها بمثابة الامر لها بالفعل فكانها هي الامارة لنفسها يفعل تلك المقنضيات فلذا سميت امارة و لالهام الالهية سميت ملهمة ثم النفس اللوامة سميت بها لاعتبار اخذها فى الرجوع و الافلاع فكانها تلوم نفسها عن الخوض فى تلك المهالك و اذا سميت لوامة ثم النفس المطمئنة سميت بها لاعتبار سكونها الى الحق و اطمينانها به و ذلك اذا قطع الافعال المذمومة و الخواطر المذمومة مطلقا فانه متى لم ينقطع عنها الخواطر المذمومة لا تسمى مطمئنة بل هى لوامة ثم اذا ظهر على جسدها آثار الرحمة من طي الارض و علم الغيب و امثال ذلك فليس لها الا اسم الروح ثم ان انقطعت الخواطر المحمودة كما انقطعت المذمومة و اتصفت بالارصاف الالهية و تحققت بالحقائق الذاتية فاسم العارف اسم معروفه و صفاته صفاته و ذاته ذاته انتهى و قال فى مجمع السلوك نفس لوامة نزديك بعضى مر كافر را باشد كه بر نفس خوديش ملامت كند و گويد يا ليتني قدمت لحيوتي و بعضى گویند مر كافر و مومن هر دو را باشد زیراكه در حديث است فرداى قيامت هر نفس لوامه باشد ملامت كند خود خود شود فاسقان گویند چرا نسقى و زیدیم صالحان گویند چرا صلاح زیاده نكرديم انتهى وقد سبق ايضا فى لفظ الخلق فى فصل العارف من كتاب

الجماد المعجمة معنى النفس الامارة واللوامة والمطمئنة ناقلا من التلويح • فائدة • النفس الناطقة  
 حادثة اتفق عليه المليون ان لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في  
 انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فذهب بعضهم الى انها تحدث معه لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا  
 اخر المراد بالانشاء اضافة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلوة والسلام خلى الارواح قبل  
 الاجساد بالفي عام و غاية هذه الداة اظن اما آية فلجواز ان يكون المراد بالانشاء جعل النفس متعلقة  
 به فيلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها و اما الحديث فلا نه خبر واحد فيعارضه الآيه وهى متطورة المعنى  
 مظنونة الدلالة والحديث بالمعنى فكل رجحان فيدقتارومان و اما الحكماء فاهم قد اختلفوا في حدوثها  
 فقال به ارسطوور من تبعه وقال شرط حدوثها حدوث البدن ومنعه من قبله و قالوا بقديمها ثم القائلون بحدوثها  
 يقولون ان عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر فلا تعلق نفس واحدة الا ببدن  
 واحد و هذا بخلاف مذهب القائلين بالتناسخ • فائدة • اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها  
 لاتفنى بغناء البدن اما عند اهل الشرع فبدلالات النصوص و اما عند الحكماء فبناء على استنادها الى  
 قديم استقلال او بشرط حادث في الحدوث دون البقاء و على انها غير مادية و كل ما يقبل العدم  
 فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم • فائدة • مدرك الجزئيات عند الاشاعرة هو النفس لانها الحاكمة بها و  
 مليها ولها السمع والابصار وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار لا لامرأة و افتها نفة له و القول بانها لاتدرك  
 الجزئيات الا بالآلات يرفع النزاع الا انه يقتضي ان لا يدعى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات و الشريعة  
 بخلافه و قد سبق في لفظ الادراك • فائدة • ذهب جمع من الحكماء كارسطوور اتباعه الى ان النفوس  
 البشرية متحدة بالذات و اما تختلف بالصفات و الملكات لاختلاف الازجة و الادوات و ذهب بعضهم الى  
 انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحتها انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل يشبه ان  
 يكون قوله عليه الصلوة والسلام الذاس معادن كعادن الذهب والفضة و قواء الارواح جنود مجندة فما تعارف  
 منها ائتلف وما تذاكر منها اختلف اشارة الى هذا قال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا و اما  
 بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية  
 فالظاهر انه لم يقل به احد كذا في شرح التجريد و اكثر هذه موضحة فيه •

نفس الامر معناه نفس الشيعى في حد ذاته فالمراد بالامر هو الشيعى بنفسه فاذا قلت مثلا الشيعى  
 موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته ومعنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ايسر  
 باعتبار المعتبر و فرض الفروض حواء كان فرضا اختراعها او انتزاعيا بل لقطع النظر عن كل فرض و اعتبار  
 كان هو موجودا و ذلك الوجود اما وجود اصلي اي خارجي او وجود ظلي اي ذهني فنفس الامر يتناول  
 الخارج و الذهني لكنها اعم من الخارج مطلقا ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في نفس الامر قطعا ومن

النفيس • نفس الانتصاب • النفيس ( ١٣٠٣ ) • النفاس • النفوس • الناقوس

الذهن من وجهه اذ ليس كلما هو في الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا فير مطابق للنفس الامر مع كونه ذهنيا لثبوته في الذهن وقد يقال معنى كونه موجودا في نفس الامر ان وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعي سواء كان متعلقا بفرض انزاعي او لم يكن فالعلوم الحقيقية موجودة في نفس الامر بكل المعنيين و العلوم الاطلاقية المتعلقة بالفرض الانزاعي موجودة في نفس الامر بالمعنى الذاتي دون الاول فالعنى الثاني اعم مطلقا من الاول هكذا يستفاد من بعض حواشي التجريد والعلمى ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ الوجود ايضا وهو بهذا المعنى ايضا اعم مطلقا من الخارج ومن وجهه من الذهن كما لا يخفى وفي شرح المطالع قدام المنطقيين لم يفرقوا بين الخارج ونفس الامر •

النفس بفتحين در لغت بمعنى دم ودر اصطلاح صوفيه توريح قلبهت بمطالب فيوب كه نازل است از حضرت محبوب تبارك و تعالى كذا في لطائف اللغات •

نفس الانصباف بفتحين هو عند اطباء ان لا تتأى النفس للشخص الا بانتصاب الرقبة و مدها فينفتح المجرى و سببه مادة غليظة او ورم كذا في الموجز و سماه صاحب بحر الجواهر بالنفس المنتصب ثم قال و النفس المنتصف هو ان يكون الآنة في نصف الرئة و النصف الآخر مالم •

النفيس كالكريم مقابل الخسيس و قد سبق في فصل السيد المهمة من باب الخاء المعجمة •

النفاس بالكسر في اللغة مصدر نفست المرأة بضم النون و فتحها اذا ولدت فهي نفاست و هن نفاس ماخوذ من النفس بمعنى الدم و هي ماخوذة من النفس التي هي اسم لجملة البدن التي قوامها بالدم كذا في المغرب و في اشربة دم يعقب الوالد اي خروج دم حقيقي او حكمي نفى العبارة تسامح اختيار لاتباع اكثر السلف و بالتعميم دخل الطهر المتخلل في مدة النفاس و كذا دخل نفاس من ولدت و لم تر دمًا و هذا قول ابي حنيفة رحمه الله و به اخذ اكثر المشايخ و قال ابو يوسف رحمه الله انها لم تصر نفاس و به اخذ بعض المشايخ و يعقب بضم القاف بمعنى يتبع اي يتبع خروج ذاك الدم ولدا حارجا من القبل سواء كان صحيحا او منقطعا فلو خرج اقل الولد لم تصر نفاس بخلاف ما اذا خرج اكثر و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عن الشيخين بعض الولد و عن محمد الراس و نصف البدن او الرجلان او اكثر من النصف و عنه جميع البدن كما في المحيط و لو خرج من السرة لم تكن نفاس و ان سال منها الدم كذا في جامع الرموز •

النفوس بالكسر و سكون القاف عند اطباء و جمع يعرض في نواحي القدم و مفصل الكعب و الاصبع لاميما الابهام كذا في شرح القانونية و بحر الجواهر •

الناقوس نرد صوفيه باد كرد مقام تفرقه را گویند كذا في بعض الرمانيل و در كشف اللغات ميگویند ناقوس در اصطلاح ممتصونه عبارت از انتباه است كه بسوي تويت و انابت و عبادت خوانند و نیز جذبہ كه از حق تعالى خبر كند و از نفس خلاص دهد و بطاعت و قناعت دعوت كند و از خواب غفلت بيدار سازد •

الألكيس بالكاف نزل اهل رمل اسم شكلى است بدى بصوت  $\equiv$  واينرا منكوسى نيز ميگوياند •  
**فصل الشين المعجمة \* النجش** ، بفتح النون والجيم او سكونها وهولقة الانارة وشرعا الزيادة  
 فى النمن لرغبة المشتري بان يقول اليس هذا ماكنت اطلب منك بكذا وهو اكثر مما اشتراه وهذا  
 حرام كذا في جامع الرموز في بيان البيوع الباطلة والعاسدة •

**الانتفاس** بالفاء هو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويدخلها الهواء او جسم غريب كالقطن  
 المنفوش و يقابله الاندماج وقد سبق في لفظ التخلخل في فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

**فصل الصاد المهملة \* النص** بالفتح والتشديد هو في عرف الصوايين يطابق على معنى الاول  
 كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا حقة او مجازا عاما او خاصا  
 اعتبارا منهم للغالب لان عامة ما يرد من صاحب الشرع نصوص وهذا المعنى هو المراد بالنصوص في  
 قولهم عبارة النص و اشارة النص و دلالة النص و اقتضاء النص كذا في كشف البزدوي بقوله من الكتاب  
 والسنة بيان لقوله ملفوظ وليس المقصود حصر ذلك الملفوظ فيهما بدليل ان عبارة النص واخواتها  
 لا يختص بالكتاب والسنة ولهذا وقع في العصدي ان الكتاب والسنة والجماع كلها يشترك في المتن  
 اي ما يتضمنه الثلثة من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم ونحوها  
 و الثاني ما ذكر الشافعي نانه سمي الظاهر نصا فهو منطوق على اللغة والنص في اللغة بمعنى  
 الظهور يقول العرب نصت الظبية راسها اذا رفعت و اظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو  
 اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب  
 ظاهر ونص والثالث وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمس مثلا  
 نانه نص في معناه لا يحتمل شيئا اخر كلما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة  
 الى معناه نصا في طرفي الاثبات والذفي اعني في اثبات المسمى ونفي ما لا يطابق عليه الاسم فعلى  
 هذا حده اللفظ اندي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص و يجوز ان يكون  
 اللفظ الواحد نصا و ظاهرا ومجما لكن بالاضافة الى ثلثة معان لا الى معنى واحد والراح ما لا يتطرق اليه  
 احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ من كونه نصا فكان  
 شرط النص بالمعنى الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالمعنى الرابع ان لا يدرك اليه احتمال  
 مخصوص وهو المعتضد بدليل فلا حرج في اطلاق النص على هذه المعاني لكن اطلاق الثالث اوجه  
 و اشهر و عن الاستنباه بالظاهر ابعده وهذه المعاني الثلثة الاخيرة ذكرها الفرابي في المستصفى قال في  
 كشف البزدوي فظهر بما ذكرها الفرابي ان موجب النص والظاهر على التفسير الذي اختاره متناخنا  
 ظني امند اصحاب الشافعي و اما على التفسير الذي اختاره فطعمي فالمعسر انتهى فمناخنا اي العذرية

أخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الذاتي من دليله بهذا المعنى الرابع متوافقا لمفهومهم و الشافعي  
أخذ القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال اصلا على ما عرفت في لفظ الظاهر في نفس الصيغة ثم الصيغة قالوا  
النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم فما قيل ان النص ما دل على معنى دلالة قطعية  
يمكن ان يحمل على المعنى الاظهر الثالث و ان يحمل على المعنى الثاني بذا على اختلاف معنى  
القطعي قيل ان النص هو الذي لا يحتمل التاويل فيحمل على المعنى الاظهر بل سبق الكلام له قال  
في كشف البرزخي وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظفوا ان ليس بين قوله  
تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح و بين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع  
كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع و ان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح  
معد التعارض كالتجربين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالهرة او التواتر  
او غيرهما من المعاني بل ازدياد بان يفهم مله معنى لم يفهم من الظاهر بقريظة قطعية تنضم اليه  
سببا لو سياتا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع و الربوا لم يفهم من ظاهر الكلام  
بل بسياق و هو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وعرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما و  
ان تقدير الكلام واحل الله البيع و حرم الربوا فانى يتماثلون و لم يعرف هذا بدون تاك القرينة بان قيل ابتداء  
احل الله البيع و حرم الربوا ويؤكد ما ذكرنا ما مال شمس الائمة و اما النص فما ازداد بيانا بقريظة تقترون  
باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة و اليه اشار القاضي في  
اثناء كلامه و قال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام و قال الامام اللامشي  
رحمه الله النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله و اريد بالاسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله  
تعالى احل الله البيع نص في التفرقة بين البيع و الربوا حيث يريد بالاسماع ذلك بقريظة دعوى المصلحة  
و اما قولهم بمعنى في المتكلم في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص  
وضوحا على الظاهر ليس له صبغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو  
الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تدل  
على ان قصد المتكلم هو التفرقة و لو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احترازا  
عن المفسر انتهى و قد سبق في لفظ الظاهر ايضا ما يوضح هذا فمرجع هذه المعاني التي ذكرها المحقق الى  
المعنى الرابع كما لا يخفى و الخامس الكتاب و السنة قال المحقق التفتازاني في حاشية العنبري في نسخة  
النسخ كما يراد بالنص ما يقابل الظاهر كذلك يراد به ما يقابل الاجماع و القياس و هو الكتاب و السنة  
انتهى و لابد ههنا من بيان معاني عبارة النص و اخواته لاقتراهما في المصنف اليه اعني لفظ النص الظاهر  
عبارة النص دلالة على المعنى مطابقة او تضمنا مع سيق الكلام له و اشارة الى قوله تعالى

بالاتزام مع عدم حيق الكلام له وسمى الشاعري العبارة بالمنطوق الصريح وجعل الاشارة من اقسام المنطوق  
 الغير الصريح يدل عليه ما وقع في كشف البزديوي من ان عامة الاصويين من اصحاب الشاعري قسموا  
 دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وجعلوا ما سماه الحنفية عبارة و اشارة واقتضاء من قبيل المنطوق اعلم  
 ان دلالة الكلام على المعنى على ثلث مراتب الاولى ان يدل على المعنى و يكون ذلك المعنى مقصودا  
 اصليا كالعهد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثلن وثلث و رناع والثانية ان يدل على معنى  
 و لا يكون مقصودا اصليا بل انما يكون لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح في تلك الآية والثالثة ان يدل  
 على معنى وهو من لوازم المعنى المقصود كانه قد بيع الكلب من قوله عليه الصلوة والسلام ان من السميت  
 لمن الكلب فالقسم الاول مصوق اليه و القسم الثالث ليس مصوقا اصلا والمتوسط مصوق من جهة ان المتكلم  
 قصد الى التلغظ لامادة معناه غير مصوق من جهة ان المتكلم انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي  
 اذ لا يفتى ذلك الا به فوضح الفرق من القسمين الاخيرين و هو ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا  
 في السوق بان انفرد عن القرينة و القسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا  
 من كون الكلام مصوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن لان يدل على  
 مفهومه مفيدا بكونه مقصودا اصليا كما في الظاهر والنص فدخل القسم المتوسط ههنا في السوق ولم يدخل  
 في الظاهر والنص فاذ تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالا بعبارة  
 النص لا باشارته فيدخل الظاهر والنص في عبارة النص وهذا على راي من ذهب الى المباينة بين  
 الظاهر والنص واما من يجعل الظاهر اعم من النص فيقول بتساوي الظاهر والعبارة و دخول النص في  
 العبارة وقيل بالفرق بان السوق و عدم السوق في النص و الظاهر يتعلقان بالمتكلم وهما في العبارة  
 و الاشارة يتعلقان بالسامع و الحكم يختلف بحسب اختلاف المتعلق و بان العبارة اعم من النص لان النص  
 المسوق لحكم يسمى عبارة سواء كان محتملا للتخصيص والتاويل او لم يكن محتملا و سواء احتمل الذسخ  
 اولو و اما تصنيفه نصا فمشروط بشرط ان يكون احتمال التاويل و التخصيص فيه ثابتا لانه اذا انقطع هذا  
 الاحتمال يسمى مفعرا و بان النظم المسوق بالنظر الى نفس الكلام يسمى نصا و بالنظر الى استدلال  
 المحتدل به يسمى عبارة فالنص و العبارة و ان كان كلا واحد منهما واحدا لكن باختلاف الاعتبار اختلف اسمهما  
 فسمى نصا باعتبار الكلام و سمي عبارة باعتبار استدلال المستدل به و كذا في الظاهر تسميته اشارة باعتبار  
 المحتدل و تسميته ظاهرا باعتبار اخر و بالجملة فعبارة النص دلالة على المعنى المسوق له و اشارة النص  
 دلالة على المعنى الغير المسوق له و دلالة النص دلالة على حكم ثبتا بمعناه اي بمعنى النص لغة لا  
 اجتماعا ولا استنباطا و يصيها هامة الاصويين لسمى الخطاب اي معناه و قد يسمى لحن الخطاب اي معناه  
 و يصيها لحن الخطاب الشاعري مفهوم الموازنة لقولهم لغة تميز اي لحن بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي



ليس المراد المعنى الذي يوجب ظاهر اللفظ فان ذلك من قبيل العبارة بـ المعنى الذي يوجب اللفظ من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثبوتا بالضرب ولهذا قيل دلالة الذم ما يعرفه اهل اللغة بالتأويل في معانى اللغة مجازها وحقيقتها فان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التائب والنهرني قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما كفى الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احذرهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التائب تحريم الضرب والشتم ان لا تقول والله ما قلت بفلان اف وقد ضربته ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعاً كما في تحريم التائيب فالدلالة قطعية واذا احتمل ان يكون غيره هو المقصود فهي ظنية كما في اجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فان قول المائل واتعت اهلي في نهار رمضان وقع عن الجنابة التي هي معنى الواقعة في هذا الوقت لان الوقاع فانه ليس بجنابة في نفسه والجناب وهو قوله عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة الخ وقع من حكم الجنابة ثابتا بالحكم بالمعنى وهو في هذين امي الاكل والشرب اظهر ان الشوق اليهما اعظم ولما ترقف ثبوت الحكم من الدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض الحنفية وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتائيب مثلا وفرع كالضرب وعلته موثرة كالاذى يكون قياسا الا انه لما كان ظاهرا مميذا جليا وليس على مذهب الجمهور كما ظنوا لان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءاً من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال السيد لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه وان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يعرف ويفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا فعلم انها من الدلالات القطعية وليس بقياس فقوله لا اجتهادا ولا استنباطا اشارة الى نفي كونها قياسا وبعضهم عرف الدلالة بانها فهم غير المنطوق من المنطوق بسباق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي واما دلالة الانتضاء فهي دلالة اللفظ على معنى خارج يترقب عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد سبق في فصل ابياء التختانية من باب القاف ويجيب في لفظ المنطوق ايضا في فصل القاف اعلم ان المفهوم مما سبق ان دلالة الاشارة التزام لا غير وقيل دلالة الاشارة اما تضمن او التزام كما سبق في فصل الراد المهمة من باب الشين المعجمة قال صدر الشريعة في التوضيح العبارة و الاشارة كلاهما دلالة اللفظ على المعنى مطابقة او تضمنا او التزاما واما الفرق بالسوق وعدمه و اراد بالسوق ما اريد منه في النص وقال ان المعنى الذي يدل عليه اللفظ اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه احتائرا او لا يكون كذلك والقول اما ان يكون فوق الكلام له فتسمى دلالة عليه عبارة او اشارة والذاني ان كان المعنى لزوماً للشيء الموضوع له فالدلالة انتضاء و الا فان كان يوجد في ذلالت المعنى علة يفهم كل حين يعرض للفعلين وضع

- ذلكم اللفظ لمعناه ان السك في المنطوق لجلها فدلالة النص و الا فلا دلالة اصلا و التمسك بمثله فامد و انما جعلوا اللازم المتأخر عبارة او اعارة و العزم المتقدم اقتضاه لدلالة المنزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالة على اللازم الغير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لدلالة للمعلول على العلة الا ان يكون مملولا معاويا لان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعالها و اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة و لا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول ان قيل ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له و لا جزؤه و لا لازمه فدلالة اللفظ عليه و ثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ في الثالث قلت اللازم المنقسم الى المتقدم و المتأخر هو اللازم لباواسطة علة الحكم فلا ينافيه كون الثابت بالدلالة ايضا لازما لكن بواسطتها •

النقص بالفتح و هو كون القاف عند اهل العروض اجتماع العصب و الكف كذا في عنوان الشرف

و رسالة قطب الدين السرخسي •

النقص عند الصرفيين هو اللفظ الذي لامه فقط حرف علة و يسمى بالمنقوص و معتل اللام و ذي الربعة ايضا فان كانت لام الكلمة راوا سمي نافعا راويا كدعا فان اصله دهو وان كانت ياء سمي ناقصا يائيا كرمى فان اصله رمي و قيد فقط لاخراج اللغيف و يطلق الناقص ايضا على اسم ذي حروفين كمن و ما و كم في القاموس كم اسم ناقص مبني على السكون هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد للضياثية في بحث الكنايات و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه المفردة ناقص منه كالربعة و قد سبق في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين المهملتين و يطلق ايضا على قسم من المضروب و على العدد المستثنى و يسمى بالمنفي ايضا • و عند اهل البديع يطلق على قسم من التجنيس و عدد الحكماء يطلق على ما لا يكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيلها الى اخر كالفوس الناطقة و قد سبق في لفظ الكامل في فصل الام من باب الكاف • و يطلق ايضا على قسم من المركب و هو المركب الذي لا يكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و قد سبق في فصل الجاد الموحدة من باب الراء المهملة •

المنقوص نزل صرفيان ناقص را گویند و نزل شعرا رکنی را گویند که دران نقص واقع شود و بمعنی

دیگر نیز اطلاق کنند و انچنان است که اگر در شعری از اول مصراعهای او کلمه برداری و باقی مانده را وزن و معنی درصحت باشد وزن او از شعری دیگر شود مثاله • شعر • درد هجر آمد و بغزود مرا  
حصرت و غم • مبر و آرام شد از جانم بادوست بهم • این از بحر رمل مخبون است و اگر کلمه درد و صبر  
دور کنی ریاهی بود و این لاحق است بمنقول کذا فی مجمع الصنائع •

**فصل الضاد المعجزة في النقص** بالفتح وسكون القاف لغة الكسر وعند أهل النظر يطلق على معان ثلاثة كما في الرشيديّة الأول نقض الطرد وهو أن يوجد الوصف الذي يذهب عنه مع عدم الحكم فيه وحاصله انتفاء المدلول مع وجود الدليل وذلك يكون بوجهين أحدهما أن يوجد الدليل في صورة ولم يوجد المدلول فيها وثانيهما أن يوجد ولا يوجد مدلوله أصلاً ويعبر عن المعنى الأول بتخالف المدلول عن الدليل وعن الثاني باستلزام المدلول المحال على تقدير تحققه وهذا هو المعنى من التعريف المشهور للمناقضة وهو تخلف الحكم عن الدليل فإن المراد بالتخلف الانتفاء وبالحكم المدلول ويسمى نقضاً إجمالياً أيضاً لأنه كما يطلق لفظ مطلق النقص على المعنى المذكور يطلق النقص المقيد بقيد الأجمال عليه أيضاً بخلاف المنع فإنه لا يطلق عليه إلا مقيداً بالتفصيلي كما في الرشيديّة ويسميه أهل الأصول بالمناقضة وبالتناقض أيضاً كذا في بعض شروح الحسامي مثاله خروج المجاسة علة لانتفاض الرضوء فنقض بخروج القليل من النجاسة فإنه لا ينفض الرضوء وجواب النقص بأربع طرق الأول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقص والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقص والرابع الدفع بالغرض وهو أن يقال الغرض التصويبي بين الأصل والفرع فكما أن العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما أن ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الأصل فالنسوبة حاصلة بكل حال وإن شئت التوضيح فارجع إلى التوضيح أعلم أن من لم يجوز تخصيص العلة أخذ تخلف الحكم أم من أن يكون لمانع أو لغير مانع وقال إن تيسر الدفع بهذه الطرق فيها وإلا فإن لم يوجد في صورة النقص مانع فقد بطلت العلة وإن وجد المانع فلا فإن عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنياً على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها ومن جوز تخصيص العلة وقال العلة توجب هذا لكن تخالف الحكم لمانع أخذ قيداً لمانع وقال المناقضة هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة للمانع المخرج تخصيص العلة عن المناقضة بخلاف من لم يجوز فإنه أي تخصيص العلة عدة مناقضة والثاني نقض المعارف إما طرداً وإما عكساً والثالث المناقضة وهي عندهم عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع مع السند أو بدونه وتسمى منعاً نقضاً تفصيلياً أيضاً قالوا إذا استدلل المستدل على مطلوبه بدليل فالخصم إن منع مقدمة معينة من مقدماته أو كواحدة منها على التعمين فذاك يسمى منعاً ومناقضة ونقضا تفصيلياً ولا يحتاج في ذلك إلى شاهد فإن المراد بالمنع منعها عن الثبوت بأن طلب دليلاً على ثبوتها وذلك لا يقتضي شاهد وإن منع مقدمة غير معينة بان يقول ليس لديك بجميع مقدماته معينا ومعناه أن غيره خالف ذلك يشهد بنقضه إجمالياً ولا بد هناك من شاهد لأنه لو اعتبر مجرد دعوى صحة الدليل عليها يلزم انتفاء جانب المناقضة وحضور الشاهد في تخلف الحكم أو استلزامه المحال وهذا وقع في الرشيديّة النقص الإجمالي بطل الدليل

بعد تمامه متمسكا بشاهد يدل عليه عدم استحقاقه للاستدلال به وهو اي عدم استحقاقه استلزامه فسادا ما  
 و ان لم يمنع شيئا من المقدمات لا معينة ولا غير معينة بل اورد دليلا مقابلا لدليل المستدل دالا على  
 نقض مدعىه فذلك الايراد المخصوص يسمى معارضة هكذا ذكر السيد السند و المواوي عبد الحكيم في  
 حاشية شرح الشمسية و هذا المعنى اخص من المعنى الاول لانه قسم منه فان النقض بالمعنى الاول  
 يشتمل التفصيلي و الاجمالي و علم مما ذكر ان للنقض الجمالي معنيين احدهما اعم من الآخر •

**المناقضة عند الاصوليين** عبارة عن النقض و عند اهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء  
 كان مع السند او بدونه كذا في التلويح فموقع في الرشيدية من ان النقض كما يطلق على الخلف المذكور  
 كذلك يطلق على نقض المعارف طردا او عكسا و كذلك على المناقضة و عرف المناقضة بطلب الدليل  
 على مقدمة معينة يدل على جواز اطلاق لفظ النقض على المناقضة في اصطلاح اهل النظر لا العكس اي  
 لا يدل على جواز اطلاق لفظ المناقضة على النقض بمعنى الخلف لا يتوهم التدافع بيده و بين كلام التلويح  
 و قال صاحب التوضيح تارة ابطال دليل المعلل يسمى مناقضة و تارة اذا علل المعلل فلامعترض ان يمنع  
 مقدمات دليله و يسمى هذا ممانعة و اذا ذكر لمعنه سندا يسمى مناقضة كما اذا قلت ما ذكرت لا يصلح  
 دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير و عند الجلاء عبارة عن تعليق امر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه  
 كقوله تعالى و لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان في نوع جدل القران •

**النقيض** قال العلماء النقيض الامران المتماثلان بالذات اي الامران اللذان يتماثلان و يتدافعان  
 بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر و بالعكس كالانجاب و الساب فانه اذا  
 تحقق الانجاب بين الشئيين انتفى الساب و بالعكس و على هذا لا يكون للتصور نقيض اذ لا يستلزم  
 تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتي الانسان و الا انسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر  
 نسبتها الى شئ فانه تحصل قضيتان متتاميتان صدقا ان لم يجعل راجعا الى النسبة بل اعتبر جزء منه  
 و ان جعل راجعا اليها كانتا متتاميتين صدفا و كذا الحال في التصورات التقييدية و الاشائية لا تدافع  
 بينها الا بملاحظة وقوع تلك النسبة و ارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان علمت ان مفهوم  
 نجدة الانسان الى زيد و مفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور و بينهما تناقض صدقا و كذبا فيكون  
 كل منهما نقيضا لاخر قلت ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة و رابطة بين الطرفين فالتناقض  
 بينهما عين التناقض في القضايا و ان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات و حمل على زيد كقواك  
 زيد منسوب اليه الانسان و ليس نُسب اليه الانسان فهو راجع الى تناقض القضايا ايضا لان زيدا منسوب  
 اليه انفصا و معنى زيد انسان لمرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا و حمل عليه و قس عليه  
 الساب و هذا هو الاعتبار في قول المنطقيين اني انما انقض للتصورات محمول على العجز باعتبار

انه لو اعتبر النسبة بينها حصل التداخيل بينها اما في الصدق فقط واما في الصدق والكذب معا ولهذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى وقيل النقيضان المتتاميان اي الامران اذا كان كل منهما ذاتيا لآخر لذاته سواء كان تمناع في التحقق والافتقار كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك ابدا بعدا مما سواه كما في التصورات فعلى هذا يكون للتصور نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شئى رنعه والمراد بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس وغيرهما لا المعنى المصدرى كما لخصه هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم وقال السيد السند في حاشية شرح المطالع في بحث النسب ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية التباعد ويصير رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئى فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى . معلّم من هذا ان النقيض في التصور متحقق بقسميه اعني رنعه في نفسه ورنعه عن شئى بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئى وان معنى قوله نقيض كل شئى رنعه مواد كان رنعه في نفسه او رنعه عن شئى انه ان اعتبر ذلك الشئى في نفسه كان نقيضه رنعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شئى كان نقيضه رنعه عن ذلك الشئى فلا يرد ما قيل ان قوله رنعه عن شئى يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته ميل هذا لا يصدق على نقيض السلب واجيب بانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الاجاب باعتباره لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضها رفع الاجاب الكلي وما مرهوا في القضايا الموجبة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رنعا لذلك او لازما مساويا وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئى والارجح ان يقال رفع كل شئى نقيضه على ما ذكر السيد السند في حاشية العسدي لانه حينئذ يكون الحكم بالعام على الخاص فيجوز ان يكون النقيض غير الرفع وهو الاجاب هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم في تعريف العلم وفي حاشية القطبي قال ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلاية في بحث النسب قالوا نقيض الشئى رنعه اي نقيض صدق الشئى رفع صدقه عنه وكذا نقيض القضية المشتملة على ذلك الصدق قضية مشتملة على هذا الرفع والاول في التصورات والثاني في التصديقات وعلى التقديرين يكون التناقض من الطرفين قطعا ولا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما مطلقا وربما يطلق النقيض على المركب من مفهوم ونقيض منضم اليه من غير اعتبار صدق فيه بالقياس الى ذلك المفهوم وعلى ذلك المفهوم بالقياس الى ذلك المركب كالانسان والا انسان وهذان المتناقضان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما من الموجودات لكن يمكن ارتفاعهما من المعدومات .

**التناقض** هو عند الأصوليين تقابل الدائمين المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بسببه ويسمى بالتعارض والمعارضة أيضا وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة مع بيان الفرق بيده وبين النقص وعَدَد المنطقيين يطلق على تناقض المفردات و تناقض القضايا اما بالاشتراك اللفظي او الحقيقية والمجاز بان يكون التناقض الحقيقي ماهو في الغضايا و اطلاقه على ما في المفردات على سبيل المجاز المشهور و بهذا صرح السيد الشريف في تصانيفه ويؤيده ما اشتهر فيما بينهم ان التصور لانقيض له هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلاية فتناقض المفردتين اختلافهما بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته حمل احدهما و عدم حمل الآخر وتناقض القضيتين اختلافهما بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما و كذب الاخرى و الاختلاف جنس يتناول الاختلاف بين القضيتين مطلقا و بين المفردتين و بين مفرد و قضية و باضافته الى ضمير القضيتين خرج الاختلاف الواقع بين غير القضيتين و تعبيده بالاجاب و السلب يخرج الاختلاف بالاتصال و الانفصال و الكلية و الجزئية و العدرل و التحصيل و قولنا بـ بحيث يقتضى يخرج الاختلاف بالاجاب و السلب بحيث لا يقتضي صدق احدهما و كذب الاخرى نحو زيد ماكن و زيد ليس بمتحرك و قولنا لذاته اى صورته يخرج الاختلاف الواقع بالاجاب و السلب بحيث يقتضي صدق احدهما و كذب الاخرى لكن لذات الاختلاف بل بخصوصية المادة كما في اجاب الشئى و سلب لازمه المساوى نحو زيد انسان و زيد ليس بناطق ليعال امثال هذا الاختلاف خرجت بقيد الاجاب و السلب لانها اختلافات بغير الاجاب و السلب فيكون قيد لذاته مستدركا لانا نقول كل قيد قيد به تعريف اما يخرج ما ينافي ذلك لاما يغيره و الا لم يمكن ايراد قيدتين في تعريف مانه لو اورد قيدان اخرج كل منهما الآخر يلزم جمع متضاميين في تعريف و انه محال و ايضا لو اخرج هذا القيد كل اختلاف بغير الاجاب و السلب خرج عن التعريف الاختلاف فى الكم و الجهة الذى هو شرط و بطلانه ظاهر ثم انه ربما يقع في عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى و حينئذ يكون لذاته عائدا الى الصدق لالى الاختلاف اذ لا معنى له و يرد عليه الكليتان كقولنا كل ج ب و لا شئى من ج ب فان صدق الاول يقتضى كذب الثاني و بالعكس و يمكن ان يجاب عنه بان اقتضاء صدق احدى الكليتين كذب الاخرى لا لذاته بل بواحدة اهمالها على نقيض يعنى كل كلية من الاجاب و السلب يشتمل الجزئية من جنسه فالموجبة الكلية مشتملة على نقيض السالبة الكلية و هو الموجبة الجزئية الاخرى فقد رجع العبارة الى معنى واحد فيل لا يصح التعريف لان سلب السلب نقيض الساب و ليسا مختلفين بالاجاب و السلب فلا يكون التناقض منحصرا بين الاجاب و السلب و ايضا فعلى هذا يلزم ان يكون للسلب نقيضان الاجاب و سلب الساب و اجاب عنه المحقق الدواني ان السلب ان اخذ بمعنى رفع الاجاب فنقيضه الاجاب فليس سلب السلب نقيضا له

لأنه في قوة السالبة السالبة الممجمول وهي لا تكون نقيضا للسالبة و ان اخذ بمعنى ثبوت السلب يكون في قوة الموجبة السالبة الممجمول فيكون نقيضه سلب السلب الذي هو في قوة السالبة السالبة الممجمول و لا يكون الايجاب نقيضا له فعلى هذا لا يلزم ان يكون للسلب نقيضان بل لكل اعتبار نقيض و يكون التناقض منحصر بين الايجاب و السلب و قال مولانا عبد الحكيم في حاشيته القطبي لا يشتبه على عاقل ان النسبة بين الشئيين في نفس الامر اما بالثبوت او بالسلب لان التصديق بان الشئى اما ان يكون او لا يكون بديهي و ليس في نفس الامر الذمبة بين شئيين هي سلب السلب انما هو مجرد اعتبار عقل و تعبير عن النسبة الايجابية بما يلزمه فلا مغايرة بين الايجاب و سلب السلب في نفس الامر لاتحادهما فيما صدقا عليه انما هي في العقل فلا يلزم ان يكون لشئى واحد نقيضان و ان لا يكون التناقض منحصر بينهما فعلى هذا معنى قولهم نقيض كل شئى رفعه ان نقيض كل شئى وجودى اى ما لا يكون مفهومه سلب شئى رفعه و اذا كان الرفع نقيضا له يكون ذلك الشئى الوجودى ايضا نقيضا له و هذا هو المستفاد من تعريف التناقض لان الاختلاف بالايجاب و السلب الذي يقتضى لذاته صدق احدهما و كذب الاخرى انما يتحقق اذا كان السلب رفعاً لذلك الايجاب بعينه لانتفاء الواطئة بينهما حينئذ و كون التناقض بينهما بالذات \* فائدة \* اشتراطوا في التناقض ثمانى وحدات وحدة الموضوع و الممجمول و الزمان و المكان و الشرط و الاضافة و الجزء و الكل و القوة و الفعل و اكتفى الفارابى بالثلاثة الاول و يمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية لاختلافها عند اختلافه و يعتبر اختلاف الجهة في الموجهة و في المحصورات اختلاف الكم ايضا •

**فصل الطاء المهملة • المستنبط** اسم مفعول است از استنباط و ان نزد شعرا نام صنعتى است و انچنان بوضع رميده كه بيتى نويسد راست بعده زير هر لفظي بيتي نويسد مثاله • شعر • بزرگا بعالم نديدم كسى • بجز تو شجاع و سخى و جواد • زمانه همى گويمت • كذا في جامع الصنائع از ابن بيت چند ابيات برآيد •

بزرگا بعالم نديدم زمانه • بجز تو شجاع و سخى زمانه

بزرگا زمانه همى گويمت • بجز تو زمانه همى گويمت

**النقطة** بالضم و سكون القاف عند المهندسين هي شئى ذو وضع يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية غير منقسم اصلا لاطولا و لاعرضا و لاعمقا لا بالفعل ولا بالتوهم و لا يرد الجواهر الفرد لانهم غير قائلين به و اما من يقول به فيقول هو عرض ذو وضع الخ كذا في شرح اشكال التاميس في المقدمة و نقطة السحابة عند اهل الهيئة قد سبق في لفظ معدل المسير في فصل اللام من باب العين المهملة • و نقطة المشرق عندهم و تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي و بالاعتدال الربيعي و بمطلع الاعتدال ايضا و نقطة المغرب و تسمى بمغرب الاعتدال و مغرب الاعتدال و نقطة الاعتدال الصيفي و تسمى بالاعتدال الصيفي و نقطة الانقلاب الصيفي

الملقوطة • المناط • التنازع ( ١٣١ ) النزاع اللفظي و المعنوي • المنتقع • النزع

و الشتوي مبكرا في بيان دائرة البروج و نقطة الشمال و نقطة الجنوب سبقنا في دائرة نصف النهار في فصل  
الراء من باب الدال المهملتين و نقطة الطالع و نقطة الغارب قد سبقنا في لفظ السميت في التاء المثناة الموقانية  
من باب السين المهملة •

المنقوطة نزد شعراء كلاميست كه كاتب يا شاعر او را انشا كذا بوجهي كه جميع حروف او منقوطة  
بود و اين از اقسام حذف است كذا في مجمع الصنائع •

المناط هو عند الاصوليين العلة قالوا النظر و الاجتهاد في مناط الحكم اى علة اما في تحقيقه او تنقيحه  
او تخريجه فتحقيق المناط هو النظر و الاجتهاد في معرفة وجود العلة في ايجاد الصور بعد معرفة تلك العلة  
بنص او اجماع او استنباط مثلا العدالة علة لوجوب قبول الشهادة ملية لها بالاجماع فانبات وجودها في  
شخص معين بالنظر و الاجتهاد هو تحقيق المناط و لا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة  
معلومة بنص او اجماع و اما التنقيح فهو النظر في تعيين مادل النصوص على كونها علة من غير تعيين بحذف  
الوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار و مثاله يجيء في لفظ التنبيه في فصل الهاء و هذا النوع و ان  
اقربه اكثر مفكري القياس فهو دون الاول و اما التخريج فهو النظر في اثبات علية الحكم الثابت بنص او اجماع  
بمجرد الاستنباط بان يستخرج المجتهد العلة برائه و هذا في الرتبة دون النوعين الاولين و لهذا انكره كثير  
من الناس هكذا في التلويح و غيره •

فصل العين المهملة • التنازع بالزاء المعجمة عند النحاة هو توجه العاملين او اكثر الى  
معمل واحد باختلاف الجهة او باتحادها هكذا يستفاد من الهداد حاشية الكافية و غيرها •

النزع اللفظي و المعنوي قد ذكرا في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم •  
المنتقع على صيغة ام الفاعل من الانتقاع بالقاف مر تفسيره في لفظ البلة في فصل اللام من  
باب الباء الموحدة •

النوع بالفتح و سكون الواو هو عند الاصوليين كلي مقول على كثيرين متفقين بالاعراض دون الحقائق  
كرجل كذا في نور الانوار شرح المنار و قد سبق في لفظ الجنس في فصل السين المهملة من باب الجيم و عند  
الملطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول اجهة و القضية التي تشتمل على النوع تسمى منوعة و  
موجبة و ربامية و يجيء في فصل الهاء من باب الوار الثاني الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط  
في جواب ما هو و يسمى نوعا حقيقيا كالانسان فانه مقول على زيد و عمرو و بكر و غيرها في جواب ما هو و  
هذه ليست مختلفة بالحقائق بل بالعدد و لفظ الكلي مستدرك و حشو لاستغناء عنه بذكر المقول على كثيرين  
و المراد بالمقول على كثيرين اعم من المقول على كثيرين في الخارج او في الذهن اذ لو خص بالاول لخرج  
عن التعريف انواع المنحصرة في شخص واحد كالهنس و المعدومة كالمنقاء و يعم الفعل واقوة ايضا و قولنا



بالمعاد فقط يخرج الجنس والفرق العام ونحوه الجنس وخواصها و قولنا في جواب ما هو يخرج الفصول  
 والخصائص الساملة الثالث الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولنا ايها و بسمين  
 نوعا ايها فالكلي يجب ان يحافظ عليه لئلا يتحول احد عن الجنس و يخرج الشخص قيل هذا انما يصح  
 اذا لم يعتبر قيد اذلية فاذا سئل من زيد و فرس معين بما هما اجيب بالحيوان الا انه ليس مقولا عليهما قولنا ايها  
 لا حاجة في اخراجه الى قيد الكلي و قولنا يقال عليه وعلى غيره الجنس يخرج الكليات الغير المندرجة  
 تحت جنس مطاقا كالماهيات البسيطة التي لا يحمل عليها جنس املا وتحت جنس لتلك الكليات  
 كما هو اظهر وعلى الولى كان قولنا في جواب ما هو مخرجا لفصول الانواع و خواصها اذ الجنس يقال  
 ايها لكن لا في جواب ما هو وعلى الثاني لم يكن مخرجا لسبب ان تلك الامور مخرجة بالقيد السابق  
 لكونها سائطه مركبة من اجزاء متضاربة لا جنس لها يقال عليها راما يندد الاوي فيزعم الامام لاحتراز عن  
 النوع مقيما الى الجنس البعيد فانه ليس نوعا له بل للقريب ورد عليه صاحب الكشف بان هذا مخالف لكلام القوم  
 حيث حكموا بان نوع الانواع نوع لجميع ما يوقه من الاجناس بل الاوي ان يكون ذلك احترازا عن الصنف  
 وهو النوع المقيد بقيد مخصصة كلية كالرومي و الزيجي اذ لا يحمل عليه جنس من الاجناس بالذات بل هو  
 بواسطة حمل النوع عليه بخلاف المقيس الى الجنس البعيد مانه يحمل عليه بعض الاجناس اعني القريب  
 بالذات وحاصله انه يجب الاحتراز عن الصنف بهذا القيد ولا يجوز الاحتراز به عن النوع المذكور و هذا يلزم  
 احد الامرين اما ترك الاحتراز به عن الصنف فيبطل حكمه الاول و اما وجوب الاحتراز به عن النوع بالقياس  
 الى الجنس البعيد فيبطل حكمه الثاني فاحد حكميه باطل قطعا لانه ان اعتبر في النوع ان يكون الجنس  
 مقولا عليه لا واسطة فالامر الثاني لزم ضرورة خرج النوع بالقياس الى الجنس الدمدم عنه فان مول الجنس  
 البعيد عليه بواسطة قول الجنس القريب و ان لم يعتبر ذلك لم يخرج الصنف عن الحد ميلزم الامر الاول  
 فالصواب ان يقال في التعريف ان النوع الاضافي اخص كلابين معوان في جواب ما هو ويرد ان حسنا لوميل  
 الكلي الاخص من الكليين المتقولين في جواب ما هو و اما كل حسنا لاشتماله جميع امراء المحدود مع  
 اخراج الصنف اذ لا يقال في جواب ما هو والمراد كونهما مقولتين في ذلك الجواب على شئ واحد لا يرد  
 ما قيل من ان اخص الكليين المتقولين في جواب ما هو قد لا يكون نوعا لاعمهما كالضحك و الماشي فانهما  
 يقالن في الجواب على هذا الضاحك و الماشي و ذلك الضاحك و الماشي و ليس الضاحك نوعا  
 للماشي و وجه ازدياد الحسن في الثاني منهما التصريح بما هو المراد فان العبارة الاولى تشمل  
 ان يفهم منها بالتحديد الى ذينك الكليين حتى يكون اخص من كل واحد منهما و ان يفهم انهما مختلفان  
 عموما و خصوصا و خصهما انواع الاضافي وهو المراد و العبارة الثانية مريحة فيه \* فائدة \* النسبة بين  
 النوعين العموم و الخصوص من وجه فانهما يتصادقان معا في النوع السامل و يصدق النوع الحقيقي فقط

في البسائط والاضائي فقط في الاجناس المتوحطة ومنهم من ذهب الى ان الاضائي اعم مطلقا من الحقيقي محتجا بان كل حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات العشرة لانحصار الممكنات فيها وهي اجناس فكل حقيقي اضائي \* فائدة \* كل من الحقيقي والاضائي له مراتب او مرتبة اما النوع الاضائي بالنسبة الى مثله فمراتبه اربعة على قياس مراتب الجنس لانه اما ان يكون اعم الانواع وهو النوع العالي كالجسم او اخصها وهو السائل كالانسان او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط كالجسم الغامي والحيوان او مباينا للكل وهو النوع المفرد كالعقل ان فلنا انه ليس بجنس والجوهر جنس له الا ان السائل لهذا يسمى نوع الانواع وفي مراتب الاجناس يسمى العالي بجنس الاجناس لان نوعية النوع بالقياس الى ما فوهه و جنسة الجنس بالقياس الى ما تحته و مراتب الاضائي بالقياس الى الحقيقي اثنان لانه يمتدح ان يكون فوقه نوع حقيقي فان كان تحته نوع حقيقي فهو العالي و الا فهو المفرد و اما الحقيقي بالاضافة الى مثله فليس له من المراتب الا مرتبة الامراد اذ لو كان فوقه او تحته نوع يلزم كون الحقيقي فوق نوع وهو محال و اما الحقيقي بالنسبة الى الاضائي فله مرتبتان اما مفرد او سائل لامتناع ان يكون تحته نوع فان كان نوع فهو سائل و الا فمفرد اعلم ان الجنس العالي يباين جميع مراتب النوع و النوع السائل يباين جميع مراتب الجنس و بين كل واحد من الجنسين من الجنس و بين كل واحد من الباقيين من النوع عموم من وجه و توضيح المباحث مع النحقيين يطلب من شرح المطالع و حاشيته السيد المذد •

المنوع عندهم يطلق على الفصل لان الفصل يجعل النوع نوعا كذا في شرح هداية الحكمة في فصل الكلي و الجزئي و اتمونة هي الموجهة كما عرفت •

فصل الغاء • المنشف ناشين المعجزة دوائي است كه چون رطوبت ان بر عضو مرد نفوذ كند در مسامات عضو و اثران ظاهرشون در جاد چون نوره هكذا في بحر الجواهر •

النصف بالكسر و سكون الصاد نيمة و نصف النهار عند اهل الهيئة هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الارض و بقطبي معدل النهار و قد سبق • و خط نصف النهار سبق في لفظ الخط • و نصف النهار الحادث يسمى بنصف نهار الامق الحادث ايضا عندهم دائرة عظيمة تمر بقطبي معدل النهار و بقطبي الامق الحادث كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية اچمه ميمني و النصف الشرقي و الغربي من الامق مر في فصل القاف من باب الالف • و قد سبق ايضا بيان النصف المقبل و المنحدر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين • و يسمى النصف المقبل بالنصف الشرقي من العلك و النصف الصاعد و يسمى النصف المنحدر بالنصف الغربي منه و النصف الهابط •

\* التنصيف عند المحاسبين هو اخراج نصف اعداد و طريقته معروفة في كتب الحساب •

المنصف على انه اهم مفعول من التصنيف عند اصحابه هو العدد الحاصل من عمل التصنيف كالربعة الحاملة من تصنيف الثمانية ويصمى ايضا حاصل التصنيف و نصفا و يطلق ايضا على الجهد الذي تريد تصنيفه كالثمانية في المثال المذكور • وكذا الفقهاء هو ما يطرح من ماء العنب حتى ذهب نصفه وبقي نصفه وغلا و اشتد كذا في البرجندي في كتاب العصب و قد سبق في لفظ الطاء ايضا في ناص باب الطاء المهمة •

**فصل القاف** • تنسيق الصفات عند اهل البديع هو تعقيب موصوف بصفات متواليه كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا و مبشرا و نذيرا و داعيا الى الله و سراجا منيرا كذا في المطول في اخر من البديع • **مطف النسق** عند النحاة هو العطف بالسرف كما مر •

**النطق** بالضم و سكون الطاء يطلق على النطق الخارجي و هو اللفظ وعلى النطق الداخلي الذي هو ادراك الكليات وعلى مصدر ذلك الفعل و هو اللسان و على مظهر هذا الانفعال امي الادراك و هو النفس الناطقة كذا في شرح المطالع في تعريف المنطق و في بديع الميزان في بيان النسب ما حاصله ان المراد بالنطق في قولهم الانسان حيوان ناطق هو القوة الموجودة في جذان الانسان التي يذتقش فيها المعاني و لاخفاء في ائها لا توجد في البهائم و الملائكة و اجن الغفلة الجذان في السمن و الملائكة و لقد انتقش المعاني في البهائم انتهى •

**الناطق** عند السبعية هو الرسول على ما مر في فصل العين من باب السين المهملتين • **النطاق** بالكسر لغة كل ما يشد به و مطك و المنطقة اخص و هي ما يكون شد الوسط به متعارفا و في اصطلاح اهل الهيئة يطلق على بعض الدائرة مائهم قسموا التداوير و الاملاك الخارجة المراكز الى اربعة اقسام و سموا كل قسم منها نطاقا و نطاقات الخارجة المراكز تسمى نطاقات اوجية و نطاقات التداوير نطاقات تدويرية كما في توضيح التقويم و المناسب ان يطلق النطاق على تمام الدائرة المسماة بالمنطقة لكنهم اطلقوه على البعض منها تسمية للجزء باسم الكل كذا ذكر العلي البرجندي و توضيح ذلك انهم قسموا الانواع الخارجة المراكز و التداوير امي كل واحد منها على اربعة اقسام مختلفة في العظم و الصغر و سموا كل واحد منها نطاقا اثنان منها سفليان متساويان و اثنان منها علويان متساويان و اختلفوا في مباني هذه الاقسام فمنهم من اعتبر الابعان من مركز العالم بناء على ان مقتضى خروج المركز تحقق ابعاد مختلفة بالقياس الى مركز العالم و التدوير ايضا يقتضي ذلك فيقسم معتبر الابعاد الخارج المراكز خطين يخرج احدهما من مركز العالم الى الهدفين الابعد و الاقرب امي الارج و الحضيض و الخط الآخر يمر بابعدين الاوسطين بحسب المساندة و هما نقطتان متقابلتان على محيط الخارج فيما بين الارج و الحضيض حيث يستوي الخطان الخارج احدهما من مركز العالم و الآخر من مركز الخارج المنتهيان الى اية نقطة كانت من النقطتين وذلك ان الخط الخارج من مركز العالم

سابق لوج الخارج اكبر من نصف قطر الخارج بما بين المركزين و الخط الخارج منه الى حضيضه اصغر من نصف قطره بما بين المركزين فله مسالة بين الارج و الحضيض من الجهتين نقطتان يكون الخط الخارج من مركز العالم الى ايتهما كانت مساويا لنصف قطر الخارج من مركز الخارج اليها بالضرورة و يمر هذا الخط المار بالبعدين الاوسطين بحسب المسافة عند منتصف ما بين مركزي العالم و الخارج اذ يحدث هناك في كل جهة مثلث قائم الزاوية لكون الخط المذكور عمودا على الخط المار بالارج و الحضيض والمثلثان يشتركان في احد ضلعي القائمة و يتساويان في الضلع الآخر فيتساوى وتر القائمة و يقسم معتبر الابعاد التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل مارا بحضيض التدوير و مركزه الى ذروته و الآخر يمر بنقطتي التقاطع بين منطقتي التدوير و الحامل فابعد بين مركز الحامل و الذروة نصف قطر منطقة الحامل مع نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين الحضيض نصف قطر منطقة الحامل الا نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين كل واحد من نقطتي التقاطع بين النقطتين نصف قطر الحامل فهذا البعد متوسط بين البعدين الاولين و منهم من اعتبر في تقسيم النطاقات اختلاف محير الكواكب في الحركات اذ الغرض الاصلي من اثبات الخارج و التدوير انضباط احوال حركات الكواكب في السرعة و البطوة و المتوسط بينهما فقسم هذا المعتبر الخارج المركز بخطين احدهما من مركز العالم الى اوج الخارج و حضيضه بمثل ما مر بعينه لان الارج و الحضيض كما انهما البعد البعد و الاقرب كذلك هما موضعا غاية البطوة و السرعة في الحركة و الخط الاخر يمر بحيث يكون هناك زاوية التعديل اعظم مما في مائر الاحوال و ذلك الموضع بين جانبي الارج و الحضيض على بعد تسعين جزء منه من اجزاء ملك البروج فهذا الخط يمر بمركز العالم قاطعا للخط الاول على قوائم و طرفاء يسميان بالبعدين الاوسطين بحسب المحور لان السير هناك متوسط في غاية السرعة و البطوة و قسم التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل و يمر بذروة التدوير و حضيضه بمثل ما مر لما عرفت و الآخر هو العمود على الاول و ينتهي طرفاه الى نقطتي التماس بين محيط منطقة التدوير و بين خطين يخرجان الى ذلك المحيط من مركز الحامل و هاتان النقطتان تسميان بالبعدين الاوسطين بحسب المسير لتوسط الحركة في السرعة و البطوة عندهما و هاتان النقطتان تحت نقطتي التقاطع بين محيطي منطقتي التدوير و الحامل المعتبر في التقسيم الاول و هناك اي عند كل واحدة من نقطتي التماس غاية التعديل ايضا من جهة التدوير فالقسمان العلويان اعظم من السفليين على التقسيمين الا ان العلويين على التقسيم الثاني اعظم منهما على التقسيم الاول و خلاف في مبدأ قسمين منها لانها الارج و الحضيض في الخارج و الذروة و الحضيض في التدوير و إنما الخلاف في مبدأ القسمين الآخرين الذين اعتبر من البعد الاوسط فالنطاق الاول هو ما يصل اليه الكوكب بعد مجاوزته اوج الخارج او ذروة التدوير و النطاق الثاني و الثالث و الرابع على التوالي حركة الكوكب من الارج و الذروة سواء كانت على غير التوالي البروج كحركة القمر على التدوير او على التوالي كما في ماعداها و

كذا انطاق الاول من الحامل ما يصل اليه التدوير بعد مجازته اوج الحامل والثاني والثالث والرابع على التوالي حركته على محيط الحامل فما دام الكوكب او مركز التدوير يتحرك في انطاق الاول والثاني فهو هابط وفي الآخرين صاعد وفي الاول والرابع مستعل وفي الثاني والثالث منخفض اعلم ان اعتبار خروج الخطتين المماثلين لمحيط التدوير من مركز الحامل مذهب صاحب الملخص وقد يقع فيه صاحب التبصرة والجمهور اعتمدا خرجهما من مركز العالم قال عبد العلي البرجندي انما خالف الجمهور لانه يلزم على ما ذكروا عدم كون النطاقين العلويين ولا السفليين متساويين لان الذرة المرئية والحضيض المرئي لا يكونان غالبا على منتصف القطعتين البعيدة والقريبة توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز الحامل الى مركز التدوير قطع منطقة التدوير في الاعلى والسفل ولا يتغير هذان التقاطعان بقرب مركز التدوير وبعده عن مركز العالم وهذا منتصف القطعتين البعيدة والقريبة من التدوير ثم اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذرة المرئية ومع اسفله هو الحضيض المرئي فان كان مركز التدوير في الارج والحضيض كانت الذرة والحضيض المرئيان في منتصف القطعتين المذكورتين وان لم يكونا كذلك لم يكونا على المنتصف بل في احد جانبيه وبحسب اختلاف ابعاد مركز التدوير عن مركز العالم يختلف بعد الذرة والحضيض عن المنتصفين فتختلف المقادير النطاقات •

**المنطق** بفتح الميم اسم لعلم من العلوم المدونة و يسمى بعلم الميزان ايضا وقد سبق في المقدمة •  
**المنطقة** بالكسر كمر بند كما في مدار الاضال هي عند اهل الهيئة دارة عظيمة حادثة على سطح الكرة المتحركة على نفسها وتسمى منطقة حركة الكرة ايضا وقد سبق بيانها في نظ القطب • ومنطقة الفلك الاعظم تسمى معدل النهار ونطاق الفلك الاعظم ايضا • ومنطقة ذلك البرج تسمى منطقة البروج ومنطقة الحركة الذاتية و فلك البروج ايضا ونطاق البروج ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي وقد تطلق المنطقة ويراد بها منطقة البروج بدليل اطلاق صاحب المواقف في بيان الدوائر المنطقة مع ارادته منها منطقه البرج •

**المنطوق** هو عند المهندسين المنطق كما سيجي وعند الاصويين خلاف المفهوم قالوا اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالة فقد تكون دلالة بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق امي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم اولا فيعم الصريح وغير الصريح فان احكم في غير الصريح وان ام يذكر ولم ينطق به لكنه من احوال المذكور والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ثم المنطوق على قسمين صريح وهو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير صريح وهو ما ام يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة انضمام وايماء و اشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم فانما يحكم الاستقراء

قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة لاقتضاء أما لصدق فنحورزع عن امتي الخطأ والنصيان اي مواخذة الخطاء والنحيان اذ لو لم يقدر لمواخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرنما وأما الصحة العقلية فنحو واسأل القرية اذ لو لم يقدر هل القرية لم يصح عقلا لان حوال القرية لا يصح عقلا ؛ أما الصحة الشرعية فنحو قول القائل اعتق عبدك عني بانف لانه يستدعي تقدير الملك اي اجعله ملكا اي على الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وثانيهما ان يقترون بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا اي يقترون الملفوظ الذي هو مقصود للمتكلم بحكم اي وصف لو لم يكن ذلك الحكم اي الوصف لتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيدا فيفهم منه التعليل و يدل عليه و ان لم يصرح به ويسمى تنبيها و ايماء كما يجيء و ان لم يكن مقصودا للمتكلم سمي دلالة اشارة كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل و دين فقيلا و ما نقصان دينهن قال يمكث احدنهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما و كذا اقل الطهر و لا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه قصد المبالغة في نقصان دينهن و المبالغة تقتضي ذكر اكثر مما يتعلق به الفرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره و بالجملة فالمنطوق يشتمل الصريح و غير الصريح فدلالة لا تقل لهما اف على تحريم التانيف منطوق صريح و على تحريم الضرب مفهوم و دلالة يمكث احدنهن شطر دهرها لاتصلي على ان اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق غير صريح هذا لكن بين المفهوم و غير الصريح من المنطوق محل تأمل أعلم ان المنطوق و المفهوم من اقسام الدلالة لكن عبارات القوم صريحة في كونهما من اقسام المدلول كما قال الآمدي المنطوق ما فهم من اللفظ نطقا اي في محل انطق و المفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق و هكذا وقع في الاتقان ثم صاحب الاتقان قسم المنطوق و قال انه انا المنطوق معنى لا يحتمل غيره فالنص او مع احتمال غيره احتمالا مرجوحا فالظاهر انتهى وقد يعال ان لفظ ما ههنا مصدرية فالمنطوق ان يدل اللفظ اي دلالة اللفظ على معنى في محل النطق اي يكون ذلك المعنى حكما للمذكور و المفهوم ان يدل اللفظ على معنى لا في محل النطق بان يكون المعنى حكما لغير المذكور و المنطوق الصريح ما وضع اللفظ له اي دلالة اللفظ على ما وضع له و غير الصريح دلالة على ما لم يوضع له هكذا يستفاد من العصدي و حاشيته للتفتازاني • فائدة • قال بعضهم الالفاظ اما ان تدل بمنطوقها او بفحواها و مفهومها او باقتضائها و ضرورتها او بمعقولها المستنبط منها حكاة ابن الحصار و قال هذا كلام حسن قال صاحب الاتقان فالاول دلالة المنطوق والثاني دلالة المفهوم والثالث دلالة الاقتضاء والرابع دلالة الاشارة •

**المنطق** بضم الميم و كسر الطاء عند المهندسين هو المقدار الموضوع للميزان و التقدير بمنزلة الواحد في العدد و المقادير التي تقدر به منطقة لانه واحد و لو حدثه بعدها بعدة اما مرة او مرارا و ما وقع عليه العدد

منطق مثال ذلك طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شبر او ذراع و بسيطه الذي يقدر بالمرج الذي هو واحد في واحد من شبر او ذراع و عمقه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد و الموزونات التي تقدر بالوزان و الكيلات بالمكائيل و كل ما قدر هذا المقياس بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثه اخماسه هو ايضا منطق و في الجملة كل مقدار ينصب الى هذا المقياس نسبة عدده الى عدد فهو منطق و ما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اسم اعني انه لا يمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثة و جذر خمسة و انما شرطنا نقلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ما ينطق به باضافة بعضه الى بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة و اربعين فاحدهما اذن ثلثة و الآخر واحد الا انها غير منطقة بالاضافة الى المقدار الذي فرض معيارا و مقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقايدس و يويده ما في بعض الرسائل من ان كل واحد من الخطوط المفردة والاصطوح المفردة اما منطقة وهي ما كان عددا كثلثة و اما اسم و هي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثة و الخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثة و يسمى منطقا على الاطلاق ايضا و منطقا مطلقا ايضا و ان كان لا يعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثة و جذر خمسة فكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس و قد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاسم في فصل الميم من باب الصاد المهملة و قد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر و على قسم من الكسر و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الجيم و من باب الكاف •

**الاستنطاة** ، مصدر من باب الاستفعال و ان نزل اهل جفر عبارات است از ماختن حررف از عدد حرف لفظي و قد مر في لفظ البسط في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة •

**النفقة** بفتح النون و الفاء اسم من الانفاق و التركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفوقا اي ماتت او بالفناء نحو نفقت الدراهم نفقا اي فنيت كما في المفردات و شريعة ما يتوقف عليه بقاء شئ من الماكول و الملبوس و السكنى فتتداول نحو العبيد فان مالكة مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق و كذا البهائم عند ابي يوسف رحمه الله و اما عند غيره فيفتى به ديانة و اما العقار فلا يفتى به الا ان تضييعه مكروه كما في المحيط و فيرة و قال هشام سألت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام و الكسوة و السكنى و ذكر قاضي خان ان النفقة الواجبة هذه الذلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الى انها الطعام فالخبز مع اللحم اعلى و مع الدهن اوسط و مع اللبن ادنى و ذا غير لازم لاختلاف الاحوال هكذا في جامع الرموز في كتاب الكاح و منه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة او هما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

**المنطق** هو المظهر لما يبطن خلفه و في الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسام و يبطن الكفر كما

في الترماني شرح صحيح البخاري ودر تيمير القاري ميگويد نفاق در اصل لغت مخالفت ظاهر باباطن است پس اكر اين مخالفت در اعتقاد ايماني است نفاق كفر است وگرنه نفاق در عمل انتهى •

### فصل الكاف • المناسك هي امور الحج جمع المنسك بفتح السين وكسرها في الاصل

المتعبد ويقع على المصدر و الزمان و المكان كما قال ابن الاثير لكن في الاساس و المغرب انه بمعنى الذبيح ثم احتعمل في كل عبادة كذا في جامع الرموز وفي البرجندي هي في الاصل جمع منسك مصدر نسك لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منسك ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج •

**النهك** بالفتح و سكون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثين من اجزاء الدائرة و ما ذهب ثلثاه

يسمى منهوكا كذا في عنوان الشرف ورسالة قطب الدين السرخسي و ان شئت قلت النهك بنقص الثلثين من اجزاء البحر او نقص الثلثين من اجزاء البيت يقال رجز منهوك وبيت منهوك وفي بعض الرمائل لمنهوك بيت بقي منه ثلثه كما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهى • و يوبده ما في عروض سيفي منهوك بيتي است كه مركب از دو ركن باشد و عرب اين چنين را بيت شمردن مئانه • من يشترى الباذنجان • كه بر وزن مستغلي مفعولات است از بحر منسرح •

### فصل اللام • الانتحال بالحاء قسم من السرقة وهو النسخ وقد سبق في فصل القاف

من باب العين المهملة •

**النزول** بالزاء المعجمة عند المحمدين ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة •

**الفزلة** بفتح الفيم هي تجلب فضول رطبة من بطني المقدمين للدماغ الى الحلق وقيل غير ذلك

وقد سبق في لفظ الزكام في فصل الميم من باب الزاء المعجمة •

**المنزل** لغة اسم ظرف من النزول و شرعا دون الدار و فوق البيت و اقله بيتان كما ذكره المطرزي

لكن في النهاية انه اهم لما يشتمل على بيوت و صحن مسقف و مطبخ يسكنه الرجل بعياله و الدار اهم اما يشتمل على بيوت و منازل و صحن غير مسقف هكذا في جامع الرموز • و تدبير المنزل المسمى بالحكمة المنزلية قد مر و اما المنجمون فيطلقونه اي المنزل على شيئين توضيحه ان المنزل هو المساحة التي يقطعها القمر من الفلك في يوم بليلته تقريبا و قد يطلق المنزل و يراد به ما يعرف به ذلك المنزل من الكواكب وغيرها و تحقيقه ان العرب و اهل البدو الذين لا دراية لهم في الحساب احتالوا لمعرفة عباداتهم و اوقات تجاراتهم و ازمعة اعيادهم و غير ذلك في ضبط مسير القمر و حيز الشمس اللذين عليهما مدار الشهر و السنة منظوروا اولاً الى القمر فوجدوه اول ظهوره بالعشيات مستهلاً و اخر روثته بالغدوات مستتراً على موضع واحد تقريباً فعلموا ان زمان ما بينهما اعني ثمانية و عشرين يوماً مادة قطع القمر دور الفلك تقريباً او انهم وجدوه يعود الى وضع له من الشمس في ثلثين يوماً تقريباً و يخفي في اخر الشهر ليلتين تقريباً ماحفظوا يومين



منطق مثال ذلك طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شبر او ذراع و بسيطه الذي يقدر بالمرجع الذي هو واحد في واحد من شبر او ذراع و عمقه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد والموزونات التي تقدر بالوزان و المكيلات بالكائيل وكل ما قدر هذا المعيار بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثه اخماسه هو ايضا منطق وفي الجملة كل مقدار ينصب الي هذا المعيار نسبة عدد الي عدد فهو منطق و ما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اسم اعني انه لا يمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثة و جذر خمسة و انما شرطنا نقلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ما ينطق به باضافة بعضه الي بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة و اربعين فاحدهما اذن ثلثة و الآخر واحد الا انها غير منطقة بالاضافة الي المقدار الذي فرض معيارا و مقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقايدس و يويده ما في بعض الرسائل من ان كل واحد من الخطوط المفردة والسطوح المفردة اما منطقة وهي ما كان عددا كثلثة و اما اسم و هي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثة و الخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثة و يسمى منطقا على الاطلاق ايضا و منطقا مطلقا ايضا و ان كان لا يعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثة و جذر خمسة فكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس و قد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاسم في فصل الميم من باب الصاد المهملة وقد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر و على قسم من الكسور و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الجيم و من باب الكاف •

**الاستنطاة** ، مصدر من باب الاستفعال و ان نزل اهل جفر عبارات امت از ماختن حروف از عدد حرف لعظي و ند مر في اغظ البسط في فصل الطاء المهملة من ياب. الباء الموحدة •

**النفقة** بفتح النون و الفاء اسم من الانفاق و التركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفاقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفوقا اي ماتت او بالفناء نحو نفقت الدراهم نفاقا اي فنيت كما في لمفردات و شريعة ما يتوقف عليه بقاء شئ من الماكول و الملبوس و السكنى نقتاول نحو العبيد فان مالكه مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق وكذا البهائم عند ابي يوسف رحمه الله و اما عند غيره فيفتى به ديانة و اما المقار فلا يفتى به الا ان تضييعه مكروه كما في المحيط و غيره وقال هشام سألت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام و الكسوة و السكنى و ذكر قاضي خان ان النفقة الواجبة هذه الثلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الي انها الطعام فالخبز مع اللحم اعلى و مع الدهن اوسط و مع اللبن ادنى و ذا غير لازم لاختلاف الاحوال هكذا في جامع ارموز في كتاب النكاح و منه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة او هما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

**المنطق** هو المظهر لما يبطن خلافه و في الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسلام و يبطن الكفر كما

في الكرمانني شرح صحيح البخاري ودر تيسير القاري ميگويد نفاق در اصل لغت مخالفت ظاهر با باطن است پس اگر اين مخالفت در اعتقاد ايماني است نفاق كفر است و گر نه نفاق در عمل انتهى •

### فصل الكاف • المناسك هي امور الحج جمع المنسك بفتح السين وكسرها في الاصل

المتعبد ويقع على المصدر والزمان والمكان كما قال ابن الاثير لكن في الاساس والمغرب انه بمعنى الذبيح ثم امتعمل في كل عبادة كذا في جامع الرموز وفي البرجندي هي في الاصل جمع منسك مصدر نمك لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منسك ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج •

**النهك بالفتح** وسكون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثين من اجزاء الدائرة و ما ذهب ثلثاه

يسمى منهوكا كذا في عنوان الشرف ورسالة قطب الدين السرخسي و ان شئت قلت النهك نقص الثلثين

من اجزاء البحر او نقص الثلثين من اجزاء البيت يقال رجز منهوك وبيت منهوك وفي بعض الرسائل

لمنهوك بيت بقي منه ثلثه كما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهى • ويؤيده ما في عروض سيفي منهوك

بيتي است كه مركب از دو ركن باشد و عرب اين چنين را بيت شمرد مثانه • من يشترى الباذنجان •

كه بروزن ممتفعلى مفعولات است از بحر مذروح •

### فصل اللام • الانتحال بالحاء قسم من السرقة وهو النسخ وقد سبق في فصل القاف

من باب العين المهملة •

**النزول** بالزاء المعجمة عند المحمدين ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة •

**النزلة** بفتح النون هي تجلب فضول رطبة من بطني المقدمين للدماغ الى الحلق وقيل غير ذلك

وقد سبق في لفظ الزكام في فصل الميم من باب الزاء المعجمة •

**المنزل** لغة اسم ظرف من النزول و شرعا دون الدار و فوق البيت و اقله بيتان كما ذكره المطرزي

لكن في النهاية انه اسم لما يشتمل على بيوت و صحن مسقف و مطبخ يسكنه الرجل بعياله و الدار اسم

اما يشتمل على بيوت و منازل و صحن غير مسقف هكذا في جامع الرموز • و تدبير المنزل المسمى بالحكمة

المنزلية قد مروا بالمنجمون فيطلقونه اي المنزل على شيئين توضيحه ان المنزل هو المساحة التي يقطعها القمر

من الفلك في يوم بليلته تقريبا و قد يطلق المنزل و يراد به ما يعرف به ذلك المنزل من الكواكب وغيرها

و تحقيقه ان العرب و اهل البدو الذين لا دراية لهم في الحساب احتالوا لمعرفة عباداتهم و اوقات تجاراتهم

و ازمنة اعيادهم و غير ذلك في ضبط مسير القمر و مسير الشمس اللذين عليهما مدار الشهر و السنة فظفروا

اولا الى القمر فوجدوا اول ظهوره بالعشيات مستهلا و اخر رؤيته بالغدوات مستترا على موضع واحد تقريبا

فعلموا ان زمان ما بينهما اعني ثمانية و عشرين يوما مدة قطع القمر دور الفلك تقريبا و انهم وجدوا

يعود الى وضع له من الشمس في ثلثين يوما تقريبا و يختفي في اخر الشهر ليلتين تقريبا نامقطوا يومين

فبقي ثمانية وعشرون يوماً فقصموا دور الفلك عليها فعيّنوا ثمانية وعشرين علامة حوالي صر القمر من الكواكب وغيرها على وجه يتساوى ابعاد ما بينهما تقريباً وسموا كل منها منزلاً و يرى القمر كل ليلة نازلاً بقرب احدها فان كسفه يقال كسفه و كالجهد اي واجبه و قلبه و يتشام به و ان مر على شمالاً او جنوباً يقال عدل القمر و يقال به و لان مسير القمر يختلف فربما يغلي منزلاً في الوسط وربما يبقى ايلتين في منزل اول اليلتين في اوله و اخرهما في اخره وربما يرى بين منزلتين في بعض الليالي و انما قلنا ان ايام سير القمر ثمانية وعشرون تقريباً لانها بالحقيقة مبعة وعشرون يوماً و ثلث يوم فلهذا جعل حكماء الهند المنازل مبعة وعشرين فحذّونا الثلث لانه ناقص عن النصف كما هو مصطلح اهل الحساب و اسقطوا المنزل السابع عشرا في الاكليل من درجة الاعتبار ثم نظروا الى الشمس فوجدوها تقطع كل منزل في ثلثة عشر يوماً تقريباً لانه زمان ما بين بروز منزل من تحت شعاعها بالغدرات الى بروز اخر فايام المنازل ثلثمائة و اربعة وستون لكن الشمس تعود الى كل منزل في ثلثمائة و خمسة و ستين يوماً فزادوا يوماً في ايام المنزل الخامس عشر الذي يصير الكسوف فيه اعظم من النصف و هو منزل الغفر و ما وقع في الصباح وبعض الكتب انه يزداد هذا اليوم في ايام منزل الجبهة فخطا و قد يزداد فيه يوماً واحداً لما ذكرنا و الآخر للكبيسة حتى يكون انقضاء ايام السنة مع انقضاء ايام المنازل هكذا ذكر العلامة في التحفة و النهاية و هذا مخالف ما في كتب العمل فانه يوضع طلوع المنازل فيها على ايام التاريخ الرومي او الجليلي ففي زمان طلوع اي منزل يقع كبيستها يصير ذاك اليوم زائداً فيه و اما اهل الهيئة فقسّموا مفضة البروج بل جميع لعلك ثمانية وعشرين قسماً متساوية على طريقة تقسيم البروج فيكون كل قسم منها اثنتي عشرة درجة و ستة اصباع درجة و سوا كل قسم منها باسم علامة من علامات المنازل و بانتقالها من تلك الايام كما في البروج من قبله فدون فيجب ان يسمي حصن ... .. ن ياب الباء الـ ... لا يغيرون اسمها

النتيجة بفتى لاذر ان يسمون المنزل الاول الذي بعد العدال الربيعي الشرطين دائماً و ان انتقل الى اخره و ما يقال ان الظاهر من المنازل في كل ليلة يكون اربعة عشر و انه اذا طلع منزل فاب رقيبته فانما يصح على هذا الاصطلاح لا على الاصطلاح الاول فان تلك العلامات ليصت على نفس المنطقة و لا ابعاد ما بينها متساوية و لذلك قد يكون الظاهر منها ستة عشر و مبعة عشر و كذا ما مر من ان الشمس تقطع كل منزل في ثلثة عشر يوماً تقريباً فانما يصح على هذا الاصطلاح كما لا يخفى و اما المنجمون فذرة يعتبرون هذا الاصطلاح فيحسبون انتقال القمر الى المنازل على هذا و تارة على الاصطلاح الاول و يبنون طلوع المنازل عليه كذا في شرح التذكرة للعلي البرجندي و اسماءها على ترتيبها هذه شرطان بطين ثرياً دبران هقمة هقمة ذراع نثره طرف جبهة زبرة صرفه عواد سالك غفر زبانا اكليل قلب شوله معالم بلده سعد الذابح سعد بلع سعد الصعود سعد الاحبية القوم المقدم القوم الموقر رشا

منزلة الحمل و الميزان هي دائرة معدل الفهار و قد سبق في فصل الراد من باب ابدال المهملة

**النطول** بالفتح وضم الطاء عند الأطباء هو ان تغلى الادوية و يصب ماؤها على العضوناترا و ليس بينه و بين السكوب كثير فرق مان السكوب ان تصب قليلا قليلا كذا قال محمد الاقرائي و **النطول** بالفتح واحد النطولات و هي المياه الغائرة التي طبخت فيها الحشائش يستعملها المرضى بالصب على ابدانهم او بالجلوس فيها او بالانكباب على بخارها كذا قال العلامة و قال الجوهري نطمت رأس العليل بالنطول وهو ان يجعل الماء المطبوخ بالادوية في كوز ثم يصب على راسه قليلا قليلا و قد يطلق على الصوفة المنموسة في الادوية التي اغليت اذا وضعت على العضو و قد يطلق على ماء سخن و يصب على العضو من غير ان يطبخ فيه شئ من الادوية كذا في بحر الجواهر •

**النعلي** بياء النسبة عند المهندسين شكل مسطح يحيط به تومان متفقا لتحدب كل منهما اعظم من نصفى دائرتين كذا في ضابط قواعد الحساب •

**النفل** بفتح النون و الغاء لغة هو الزيادة و الغنيمة تسمى نفلا لانها زائدة في المحلات لان الغنائم لم تكن حلالا في سائر الامم و هذه حمي ولد الزنا نافلة لكونه زئدا على مقصود الدكاح نانه شرع لتحصيل الولد من صلبه و ولد الزنا زيادة عليه و هي الشريعة يطلق على زيادة يخص بها الامام بعض الغامدين و ذلك الفعل منه يسمى تمفلا كما في جامع الرموز و البرجندي في فصل ما فتح عذرة و يطلق ايضا على زيادة على الفرائض و الواجبات و السنن من العبادات البدنية و المالية شرع لنا لا علينا و يسمى تطوما و مندوبا و مستحبا و حكمه الثواب على الفعل و عدم العقاب على الترك و لا خلاف في تسميته مأمورا به لكن اختلف العلماء في ان التسمية بطريق أمجاز او بطريق الحقيقة فالكرخي و الجصاص على انه مجاز و القاضي و جمع من الشافعية على انه حقيقة و مبنى الخلاف ان الامر حقيقة الموجود فقط و كان مجزا في الذنب او مشتركا بينه و بين اذنب فكان حقيقة فيهما معنى هذا الذنب يداين السنة و يطلق ايضا على العبادة الغير الواجبة و يعم السنة و على هذا قيل الذفل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالاول احتراز عن الحرام و المكروه ان المطلوب فيهما ترك الفعل و عن السماح و الاحكام التابتة بخطاب الوضع ان ليمسا مطلوبين اصلا و الثاني اى قوله من غير ذم الخ عن الواجب مطلقا سواء كان موسعا او مخيرا او غيرها اما غيرهما فظاهر لانه يذم على تركه و اما هما اى المخير و الموسع لانها و ان كانا مما يذم على تركه في الجملة لكنهما مما يذم على تركه مطلقا و كذا عن الكفاية و بالجملة بقراءة من غير ذم احتراز عن الواجب الذي هو غير تلك الثلثة و بقوله مطلقا عن تلك الثلثة كما لا يخفى ثم انه اراد بالذم العقاب لا الملامة بدليل انه قسم اول الحكم الى الوجوب و الحرمة و الذنب و الكراهة و الاباحة ثم عرف المذدوب بهذا فلو اراد بالذم الملامة لبطل التحصر بسنة الهدى فالمراد بالذم العقاب مطلقا و حينئذ صدق التعريف على السنة بقسميه فيكون النفل اعم من السنة كما لا يخفى و على هذا قيل الذنب خطاب بطاب فعل غير كفى ينتهض



في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول و بالعكس من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الركان المخصوصة و بالعكس شرعا في حقيقة في الركان مجاز في الدعاء و ان كان من افراد المعنى الاول كالداية لدى الاربع خاصة و هي في الاصل اسم اما يدب اي يتحرك على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من اراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا و ان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ ام يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه و لا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار و كذلك بحسب العرف فتبين بهذا ان المنقول قسم من الحقيقة و المجاز و اما ما قالوا من ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتحلل بينهما نقل فهو المشترك و ان تخلل فان لم يكن النقل لماناسبة فمرتجل و ان كان مان هجر المعنى الاول فمفعول و الانفى الاول حقيقة و في الذاتي مجاز فميزي على تمايز الاقسام بالحيثية و الاعتبار دون الحقيقة و الذات كذا في التلويح في التقسيم الثاني •

**الانتقال** هو في علم النجوم عبارة عن تحويل القمر فالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات و في علم الكلام عبارة عن حصول الشئ في حيز بعد ان كان في حيز اخر و هذا انتقال الجبره و اما انتقال العرض فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر كذا في شرح المواقف في بحث العرض لا يفتقر و في علم الجدل هو ان ينتقل المستدل الى استدلال غير الذي كان اخذ فيه لكون الخصم لم يفهم وج الدلالة من الاول كما في مناظرة الخليل الجبار لما قال ربي الذي يحيي ويميت فقال الجبار انا احيي واميت ثم دعى بمن وجب عليه القتل فاعتقه و من لا يجب عليه مقتله فدلم الخليل انه لم يفهم معنى الاحياء و الامانة فانقل عليه الصلوة و السلام منه الى ان قال ان الله ياتي بالسمن من المشرق مات بها من المغرب فبهت الذي كفر اي الجبار و لم يمكنه ان يقول انا الاتي بها لان من هو اسن مده يكذبه كذا في الاتقان في نوع جدل القران قال في التوضيح اعلم ان الانتقال هو ان ينتقل المستدل من كلام الى كلام اخر و هو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول و اقسامه المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس و هو صحيح لكن لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال حقيقة ان يترك الكلام الاول بالكلية و يشتغل بالآخر كما في قصة الخليل عليه الصلوة و السلام و انما اطاق الانتقال عليه لانه ترك هذا الكلام و اشتغل بكلام اخر و الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس و هو ليس بصحيح على الصحيح و الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس و الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه

حكم القياس بان يثبت بعلة القياس و امثلة الجميع تطلب منه اي من التوضيح •  
 النملة بالفتح و سكون الميم عند الاطباء بثور تحدث عن صفراء حريفة لطيفة فان كانت الصفراء ردية  
 اوجبت النملة الساعية الاكالة و لا اوجبت النملة الساعية فقط ان كانت الصفراء رقيقة وان كانت غليظة تحبس  
 فيما دون الجلد و اوجبت النملة الجارسية و هي اقل التهابا و ابطأ انحلالا كذا في الموجز و بحر الجواهر •  
 المناوأة هي عند المحققين نوعان النوع الأول ما اقترن بالاجازة و هي ارفع انواع الاجازة لما فيها من  
 تعيين المجاز و تشخيصه و لها صور احدها ان يدفع الشيخ اصل كتابه او فرعه المقابل له للطالب و يقول  
 له هذا سمعي او رايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته ثم يبدقيه اي كتابه في يده تمايكا او انتساخا  
 و تأديها ان يحضر الطالب الشيخ الكتاب المصنوع له و الشيخ عارف متيقظ فيتأمل ثم يقول هو سمعي  
 او رايتي ماروه عني و سمي هذا القوم بعرض المناوأة و عند الزهري و جماعة انها في القوة كالسمع و لذا جوز  
 فيها اطلاق حدثنا و اخبرنا و الصحيح انه دونه و يشترط ههنا ايضا كما في الاول ان يمكن الشيخ الطالب اما  
 بالتعليك او بالعارية لئلا يمتنع منه و يقابل عليه و الا ان ناواه و استقر في الحال فلا يتبين ارفعيته لكن لها زيادة  
 مزية على الاجازة المعينة و تأنها ان يخاوله الشيخ سماعه و يخبره ثم يمسه الشيخ و هو ادون و لم يكن  
 اعلى من الاجازة المجردة تزد الاصوليين و اما عند المحققين فانها مزية كما عرفت و رابعها ان ياتي  
 الطالب بنسخة و قال هذه روايتك فنارديه و اجزني روايته فان اجازة الموثوق بخبره و معرفته جاز و  
 الا فبطل و لو قال فيه حدث عني ما فيه ان كان روايتي مع برايتي من الغلط لكن جائزا حسنا و النوع  
 الثاني ما لم يقترن بالاجازة بل يناره و يقول هذا سمعي فالصحيح عند الفقهاء و الاصوليين عدم الرواية بها  
 و جوزة المحققون لان قواء هذا سمعي مطلقا كقول حدثنا فلان مطلقا و يجوز فيه الرواية بالاتفاق هكذا في  
 خلاصة الخلاصة و شرح النخبة •

النوال بفتح بخشش و صواب و نائل مثله و نواله در اصطلاح صوفيه چيز است كه ميرماند حق اهل قرب  
 را از خلعتهاي رضا و گاه اطلاق كرده ميشود نوانه را بر هر خلعتي كه ميپوشند اذ اذ في اطائف الفات •  
 فصل الميم • النجوم بالجم و هو علم يعرف به احوال الشمس و القمر و غيرهما من بعض  
 النجوم و قد سبق في المقدمة •

النسيم در لغت باد نرم و اول باديكه و زيدن كيرد كما في الصراح و نود صوفيه و زيدن باد عنابت  
 و اگويند كما في بعض الرمائل •

النظم بالفتح و سكن الظاء المعجمة في اللفظة جمع الاول في سلك و في الاصطلاح كما في جليلي  
 المطول يطلق على معان احدها بحسب اللفظ مفردا كان او مركبا كما في تقسيم نظم القران الى الظاهر  
 و النص و غيرهما و الثاني تركيب الالفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى حتى

لوقيل في • مصراع • قفازبك من ذكرى حبيب ومزل • قفا من حبيب ذكرى ومزل • كان لفظا لا نظما لعدم كونه على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى وهذا بخلاف نظم الحروف فانه تواليها من غير اعتبار معنى يقتضيه حتى لوقيل مكان ضرب وبض لم يخل بنظم الحروف والثالث ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسبة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل او الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار فالنظم بهذا شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني والبيان بخلاف النظم بالمعنى الثاني فهو اعم منه ومنه نظم القران والشيخ عبد القاهر يسمي ايراد اللفظ على طبق ما اعتبر من المعاني الزائدة على اصل المعنى نظاما وانه بانغ في ان الفضيلة في تطبيق الكلام على مقتضى الحال والا فالنظم عند المحققين ما عرفت من ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسبة الدلالات او الالفاظ المترتبة كذلك هكذا يستفاد من الاطول في الخطبة وفي بحث التعميد و اربع الكلام الموزون در جامع الصنائع گوید نظم در صنعت شعر سخن موزون وا گویند در مجمع الصنائع گوید کلام منظوم ده قسم است غزل و قصیده و تشبیب و قطعه و رباعی و فرد و مثنوی و ترجیع و مسقط و مستزاد •

**نظم النثر** نزد بلغا نثریست که چون حروف بعضی الفاظ بدیگری وصل کنند بطریق نظم خوانده شود و این لاحق است بمتلونه مثاله مجلس سامی ترا عزیزا در مخدوم بنده پرورتاج و دل سید الاکبر و الفضلاء مغخر الامائل دام تمکیده بندگی با کمال شوق و تواضع گری و نیاز مندی بخواند پس انکه بخاطر خود مقرر شناسد که ما الخ ابن نثر است و طریق نظم او این است • نظم • مجلس سامی ترا عزیزا • در مخدوم بنده پرورتاج • و دل سید الاکبر و ال • فضلا مغخر الامائل دا • ابن بحر خفیف است • م تمکیده بندگی با کمال • شوق و تواضع گری و نیاز • زمندی بخواند پس انکه بخا • طر خود مقرر شناسد که ما • این بحر متقاربست کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع •

**النظامية** فرقة من المعتزلة اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدوة طالع كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يتدر الله تعالى ان يفعل بعبادة في الدنيا ما لصلاح اهم فيه و لا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب و عقاب لاهل الجنة و النار و توهموا ان غاية تزييه تعالى من الشرور و القبائح لا يكون الا بحسب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب و قالوا كونه تعالى مریدا لفعله انه خالفه على وفق علمه و كونه مریدا للعبد انه امره و قالوا الانسان هو الروح و البدن آلتها و قالوا الاعراض لجسام و الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة و العلم مثل الجهل المركب و الايمان مثل الكفر في تمام الماهية و قالوا خلق الله الخلق دفعة واحدة على ما هي الآن معادن و نباتا و حيوانا و انسانا و غير ذلك فلم يكن خلق ادم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن اي متر بعض المخلوقات في بعض و التقسيم و التاخر في الكون و الظهور و قالوا نظم القران ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب



من الأمور الآتية و الماضية و صرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لا يمكنهم التبول بعينه بل باصبع منه و قالوا النواتر يحتمل الكذب و كل من الجماع و القيلس ليس بحجة و ملوا الي الرض و وجوب النص على الامام و ثبوت النص على امامة علي لكنه كتمه عمر و قالوا من سرق ما دون نصاب الزكوة كمائة و تسعة و تسمين درهما او ظلم به على غيره بالنصب و التمدي لا يفصح به كذا في شرح المواقف •

**النوم بالغتج و سكون الواو خواب** و هو حالة عارضة للحيوان فيعجز عن الحساسات و الحركات الغير الضرورية و الغير الارادية بسبب تصاعد البخرة لطيفة سريعة التحلل الي الدماغ مغلظة للروح النفساني مانعة عن نفوذه في الاعصاب فقولته عن الحساسات اي الحواس الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم خلافا لبعض فانه زعم ان الحواس الباطنة ايضا تتعطل عند النوم فير ان النفس قد يتصل عند خفة الشواغل في البدهة بعالم المثال فيفيض عليها منه ما يفيض و يخبر به محاكيا له بالامور الخيالية و قوله و الحركات الغير الضرورية الي اخره لاحذرا من الحركات الطبيعية كالتنفس و نحوها فانه لا يعجز عنها و لذا صرف ايضا بتدرك النفس استعمال الحواس تروكا طبيعيا •

**النوم المتململ** هو ان يكون بين النوم و اليقظة هكذا في التلويح و غيره •

**فصل النون • التلويح** هو في الاصل مصدر نونته اي ادخلته نونا و في اصطلاح النحاة نون ساكنة تتبع حركة اخر الكلمة لا لتأكيد الفعل فقولهم ساكنة اي بذاتها لا تضرها الحركة العارضة مثل عادن الولي و هي شاملة لنون من ولدن فخرجت بقوامهم تتبع حركة اخر الكلمة و انما لم يقل تتبع الآخران المتبادر من مذابتها الآخر لحوقتها به من غير تحلل شيى و ههنا الحركة متخللة بين اخر الكلمة و التلويح و لم يقل اخر الهم ليشمل تلويح النون في الفعل و القيد الخير لاجرا نون التأكيد الخفيفة كذا في الفوائد الضيائية و في المعنى النون تأتي على اربعة اوجه الأول نون التأكيد و هي خفيفة و ثقيلة و هما اعلان مند البصريين و قال التلويح الثقيلة اصل قال اخايل التوكيد بالثقيلة ابلاغ و تختصان بالفعل و الذاتي نون الاناث نحو يذهب و هي اسم خلافا له انزي و الثالث نون الوقاية و تسمى نون عماد ايضا و هي تلحق قيل ياء المتكلم المنتهية بواحد من ثلثة الفعل و اسم الفعل و الحرف لحفظ حركة ما قبلها و لذا سميت نون وقاية و الرابع التلويح و هو نون ساكنة زائدة تلحق اخر الكلمة بنون توكيد فخرج نون حسن و نون لفسغا و اسماه خمسة تلويح التمكن و هو اللاحق للاسم المعرب المنصرف اعلا ما يبقيه على اصله و يسمى تلويح الامكانية و تلويح الصرقة ايضا كوكيد و رجل و تلويح التفكير و هو اللاحق لبعض الاعداء المبائية فرقا بين معرفتها و تكررها كص و املا و تلويح المقابلة كعلمات جعل في مقابلة النون في مسلمين و قيل هو عوض من القسمة نصبا و قيل لا هو تلويح التمكن و تلويح العوض و هو اللاحق عوضا من حرف اصلى او زائد او مشتق اليه منفردا و جملة تلويح جواز

هو من الياء المحذوفة و جددل فانه عوض من الف جفائل قاله ابن مالك و نحو كل و بعض اذا قطعا عن الاضامة و نحو يومئذ و تنوين الترتم و هو اللاحق للقواني المطلقة بد" من حررف الاطلاق و هو الالف و الواو و الذي صرح به سيبويه و غيره من المحققين انه جيى به لقطع الترتم و هو التغني الذي يحصل بحرف الاطلاق لقبولها صد الصوت فاذا انشدوا و لم يتروموا جاوا بالنون في مكانها و لا يختص هذا التاوين بالاسم و زاد للاخفش و العروضيون تنويذا سادما سموه الغالي بالعين المعجمة و هو اللاحق للقواني المقيدة سمي به لتجاوزه حد الوزن و يسمى الاخفش الحركة التي قبلها غلوار فائدته الفرق بين الوقف و الوصل و جعله ابن عميش من نوع تنوين الترتم زاعما ان الترتم يحصل نفعها لانها حرف افن و انكر الزجاج و السديرافي ثبوت هذا التنوين البتة لانه يكسر الوزن و اختار هذا ابن مالك و زعم ابو الحجاج بن مغرور ان ظاهر كلام سيبويه في المسمى تنوين الترتم انه نون عرضت من المدة و ليس بتنوين و زعم مالك في التحفة ان تسمية اللاحق للقواني المطلقة و المقيدة تنويذا مجاز و اسما هو نون اخرى زائدة و لهذا لا يختص بالاسم و يجامع الالف و القم و يثبت في الوقف و زاد بعضهم حابعا و هو تنوين الضرورة و هو اللاحق لما لا ينصرف و المنادى المضموم و ناما هو التنوين الشاذ و فائدته مجرد تكثير اللفظ و ذكر ابن الخباز في شرح الجزولية ان اقسام التنوين عشرة و جعل كلا من تنوين المنادى و تنوين صرف ما لا ينصرف قسما براسه و العاشر تنوين الحكاية مثل ان تسمى رجلا لعاملة لبديبة انتهى • و النون عند الصوفية عبارة عن انتقاش صور المخلوقات باحوالها و اوصافها كما هي عليه جملة واحدة و ذلك الانتقاش هو عبارة عن كلمة الله لها كن نهي تكون على حسب ما جرى به القدر في اللوح المحفوظ الذي هو مظهر لكلمة الحضرة لن كل ما يصدر من لفظ كن فهو تحت حيطه اللوح المحفوظ ملذا قلنا ان النون مظهر لكلام الله تعالى و كناية عن اللوح المحفوظ فهو كتاب الله ايضا و التوضيح في الانسان الكامل في باب الصفة • و در لطائف اللغات ميكويد نون در اصطلاح صوفيه عبارات است از علم اجمالي در حضرت احديت و نرد بعضى كنايةت از عقل كل است و نرد صاحب فتوحات مكيه عبارات است از عرش عظيم و نرد بعضى كنايةت ار بحر نور است و مرجع كل يكيست انتهى • و در كشف اللغات ميكويد نون در اصطلاح منصومه اسمى است از اسماء الله تعالى و ان تجلي حق است باسم ظاهر در هر مجمع الكوان •

**فصل الواو:** النحوي بفتح الذون و سكون الحاء في اللغة الجانِب و الطريق و القصد و اعراب كلام العرب يقال ما احسن نحوك كما في الصراح و في الاصطلاح اسم لعلم من العلوم المدونة و قد سبق في المقدمة و صاحب هذا العلم يسمى نحويا و النحويون الجمع و اما النحاة فهو جمع ناح بمعنى النحوي على ما في القاموس كالنظار جمع ناظر بمعنى الملصوب الى علم المناظرة لكن لم يستعمل مفرد هما بهذا المعنى اما كذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية القطبي •

• **الأنحاء التعليمية** سميت في المقدمة في بيان الروس الثمانية •

النمو بتعديده الواو هو الذبول من انواع الحركة الكمية ونسر بالزيادة حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار على نسبة طبيعية والاعطار الجوانب اى الطول والعرض و الصق مقيده الزيادة خرج الذبول و الهزال و التكاثر الحقيقي و رفع الورم و الانتقاص الصناعي لانها انتقاص حجم الاجزاء وبقيد الاصلية خرج السمن لانه زيادة في الاجزاء الزائدة و بقيد بما ينضم اليه يخرج التخلخل الحقيقي و بعيد على نسبة طبيعية خرج الورم و الزيادة الصناعية لانها ليسا على نسبة يقتضيها طبيعة صمها وقيل السمن و الورم خارجان بقيد في جميع الاقطار لان المراد ان يزيد مجموعة من حيث هو مجموع لا ان يزيد كل جزء من اجزائه وقيل الالف واللام في الاجزاء الاصلية لاستفراق فيجب ازدياد كل لجزء الجسم في جميع الاقطار فيخرج الورم و مية انه يخرج حينئذ بعض الاجزاء الاصلية كما اذا خلع يد شخص قادها لاتنمو و ينمو بانى الاعضاء قيل بدعته من جميع الاعضاء الاصلية في اجملة و لا يضر عدمه في بعض الاشخاص و في بعض الاحوال و قيل المراد ازدياد حجم الجسم دائما في جميع الاقطار بمعنى انه كلما وجد ازدياد يكون في جميع الاقطار و الظاهر ان السمن و الورم ليسا كذلك نعم يتوجه ان اخراج السمن بالاجزاء الاصلية اولى لسبقها وقيل السمن و الورم خارجان بقيد على نسبة طبيعية و مية ان السمن قد يكون على نسبة يقتضيها طبيعة المحل و يمكن دفعه بان المراد دائما بنسبة طبيعية و السمن ليس كذلك ويتوجه عليه ما قرر انما من ان اخراجه بقيد الاجزاء الاعلى اولى ثم الاجزاء الاصلية هي ما يتولد في بعض الحيوانات من المني كالعظم و العصب و الرباط و الزائدة هي المتولدة من الدم كالشحم و اللحم و السمن و قولهم في بعض الحيوانات لان ادم و حواء وكذا قنص وامثال ذلك من الحيوانات ليس كذلك فالتعريف الجامع ان يقال ان الاجزاء الاصلية هي ما يتولد من المني او مما هو بمنزلة المني كاليدر لبعض النباتات قال الامام الرازي قد يشبه النور الذبول بالسمن و الهزال و العرق ان الواقف في اللمو قد يسمن كما ان المتزائد في الغموق يهزل و تحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المماذ في الاجزاء الاصلية و دخلت فيها وتشبهت بطبيعتها و اندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة بطبيعة النوع فذلك هو النمو و اما الشيخ اذا ما رسمنا فان اجزائه الاصلية قد جفت و صلبت فلا يقوى الغذاء على تغريتها و النفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نمو في اللحم الا ان اهم النمو مخصص بحركة الافضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو و الذبول من الحركات الكمية و هو بعينه عندي فان الاجزاء الاصلية و الزائدة في المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم و بما يتحرك كل واحد منهما في اینه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس بحركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في ممانها و تشبهتها و ينضم اليها

صند الذبول عما كانت عليه قبله و انكار هذا مكلمة و قال السيد السند ان اتصال الزائده بعد المداخله بالاصليه على وجه يصير به المجموع متصل واحد في نفسه فالصواب ماناله المجيب و الا فالقول ما قاله الامام هذا كله خلاصه ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة •

**الغاصية** هي القوة التي فعلها النمو و القياس المنميه الا انه روعي المزاجه فامند الفعل الى السبب كذا في شرح المواضع اعلم ان من اصطلاح اهل الحديث اذا قال الراوي يذميه فمراده يرفع ذلك الى النبي صلى الله عليه و اله و سلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري •

**فصل الهاء • التنبيه بالباء الموحدة** مصدر من باب التفعيل يطلق في عرف العلماء على معان منها ما مر في لفظ المحاباة في ناقص باب الحاء المهملة ومنها بيان الشيء قصدا بعد سبقه ضمنا على وجه لو توجه اليه السامع الفطن بكليته لعرفه لكن لكونه ضمديا ربما يغفل عنه كذا في الاطول في اول فن المعادي و الفرق بينه و بين التذنيب مع اشتراكهما في ان كلا منهما يتعلق بالمباحث المتقدمة ان ما ذكر في حيزه بحيث لو تامل المتامل في المباحث المتقدمة لفهمه بخلاف التذنيب كذا في الجليلي حاشية المطول و منها بيان البديهي كما في الاطول ايضا هناك و يؤيد هذا ما وقع في الشريفة ان الدليل هو المركب من قضيتين للثاني الى مجهول نظري و ان ذكر لازمة خفاء البديهي يسمى تذبيها انتهى و قال في المحاكمات الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان و التنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته و بيانه اما مجرد ملاحظة اطرافه او التمثيل المزيل للخفاء في نفس الحكم البديهي او النظر السهل في الفصل السابق على ذلك الحكم بان تذكر مقدمات ذلك الحكم في ذلك الفصل ومنها الانشاء قال ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر يسمى انشاء و تذييبها و يندرج فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القوم و النداء و الاستفهام و المنطقيون يقسمون غير الخبر الى ما يدل على الطلب لذاته اما للفهم وهو الاستفهام و اما لغيره وهو الامر و النهي و الى غيره و يخصون التذبية و الانشاء بالخير منهما و يعدون هذه التمني و الترجي و القوم و النداء و بعضهم يعد التمني و النداء من الطلب انتهى و قال المحقق الذمنازي في حاشيته تحميدة جميع اقسام غير الخبر بالتذبية غير متعارف و كذا ما نسب الى المنطقيين من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب بما لم نجده في كلامهم انتهى و في بديع الميزان غير الخبر ان لم يدل على طلب الفعل دلالة صيغية فهو تذييب ابي اعلام على ما في ضميرة و يندرج فيه التمني و الترجي و النداء و القوم و الاستفهام و الفاظ العقود و فعلا المدح و الذم و التعجب اصطلاحا و لامذاتة فيه و دلالة النداء على طلب الاقبال و الاستفهام على طلب الاعلام التزاميتان فلا يخرجان من التذبية و هكذا في شرح المطالع و غيرها و منهم من عد التمني و النداء و الاستفهام من اقسام الطلب على ما ذكر السيد الشريف و منها الايماء و هو عند الاصوليين من اقسام المنطوق الغير الصريح و هو الاقتران بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتدليل لكن

بمعناها جدا اى اقتران الملفوظ الذى هو مقصود المتكلم بحكم اى بوصف لولم يكن ذلك الحكم اى الوصف  
او نظيره لتعميل ذلك المقصود لكن اقترانه به بعيدا فيحصل على التعميل لدفع الاستبعاد و يرجع الى  
هذا ما قال معناه اقتران نص الشارع كقوله اعتق رقية في المثال الآتي بحكم كقول الاعرابي واقعت اهلي  
في نهار رمضان لولم يكن ذلك الحكم او نظيره للتعميل اى علة لقول الشارع و حكمه كان بعيدا جدا من  
الشارع الاتيان بمثله ويحتمل ان يكون معناه ان اقتران الوصف المدعى كونه علة لحكم من الشارع لولم يكن  
ذلك الوصف او نظيره علة لحكم الشارع كان بعيدا من الشارع الاتيان بذلك الحكم مثال كون العين  
للتعميل ما قال الاعرابي هلكت و اهلكت فقال النبي صلى الله عليه و اله و سلم ماذا منمت قال وانمت  
اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقية الحديد فانه يدل على ان الواقع علة للاعتاق فان غرض الاعرابي بيان  
حكم الواقع و ذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب و تاخير لبيان عن  
وقت الحاجة فيكون السؤال مقذورا في الجواب كانه قال واقعت فكفر و لاشك ان الغاء للتعميل فيحصل  
عليه و الاحتمال البعيد عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول الميذ اسقنى ماء فان  
ذلك و ان بعد لئنه ليس بممتنع و اعلم ان مثل ذلك اذا اخذ منه بعض الامناف و علل بالهاتي ممي  
تفقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لامدخل له في العلة اذ الهندي ايضا كذلك و  
كذا كون المحل اهلا فان الزنا ايضا اجدر به او يقال و كونه وقاما لامدخل له فبقي كونه امسادا للصوم فهو العلة  
و مثال كون النظر للتعميل قول النبي صلى الله عليه و اله و سلم و قد سألته الخثعمية ان ابى ادركته  
الوفاء و عليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه و اله و سلم ارأيت لو كان على  
ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بان يقضى سألته الخثعمية من دين  
الله فذكر نظيره و هو دين آدمي فذبه على التعميل به اى كونه علة للنفع و الا لزم العيب ففهم منه  
ان نظيره في المسئول عنه و هو دين الله كذلك علة بمثل ذلك الحكم و هو النفع و اعلم ان مثل هذا  
يسميه الاموليون تنبيها على اصل القياس و فيه كما ترى تنبيه على اصل القياس و على علة الحكم فيه  
وعلى صحة الحاق الفرع بها اعلم ان من مراتب اليماء ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له مثل  
قوله لا يقضى القاضى و هو غضبان فان فيه ايماء الى ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش  
للمنظر و موجب للاضطراب و مثل اكرم العلماء و اهن الجهال هذا اذا ذكر الوصف و الحكم كلاهما فانه  
ايماء بالاتفاق فان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف مريحا و الحكم مستنبط نحو احل الله البيع فان  
حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه و هو الصحة او ان يذكر الحكم و الوصف مستنبط و ذلك كثير  
منه نحو حرمت الخمر فقد اختلف في انه هل يكون ايماء فهو على مذاهب احدها كلاهما ايماء و الثاني  
ليس شبيها منهما ايماء و الثالث الاول و هو فذكر الوصف ايماء دون الثاني و هو ذكر الحكم و النزاع لفظي

مبني على تفسير الائمة و الاول مبني على ان الائمة اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين او احدهما مذكورا و الآخر مقدرا و الثاني مبني على انه لابد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران و الثالث مبني على ان اثبات محتلزم الشيعي يقتضى اثباته و العلة كالحل يستلزم المعلول كالصحة فيلزم بمثابة المذكور يتحقق الاقتران و اللازم حيث ليس اثباته اثباتا لملزومه بخلاف ذلك فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران هكذا ذكر في العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني في مباحث القياس •

**النزهة** بالفتح و تخفيف الزاء المعجمة عند البلغاء هي خلوص الفاظ الهمجاء من الفحش حتى يكون كما قال ابو عمرو بن العلاء و قد سئل عن احسن الهمجاء هو الذي اذا انشدته العذراء في خدرها لا يغبح عليها و منه قوله تعالى و اذا دعا الى الله و رسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون ثم قال افي قلوبهم مرض ام ارتابوا ام يخافون ان يخيف الله عليهم و رسوله بل اولئك هم الظالمون فان الفاظ ذم هرة المخبر عنهم بهذا الخبر اتت مفهومة عما يقع في الهمجاء من الفحش و سائر هجاء القران كذلك كذا في الاتقان في نوع بدائع القران •

**التنزه** مصدر من باب التفعّل في البرجندي اصل التنزه التباعده عن مكان الحرمة انتهى و مرجعه الى الديانة كما مر في فصل النون من باب الدال المهملة •

**التنزيه** مصدر من باب التفعيل عند الصوفية عبارة عن انفراد القديم باسمائه و اوصافه و ذاته كما يستحقه لنفسه من نفسه بطريق الاصلية و التعالى لا يطريق ان المحدث ماثله او شابهه فانفرد الحق سبحانه و تعالى عن ذلك، فليس بايدينا من التنزيه الا التنزيه المحدث و التحق به التنزيه القديم لان التنزيه المحدث ما بازاه تشبيهه من جنسه و ليس بازاه التنزيه القديم تشبيهه من جنسه لان الحق لا يقبل الضد و لا يعلم كيف تنزيهه فلا جل هذا القول تنزيهه عن التنزيه بتنزيهه لنفسه لا يعلمه غيره و لا نعلم الا التنزيه المحدث لان اعتباره عندنا تعري الشيعي عن حكمه كان يمكن نسبته اليه فتنزه و لم يكن للحق تشبيهها ذاتيا يستحق عنها التنزيه اذ ذاتياته هي المنزهة في نفسها عما لا يقتضيه كبرياؤه على اي اعتبار كان و في اي مجلى ظهر او باي تشبيهه كان كقوله ريبك ربي في صورة شاب امرد او باي تنزيه كان كقوله نوراني اراه فان التنزيه الذاتي له حكم لازم لزوم الصفة للموصوف و هو في ذلك المجلى على ما استحقه من ذاته لذاته بالتنزيه القديم الذي لا يوسخ الاله و لا يعرفه غيره فانفرد في اسمائه و صفاته و ذاته و مظاهره و تجلياته بحكم قدمه من كل ما ينسب الى المحدث و لو بوجه من الوجوه فلا تنزيهه كالتنزيه الخلقى و لا تشبيهه كالتشبيه الخلقى تعالى و انفرد و اما من قال ان التنزيه راجع الى تطهير محلك لا الى الحق فاراد هذا التنزيه الخلقى الذي بازائه التشبيه نعم لان العبد اذا اتصف من اوصاف الحق بصفاته سبحانه و تعالى تطهر محله و خلاصا من نقائص المحدثات بالتنزيه الالهي فراجع اليه هذا التنزيه و بقي الحق على

ما كان عليه من التنزيه الذي لا يشاركه فيه غيره وليس للحق فيه مجال اي ليس لوجه المخلوق من هذا التنزيه شيى بل هو لوجه الحق بانفراده كما يستحقه في نفسه فانهم كذا في الانسان الكامل •

### فصل الياء التختانية • النداء بالكسر وتخفيف الدال عند اهل العربية قد يطلق على طلب الاقبال

بحرف نائب مناب ادعو لفظا او تقديريرا والمطلوب بالاقبال يسمى منادى وقد يطلق النداء على الكلام المستعمل في طلب الاقبال وهو في هذا المعنى من انواع الطلب الذي هو من انواع الانشاء كما في الاطول والمراد بالاقبال التوجه سواء كان بالوجه او بالقلب حقيقة مثل يا زيد او حكما مثل يا سما و يا جبال و يا ارض فانها نزلت اولا منزلة من له صلاحية النداء ثم ادخل عليه حرف النداء و قصد نداءها فهي في حكم من يطلب اقباله و منه نداء الله تعالى لتنزيهه عن الاقبال اذ لا وجه له و لا قلب له فلا بد لذلك من امر نزل باعتبارها و جعل داعيا الى التنزيل لكن في القول بتنزيهه تعالى منزلة من له صلوح النداء ترك ادب فالاولى ان يقال المراد بالاقبال الاجابة و المراد بكون المنادى مجيبا اعطاء المدعو له ان كان طلبا و التصديق به ان كان خبرا كما في قوله تعالى يا ايها الناس اني رحول الله اليكم جميعا فاندفع ما قيل ان اريد بالاجابة انعام ما سئل فهو لا يستفاد من تقدير ادعو مع انه قد يكون المقصود بالنداء الخبر فلا معنى للاجابة فيه و ان اريد به التذبية فهو لا يكون مطلوبا منه تعالى ثم اخذلوا في المدرج فبعضهم على انه ليس داخلا في المنادى لانه المتفجع عليه ادخل عليه حرف النداء لمجرد التفجع لا لتنزيهه منزلة المنادى فخرج بقيد الاقبال عن تعريف المنادى و بعضهم على انه منادى مطلوب اقباله حكما على وجه التفجع فاذا قلت يا محمدا فانك تناديه و تقول له تعال فانا مشتاق اليك و هذا هو الظاهر من كلام حبيبويه و صاحب المفصل ثم الحروف الدائبة مناب ادعو خمسة وهي يا و ايا و هيا و اي و الهمة و احتزر بهذا القيد عن نحو ليقبل ريد و قوله لفظا او تقديريرا تفصيل للطلب اي طلبا لفظيا بان تكون الة الطلب ملفوظة نحو يا زيد او تقديريرا بان تكون الة مقدرة نحو يا يوسف اعرض اي يا يوسف او للميابة اي نيابة لفظية بان يكون الغائب ملفوظا او مقدرة بان يكون الغائب مقدر او للمنادى و الملفوظ مثل يا زيد و المقدر مثل الايا اسجدوا اي الايا قوم اسجدوا • فائدة • انتصاب المنادى عند سيديويه على انه مفعول به و ناصبه الفعل المقدر و اصله ادعوزيدا فحذف الفعل حذفنا لازما لكثرة استعماله و لدلالة حرف النداء عليه و افادته و عند المبرد بحرف النداء لسده مصدر الفعل • فائدة • قال في الاتقان و يصحب في الاكثر الامرو النهي و الغالب تقديمه نحو يا ايها الناس اعبدوا ربكم و يا ايها الذين امنوا لا تقدموا و قد يتاخر نحو و توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون و قد يصحب الجملة الخبرية فتعقبها جملة الامر نحو يا ايها الناس ضرب مثل ما تتمعوا له و قد لاتعقبها نحو يا عبادي لاخوف عليكم و قد يصحب الاستفهامية نحو يا ابيت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر انتهى •

النسيان بالكسر وكون الحدين هو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل من شأنه الملاحظة في الجملة

أعم من أنه يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء ويحتمى ذهبها أو سهوا أو يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها إلا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء كذا في التلويح وقد سبق مثل هذا في لفظ السهو أيضا في فصل الوار من باب السين المهملة وفي شرح المواقف في مبحث الجهل ويقرب من الجهل البسيط السهو و كأنه جهل بسيط سببه عدم استنباط التصور أي العلم تصوريا كان أو تصديقا فإنه إذا لم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة و يزول أخرى و يثبت بدله تصور آخر فيثبت به أحدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى إذا نبه الساهي أدنى تفبيده تنبه و عاد إلى التصور الأول وكذا الغفلة يقرب منه و يفهم منه عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذا الذهول قيل سببه عدم استنباط التصور حيرة و ذهبا قال تعال يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو و الجهل البسيط بعد العلم يعمى نصيانا وقد فرق بين السهو و النسيان بان الأول زوال الصورة عن الإدركة مع بقائها في الحافظة و الثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ إلى سبب جديد و قال الأمدى ان الغفلة و الذهول و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه انتهى • والنسيان عند الأطباء هو السرسام البارد ويقال له ليترغس أيضا و هو روم عن بلغم عفن في مجازي الروح الدماغية و قلما يعرض في جرم الدماغ أو حجابة للزوجية الدماغ فلا ينفذ في السحب لصلابتها و لا في الدماغ للزوجية و إنما محي به لان النسيان لازم لهذا المرض فسمي به تسمية للملزم باسم المرض اللازم لهذا في الاقسرائي و بحر الجواهر •

**النفي** بالفتح و سكون الفاء عند اهل العربية من اقسام الخبر مقابل الاثبات و الايجاب قيل بل هو شرط الكلام كله و انفرق بينه و بين الجحد ان الثاني ان كان صادقا سمي كلامه نفيا و منغيا ايضا و لا يسمى جحدا و ان كان كاذبا سمي جحدا و نفيا ايضا فكل جحد نفى و ليس كل نفى جحدا ذكره ابو جعفر النحاس و ابن السكيت وغيرهما مقال النفي ما كان محمد ابا احد من رجالكم و مثال الجحد نفى فرعون و قومه ايات موسى و جحدرا بها و استيدقتها انفسهم ثم ان النفي في الماضي اما ان يكون نفيا واحدا او مستمرا او نفيا فيه احكام متعددة و كذلك في المستقبل فصار النفي اربعة اقسام و اختاروا له اربع كلمات ما ولم و ان و لا و المنفي عند المتكلمين هو المعلوم الغير الثابت و قد سبق مستوفى في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة • **تفبيهاث** • الاول زعم بعضهم ان شرط صحة النفي من الشيء صحة انصاف المنفي عنه بذلك الشيء وهو مردود بقوله تعالى وما ربك بغافل عما تعملون ونظائره كثيرة و الصواب ان انتفاء الشيء من الشيء قد يكون اكونه لا يمكن منه عقلا وقد يكون اكونه لا يقع منه مع امكانه الثاني نفى الذات الموصوفة قد يكون نفيا للصفة دون الذات نحو ما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام أي بل هم جسد ياكلون و قد يكون نفيا لهما نحو لا يسألون الناس الا ما اتي لا سؤال لهم اصله فلا يحصل منهم



الحناف ويحتمل هذا النوع عند اهل البديع نفي الشيعي بانجابيه وعبارة ابن رشيقي في تلخيصه بان يكون الكلام ظاهرة انجاب الشيعي وباطنه نفيه بان ينفي ما هو من سببه كوصفه وهو المنفي في الباطن وعبارة غيره ان ينفي الشيعي مقيدا و المراد نفيه مطلقا مبالغة في النفي وتأكيدا له ومنه ومن يدع مع الله لها اخر لا يبرهان له به فان الله لا يكون الا عن غير برهان ومنه ويقذلون النبيين بغير الحق فان قتلهم لا يكون الا بغير حق ومنه رفع السموات بغير عمد ترونها مانها لا عمد لها اصل الثالث قد ينفي الشيعي راسا لعدم كمال وصفه او انتفاء ثمرته كقواء تعالي في صفة اهل النار لا يموت فيها ولا يحيى فنفي هذه السموات لانه ليس بموت صريح ونفي هذه الحيوة لانها ليست بحيوة طبيعية ولا ناعمة الرابع المجاز يصح نفيه بخلاف الحقيقة و ارد عليه ما رميت ان رميت ولكن الله رمى فان المنفي فيه هو الحقيقة واجيب بان المراد بالرسي هنا المترتب عليه وهو وصوله الى الكفار فالوارد عليه المنفي هنا مجاز لا حقيقة والتقدير وما رميت مطلقا ان رميت كسبا الرما رميت انتباه ان رميت ابتداء الخامس نفي الاستطاعة الواردة في القران قد يراد به نفي القدرة والامكان نحو لا يستطيعون ترمية وقد يراد به نفي الامتناع نحو هل يستطيع ربك على القرأتين اى هل يفعل او هل يجيدنا مقد علموا ان الله قادر على الانزال وان عيسى قادر على السؤال وقد يراد به الوقوع بمسقة وكلفة فكذلك ان تستطيع معي صبرا هذا كله من الاتقان السادس من قواعدهم ان النفي اذا دخل على كلام فيه قيد توجه الى القيد خاصة و انما ثبت اصل الفعل قال ابو القاسم في حاشية المطول التحقيق ان هذه القاعدة ليست كلية بل اكثرية اذ يحتمل ان يقصد نفي الفعل والقيد جميعا بمعنى انتفاء كل من الامرين مثل ما جئت راكبا بمعنى لا مجيى ولا ركوب او بمعنى انتفاء القيد من غير اعتبار لنفي الفعل او اثباته كما اذا قلت لم اضرب كل احد بمعنى ان الضرب لم يقع على كل احد من غير اعتبار لنفي الضرب واثباته وهذا مراد من قال ان رفع الايجاب الكلي اعم من السلب الكلي والسلب عن البعض مع الايجاب للبعض وهذا كثير النوع في الكلام او انتفاء الفعل من غير اعتبار لنفي القيد او اثباته كقواء تعالي ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون هذا اذا اعتبر القيد او لا ثم نفي وان اعتبر النفي او لا ثم قيد رفع النفي الى المقيد حتى اذا كان القيد هو العموم مثلا انما نفي للعموم على الكل وعموم النفي على الثاني و التعميل على القرائن انتهى • وفي بعض حواشي البيضاوي ان رجوع النفي الى القيد انما يكون اذا كان القيد مما لا يلزم المقيد و ان كان مما يلزمه يرجع الى المقيد •

المنفي عند المحاسبين هو العدد الغير المثبت كما مر في فصل التاء الفوقانية من باب التاء

المثلثة • وعند اهل العربية و المتكلمين قد عرفت قبيل هذا •

١٣٣٨

١٣٣٨

نفي النخذ بالقاب اسم شكل مخصوص من اشكال الرمل و صورته هكذا •

النهي بالفتح وسكون الهاء في حرف الفصلة هي نفس هيئة لا تفعل في اى معنى تتصلق بها

يسمون الفعل امرا وعند الاصوليين و اهل المعنى هو كالصرفي الاحتلاء و عرفه البعض بانه طلب النفس من الفعل احتلاء و البعض بانه طلب الترك عن الفعل احتلاء فانهم اختلفوا في ان مقتضى النهي كف النفس من الفعل او ترك الفعل و هو نفس ان لا تفعل والمذهبان متقاربان كما في المطول و في الاطول ان الخلاف مبني على الاختلاف في كون عدم الفعل مقدورا ثم اتلم ان النهي حرنا واحد او هو لا الجزمة وله صيغة واحدة و هي لا تفعل ليس له صيغة اخرى و قد سبق في لفظ الامر ما يتعلق بهذا المقام في فصل الراء المهملة من باب الالف •

**النهاية** بالهمزة هي الرجوع الى البداية كما قال الجذيد قيل اراد الرجوع الى الله لانه تعالى مبدأ كل شئ و قيل الى الرجوع الى الصفاء الذي كان له في عالم الارواح قبل التعلق بالقالب و قيل معناه ان نهاية المرید و غايته ان يدلح الى حال بدايته حيث خلقه الله في بطن امه و انه كان في هذه الحالة في غاية الفقر و الحاجة الى الله و اتوكل و لا حافظ له الا هو و قيل معناه السالك اما كان في ابتداء جاهل فصار عارفا يصير متحيرا جاهلا و هو كاطفوية يكون جهلا ثم علما ثم جهلا قال الله تعالى و منكم من يرد الى ارضل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا و قيل معناه ان المرید في البداية عند الله و الله تعالى ربه يعني كما ان في البداية عند كذلك في النهاية كذا في مجمع السلوك • و المهتمون يسمون النهايات حدودا و اطرافا و بهذا المعنى قالوا نهاية الخط المتناهي الوضع نقطة و نهاية السطح المتناهي الوضع بالذات خط او نقطة كما في ضابط قواعد الحساب و التناهي في الوضع كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف و نهاية عارضة له و التناهي في المقدار كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض بقدر محدود كذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الخيالي •

### منتهى الاشارات هو الفلك الاعظم •

**النية** بالكسر و تشديد اياء لغة عبارة من انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضرر حال او مآلا و الشرع خصصها بالارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء اوجه الله او امتثالا لحكمه فمن فعل نائما او غائبا ففعله معطل مهمل يماثل انعال الجماد و من اتى طاعة ربه او طمعا في عطاء دنيوي او توقعا لثناء عاجل او تخلصا عن تعذيب الناس فهو مزور كذا قال البيضاوي و قيل النية لغة العزم و شرعا القصد الى الفعل لله تعالى و قيل النية عزم القلب الى الشئ فهما اي النية و العزم متحدان بمعنى فالنية عبارة عن توجه تام قلبي بحيث يستقر القلب على امر و قيل النية عبارة عن استقرار القلب على امر مطلوب و توجه تام و ميل كمال بطريق القصد الى امر مطلوب فهذا احتراز عن التوجه الذي صدر عن رجل مثلا ان ينتقل من مكان الى مكان فان هذا الانتقال لا يسمى نية بل توجهها و ميله كقول الكلبي و الشرب بطريق العادة • و قيل يفسخ النية كقول علي كرم الله وجهه منعت الله بفسخ العزائم

وقيل النية شرعت تمييزا للعبادة عن العادة هكذا يستفاد من الميضي والكرماني والعارفية ودر صحائف  
در صحيفة موم ميكويد النية هي الارادة الباعثة للقدرة المنتهضة عن المعرفة و ار راسه مرتبه است اول  
صافي انكه باعث وبى جز لقاء خدا نبود درم كدر كه باعث ار مراتى است يعنى رياء بران مى ارد و  
طلب جاه و دنيا مى ارد موم ممتازج و ان را مراتب بصيار است ولكل درجات معا عملوا •

### • باب الواو •

**فصل الالف • الوباء بالفتح** وتخفيف الموحدة ومد الالف وقصرها بيمارى علم كه او را  
مرگا مرگي گویند كما فى الصراح وقال اطباء هي فساد يعرض لجوهر الهواء لامباب صمارة او ارضية كالماء  
الاسن و الجيف و المران بفساد الهواء ان يصير حقيقته غير صالحه لما اوجدت له من اصلاح جوهر الروح و  
دفع البخره و تفضي الابدان وهو تعفن يعرض له بشبهه تعفن الماء المجتمع المتغير وهذا الهواء ليس بصيطا  
فلا يرد ان البصيط لا يتعفن وقيل الوباء هو الطاعون كذا فى الاقسرائي و بحر الجواهر •

**الوضو بالضم** وتخفيف الضاد المعجمة فى الاصل مصدر وضو الرجل اذا صار نظيفا حسنا نقل فى  
الشرع الى الطهارة المخصوصة لما فيه من النظافة وقد يفتح الواو والمشهور انه بالضم المصدر وبالفتح  
الماء الذي يتوغأ به و انكر ابو عمرو بن العلاء الفتح مطلقا و ابو عبيد الضم مطلقا كذا فى بعض شروح مختصر  
الوقاية وعند الصوفية عبارة من ازالة النقائص الكونية وقد سبق فى لفظ الصلوة فى فصل الواو من باب  
الصاد المهملة و عند الشيعة عبارة عن موالة الامام وقد مر •

**التواطؤ بالطاء** هو كون اللفظ موضوعا لامرعام مشترك بين الافراد على الصوية وذلك اللفظ يسمى  
متواطيا كالنسان و يقابله التشكيك وقد سبق فى فصل الكاف من باب الشين المعجمة •

### حمل المواطاة قد سبق فى فصل اللام من باب الحاء المهملة •

**الايطاء عند الشعراء** هو اعادة القافية وهو عيب كما فى عنوان الشرف وكلما تباعدا كان القبح اقل  
فان كان احد اللفظين معرفة و الآخر نكرة و اختلف المعنى لم يكن ايطاء كما فى بعض الرسائل • وفى الاتقان  
الايطاء تكرار الفاصلة او القافية وهو عيب فى القافية لا فى الفاصلة لوقوعه فى القران و هو قوله تعالى فى  
الاسراء هل كنت الا بشرا رسولا و ختم بذاك اليتين بعدها و در منتخب تكميل الصناعة مى ارد از عيوب  
قائده است ايطاء و ان تكرار قائده است بيك معنى غير از قائده مصراع اول مطلع كه تكرار انرا در غير مطلع ايطاء  
نميگويند بل رد مطلع نامند و ايطاء برد و قسم است يكى ايطاء خفي وان انصت كه تكرار ظاهر نباشد مانند  
دانا و بينا و اب و كلاب و اين پيش اكثر شعراء جائز است و قديمه بصيار نشود و مع ذلك اولى ان است  
كه مثل اين قوافي را پهلوى يكديگر نيارند و بعضي تكراريرا كه در امر و نهي است مثل بيا و ميا

اثرين قبيل شمردن بجهت آنکه ميم در ميا و با در بيا يي تركيب هيچ معني ندارد پس تکرار درين کلمه ظاهر نباشد اما تکرار يکه در نفی و اثبات است چون رفت و نرفت با اتفاق اثرين قبيل است و عيب و ناخوش است و بعضي گویند که در مثل ترا و مرا و کرا ايطای خفي است و ديگري ايطای جلي و ان است که تکرار ظاهر باشد مانند جانا و يارا و صفات و کائفات و محبت و مودت و مراهجه و غلامچه و بزد و بدهد و دردمند و حاجتمند و نيکوتر و بهتر و فزونگر و ستمگر و زرین و سيمین و خندان و گريان و مردی و زامی و این ايطا از عيوب فاحش است ارتکابش نکند مگر وقتیکه شعر را ابیات بسیار باشند که این هنگام بقدر ضرورت ارتکاب اندکي جائز است انتهى •

**فصل الباء الموحدة \* الوجوب بالضم و تخفيف الجيم في اللغة هو الثبوت و في العرف هو الاستحسان و الاولوية يقال يجب اي يستحسن ويسمى بالوجوب العرفي و الاستحساني و يقابله الوجوب العقلي و الشرعي أما الوجوب العقلي فقال المتكلمون و الحكماء الوجوب و الامكان و الامتناع قد تطلق على المعاني المصدرية الانتزاعية و تصوراتها بالكفه ضرورة اذ لدس كنهها الا هذه المعاني الثلاثة المنزعة الحاصلة في الذهن فان كل عاقل غير قادر على الكسب يتصور حقيقتها كوجوب حيوانية الانسان و امكان كاتبيذه و امتناع حجريته و تصور الحصة يستأنم تصور الطبيعة ضرورة انها طبيعة مقيدة و من عرفها فلم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او لا يمكن عدمه فاذا قيل له ما الامتناع قال ما يجب عدميا و ما لا يمكن وجوده و اذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده او ما لا يمتنع وجوده و لعدمه فيأخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر و انه دور على هذا القياس الوجوب و الامكان و الامتناع فان ملت قد عرف الواجب بالممكن العام ثم عرف الممكن الخاص بالواجب فلا دور قلت الامكان العام و الخاص حصة من الامكان المطلق بهذا المعنى و كذا مشتق كل منهما حصة من مشتقه و حفاء الحصة انما هو لخفاء الطبيعة ذم لو عرف الوجوب بالمعنى الآتي مثلا بالامكان و الامتناع بهذا المعنى لم يلزم الدور و قد تطلق على المعاني التي هي منشأ لانتزاع المعاني المصدرية و الظاهر ان تصوراتها نظرية و لذا اختلف في ثبوتها و اعتباريتها و الظاهر ان المبحوث عنها في فن الكلام هذه المفهومات بمعنى مصداق الحمل و المبحوث عنها في المنطق بالمعاني المصدرية و المشهور ان المبحوث عنها في فن الكلام هي التي جهات القضايا في المنطق لكن في قضايا محصورة معمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق المتكلمون الواجب و الممكن و الممتنع ارادوا بها الواجب الوجود و الممكن الوجود و الممتنع الوجود ثم الوجوب اي بمعنى مصداق الحمل و منشأ الانتزاع يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص لا بالمعنى المصدرية فانه اذا كان الوجوب مقولا على الواجب و معمول عليه باعتبار هذه الخواص فهذه الخواص منشأ لانتزاعه و مصداق لحمله الاولى استفناء في وجوده من الغير و قد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره و الثانية كون ذاته مفقضية**

لوجوده اقتضاء تاما و الثالثة الشئ الذي به يمتاز الذات عن الغير فالمعنيان الاولان امران ثبوتيان بهذا المعنى . ان المراد منهما كون وجود الواجب عين ذاته الا ان الاول منهما عدسي و الثاني ثبوتي ثم النظر اليه فترى بحكم بان كلاهما امران ثبوتيان لرجوعهما الى نحو وجود الواجب و خصوصية ذاته فاختصاصه الثالثة كما انها غير الذات بحسب المقهور و عينها بحسب ما هو المراد منها كذاك الاولى و الثانية الا ان يبنى ذلك على مذهب المتكاملين و يحمل العينية على حمل المواطة مطلقا و بهذا التقرير اندفع ما قيل الخاصة الثانية لا تصدق عليه تعالى على مذهب الحكماء القائلين بغيبوبة الوجود هذا هو المصنفاد من كلام مرزا زاهد في حاشية شرح الموانف و هذا تحقيق تفرد به و المستفاد من كلام مولانا عبد الحكيم ان الوجود الذي يقال على الواجب باعتبار تلك الخواص هو الوجود بالمعنى المصدرى يعنى ان الوجود بالمعنى الضرورى كيفية نسبة الوجود فهو صفة للنسبة و لا يوصف به ذاته تعالى و الا لكان وصفا بحال متعلقه بل انما يوصف به باعتبار استعماله في احد تلك المعاني التي تختص بذاته تعالى لكون هذه المفهومات لازمة لذلك المعنى الذى هو صفة للنسبة اما بطريق المجاز او الاشتراك و اطلاق الوجود على المعنيين الاولين ظاهر و اما اطلاقه على الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة مبدأ الوجود اذ ليس الوجود بالمعنى الثالث قائما بذاته تعالى حتى يوصف بما يشق منه بل هو محمول عليه مواطاة فلا بد من احد التاويلين و على التاويلين يكون الوجود عبارة عن كون الشئ بحسب يمتاز عن غيره و هذه الخواص متغايرة مفهوما لأنها متلازمة اذ متى كان ذاته كانيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره و بالعكس و متى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير و بالعكس قال شارح التجريد ما حاصله ان الوجود بالمعنى الاول اى بمعنى الامتناع عن الغير صفة للوجود و بالمعنى الثانى اى بمعنى اقتضاء الذات للوجود صفة للذات بالقياس الى الوجود و هو لا يتصور الا في ذات متغايرة للوجود فهو عند الحكماء القائلين بعينية الوجود ليس بمحقق اذ الشئ لا يقتضى نفسه و معنى ذلك اقتضاء عدم انفكاك الوجود عن الذات لا ان يكون ذلك اقتضاء و تأثير فان ذات البارئ لما وجب اتصافه بالوجود و لم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود اذ شان العلة ترجيح احد المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة و لهذا قال بعض المحققين معات الواجب تعالى لا تكون اثار له و انما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات و توصيف ما قلنا هو ان مراتب الوجود فى الوجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى الذى يوجد غير هذا الموجود له ذات و وجود متغاير له و موجود متغاير لهما فاذا نظر الى ذاته مع قطع النظر عن موجوده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه و لا شك انه يمكن تصور انفكاكه عنه ايضا فالتصور و المتصور كلاهما ممكن و هذا حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور و توسطها الوجود بالذات

بوجوده هو غيره أي الذي يقتضي ذاته وجوده انتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الوجود له ذات ووجود مغاير له فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر إلى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال و التصور ممكن وهذا حال الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين و أعلاها الوجود بالذات بوجوده هو عينه أي الذي وجوده عين الذات فهذا الوجود ليس له وجود مغاير للذات فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك و تصور كلاهما محال وهذا حال الواجب تعالى عند جمهور الحكماء وهذه المراتب مثل مراتب المضيق كما سبق في محله قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي وجوب الوجود عند الحكماء استغناءً تعالى في الموجودية في الخارج عن غيره وعند المتكلمين انتضاء ذاته وجوده اقتضاء تاماً ومن هنا سمعهم يقولون في الواجب تارة هو ما يستغني في موجوديته عن غيره و أخرى هو ما يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاماً وقد يفسر بما يكون وجوده ضرورياً بالنظر إلى ذاته انتهى و مال التفسير الثالث مع الثاني واحد كما لا يخفى أعلم أن هذه الثلاثة قد توخذ بحسب الذات كما عرفت و القسمة أي قسمة كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع أي هذه الثلاثة حينئذ قسمة حقيقية حاضرة بان يقال نسبة كل محمول سواء كان وجوداً أو غيره إلى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية أو سلبية لا تخلو ذات الموضوع إما أن يقتضي تلك النسبة أولاً و على الثاني إما أن يقتضي نقيض تلك النسبة أولاً و الأول هو الوجوب و الثاني هو الامتناع و الثالث هو الامكان و لا يمكن انقلاب احد هذه الثلاثة بالآخر بان ينزل احدهما عن الذات و يتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات ممكناً بالذات و بالعكس لان ما بالذات لا ينزل و قد يوخذ الوجوب و الامتناع بحسب الغير إذ لا يمكن بالغير فالوجوب بالغير هو الذي للذات باعتبار غيره و هكذا الامتناع بالغير و حينئذ القسمة مانعة الجمع لاستحالة اجتماع الوجود و العدم في ذات دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب و الممتنع بالذات و يمكن انقلابهما إذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعاً بالغير و كذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجباً بالغير فالوجوب شامل للذاتي و الغيري و كذا الامتناع و الوجوب بالغير و الامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات و اما الواجب بالذات فيمتنع عرض الوجوب بالغير له و الا لتوارد علته مستقلتان اعنى الذات و الغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الوجوب و كذا عرض الامتناع بالغير له و ان كان موجوداً و معدوماً في حالة و على هذا القياس الممتنع بالذات و التحقيق انه ان اردت بالامكان بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية و لا عدوها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجوبها و الامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدوها لا شك انه لا يذاني الوجوب الذاتي و لا الامتناع الذاتي و ان اردت بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساري نسبة الماهية إلى الوجود و العدم في كلامي لانه يذاني الوجوب و الامتناع الذاتيين و كذا الامكان الذاتي للزوم توارد العلتين على معلول واحد ثم لا يمكن انما يعرض لماهية من حيثها هي لا مأخوذة مع وجودها و لا مع عدوها و لا مع وجود علته و

عدمها اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ الى الوجود بالوجوب و يسمى ذلك وجوبا لاحقا  
واذا اخذت مع العدم فنسبتها الى الوجود حينئذ يكون الامتناع لا بالامكان و يسمى ذلك امتناعا لاحقا  
وكلاهما يسمى ضرورة المحمول و اذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة و يسمى  
ذلك وجوبا سابقا و اذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة و يسمى ذلك  
امتناعا سابقا فكل وجود محفوف بوجوبين سابق و لاحق و كلاهما وجوب بالغير و كل معدوم محفوف  
بامتناعين سابق و لاحق و كلاهما امتناع بالغير \* فأئدة \* قال بعض المتكلمين الواجب و القديم مترادفان  
لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين انما النزاع في التساوي بحسب الصدق فقول القديم اعم لصدقه  
على صفات الواجب و بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريبي و من تبعه صرحوا بان الواجب الوجود  
لذاته هو الله تعالى و صفاته و اوله البعض بان معناه ان الصفات واجبة الواجب اى لا تفتقر الى غير  
الذات لكن هذا لا يوافق امتدلالهم بان كلما هو قديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج  
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ اخر و قيل  
منها هذا القول اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها على اصلهم من ان كل  
ممكن حادث و هو ان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنىين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشية  
من حقيقته و الواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشية من اقتضاء موصوفه لوجوده و امتناله به و رفع  
احدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذراتها حتى لو سئل هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن  
للقاتل ان يجيب منه بنعم و يظهر امر التلبيس و اما الالتباس بان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده  
جعل وجوده واجبا توهم مثلا ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا و فرق بينهما بان اقتضاء  
الواجب وجوده لوجوب غذائه في وجوده عن وجود غيره و اقتضائه وجود العلم بوجوب احتياج العلم الى  
وجود غيره انتهى \* فأئدة \* الامكان ايضا يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص الاولى لاحتياجه  
في وجوده الى غيره و الثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه و الثالثة ما به يمتاز ذات الممكن من  
الغير فاما ان يراد بالامكان المعنى مصداق الحمل و المراد بالخاصتين الاولى زيادة الوجود على  
الماهية فهما ترجعان الى خصوصية الذات و نحو تقريرها على قياس الوجوب فكما ان الوجوب بمعنى  
مصداق الحمل نفس ذات الواجب كذلك الامكان بهذا المعنى نفس ذات الممكن و اما بالمعنى المصدرى  
و الحال في تغايرها و تلازمها كما مر في الوجوب و هكذا الامتناع يطلق باعتبار الخواص على المتنوع  
الا انه لا كمال في معرفته و لذا تركوا بيانه و اما الوجوب الشرعي فقد اختلفت العبارات في تفسيره فقيل هو  
حكم بطلب فعل غير كف يذتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب و ذلك الفعل المطلوب يسمى واجبا  
فالوجوب قسم من الحكم و الواجب قسم من الافعال و ما وقع في عبارة البعض من ان الواجب و المنذور

و نصحهما اقسام للحكم ليس على ظاهره بقيد الطلب خرج الاباحة والوضع وقوله غير كف يخرج الحرمة لانها ايضا طلب فعل لكنه فعل هو كف وهذا اشارة الى الخلاف الواقع بين الصولييين من ان المراد بالنهي هو نفي الفعل او فعل الضد فقال ابو هاشم بالاول والاشعري بالثاني وبالجملة فمن يقول بان الكف فعل يعرف الوجوب بما مروا الحرمة بانها حكم بطلب الكف من فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب و اما من يقول بان الكف نفي فعل فيطرح من حد الوجوب قيد غير كف ويقول الوجوب حكم بطلب فعل ينتهض تركه الخ والحرمة حكم بطلب نفي فعل ينتهض فعله سببا للعقاب وكذا يخرج الكراهة لانها طلب كف لا فعل عند من يقول بان الكف فعل واما عند من لا يقول به فيخرج بقيد ينتهض اذ فعلها وتركها كل منهما لا ينتهض سببا للعقاب ثم قوله ينتهض يخرج الدب وقوله في جميع رفته ليشتمل الحد الواجب المومع اذ تركه ليس سببا للعقاب الا اذا ترك في جميع الوقت وفيه انه لو لم يذكره لما نزم الخلل لان انتهاض تركه مبني في الجملة لا يوجب انتهاضه دائما فالواجب المومع داخل فيه حينئذ ايضا والمراد بسببية الفعل للثواب والعقاب انه من الامارات الدالة عليه و الاسباب العادية له لا السبب الموجب له عقلا كما ذهب اليه الاشعري فيل يلزم ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا طلب لفعل هو كف واجيب بمنع كونه كفالا جزؤه اعني الذية غير كف ميل يرد عليه كف نفسك عن كذا مانه ايجاب ولا يصدق عليه انه طلب فعل غير كف و يصدق عليه انه طلب كف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب مع انه ليس بتحريم واجيب بان الحيثية معتبرة فالمراد ان الوجوب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل والحرمة طلب يعتبر من حيث تعلقه بكف عن فعل فيكون اكفف عن فعل كذا من حيث تعلقه بالكف ايجابا وبالفعل المكفوف عنه تحريما وكده حينئذ لم يكن قوله غير كف مستاجا اليه و يكفي ان يقال طلب فعل ينتهض تركه الخ المهم الا ان يقصد زيادة الوضوح والتبسيط اعلم ان الوجوب والايجاب متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة وقيل الواجب ما يعاقب تاركه ورد بانه يخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما اوعى بالاعتاب على تركه ليندمع ذلك لان الخلف في الوعيد جائز وان لم يجز في الوعد كما ذهب اليه بعض المتكلمين واما عند من لم يجوز ذلك فالنقض عنده بحاله وقيل ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود بما شك في وجوبه ولا يكون واجبا في نفسه فانه يخاف العقاب وقال القاضي ابو بكر ما يذم شرعا تاركه بوجه ما والمراد بالذم نص الشارع به او بدليله اذ لا وجوب الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته لاني بعض الوقت وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره ويرد عليه صلوة النائم والنامي و صوم المسافر لانه يصدق على كل منها لانه يذم تاركه على تقدير عدم القضاء بعد التذكرة والتذبة والاقامة واجيب بان المراد انه يذم تاركه من حيث انه تارك وباعتبار ذلك الترك و الا فيصدق على كل فعل



انه يذم تاركه على تقدير ترك الغرض منه و في الصلوة المذكورة ليس الذم على ترك الصلوة حال الجهل  
و النوم و الصوم حال السفر بل على ترك انقضاء و ان شئت الزيادة فارجح الى المضدي و حواشيه أعلم  
ان جميع التعاريف الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطبي و الظني على ما ذهب اليه جمهور الاصويين  
و اما عند الحنفية القائلين بتخصيصه بالظني فيقال الواجب ما ثبت بدليل ظني و استحق الذم على تركه  
مطلقا من غير عذر و قد سبق في لفظ الغرض في اضداد المعجمة من باب الفاء و الواجب عند المعتزلة  
فيما يدرك جهة حسنة او قبيحة بالمقل هو ما اشتمل تركه على مفصدة و قد سبق في لفظ الحسن في فصل الذون من  
باب الحاء المهملة أعلم انهم قد يقولون نفس الوجوب و قد يقولون و جرب الاداء ما بين من بيان لفرق فنقول الوجوب  
في عرف الفقهاء على اختلاف العبارات في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في  
العاجل و العقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل و انه  
لا معنى للموجب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء و القضاء و العادة فاذا تحقق السبب  
و وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يات تاركه و يجب عليه القضاء و ان وجد في الوقت  
مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع و حينئذ انقروا  
ثلاث فرق مذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق  
الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم و الحائض و نحوهما  
قضاء و بعضهم يعتبر سبق الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم و الحائض و نحوهما قضاء لعدم الوجوب  
عليهم بدليل الاجماع على جواز الترتك و بعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب و صلاحية  
المحل و تحقق الزوم لولا المانع و يسميه وجوبا بدون وجوب الاداء و ليس هذا الا تغيير عبارة بالنسبة الى  
مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقيق الزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب  
الاداء و قد عاوا بالوجوب عليهم عند المانع و اما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب و  
وجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده و ادعى ان استحالة غنية  
عن البيان ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت و هو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان  
يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة و لم يوجب ذلك في باب الصبي و الكفر و هو يفعل ما  
يشاء و يحكم ما يريد و اوجب الصوم على المريض و المسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا و مرحلة  
ما اختارا الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه و ان اخراه الى الصحة و الإقامة كان واجبا بعدهما و هذا  
بخلاف الواجب المالي فان فيه شيئين اذ الواجب هو المال و الاداء فعل في ذلك المال فيجب على  
الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في ذمة الصبي مال معين و اما الذاهبون  
الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل فقال نفس وجوب الثمن بالبيع و وجوب الاداء بالمطالبة و ذهب

هو **مذهب الحنف** الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني و وجوب الاداء عبارة عن اخراجه من الغم الى الوجود الخارجي و لا شك في تفاهما و لذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله و كذا في امالي اصل الوجوب لزوم مال تصور في الذمة و وجوب الاداء اخراجه من الغم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسع العبد ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء و الخروج من العبدية و جعل كانه ذلك المال الواجب و هذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل و اداء الفعل هذا كلامه و المراد بالفعل الذهني انه امر عقلي لا وجود له في الخارج لا انه شرط في اشتغال الذمة به ان يتصوره من عليه الوجوب لو غيره و في تفسير وجوب الاداء بالخراج تسامح و المراد لزوم الخراج و ذهب صدر الشريعة الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال و وجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به و تحقيقه ان للفعل معنى مصدرها و هو الايقاع و معنى حاملا بالمصدر و هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب و لزوم ايقاعها و اخراجها من الغم الى الوجود هو وجوب الاداء و كذا في امالي لزوم المال و ثبوته في الذمة نفس الوجوب و لزوم تسليمه الى من له الحق و وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فاندركا في المعنى ثم انهما يفتقدان في الوجود ايضا اما في البدني فكما في صلوة الخائم و الناسي و صوم المسافر و المريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة و الصوم لازم نظرا الى وجود السبب و اهلية المحل و ايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب و قيام المانع و اما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتدبير فانه يجب في الذمة لاستفاد البيع بلا ثمن و لا يجب ادائه الا بعد المطالبة و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التوضيح و التلويح و حواشيه \* التقسيم \* للواجب تقسيمات باعتبار اول باعبار فاعله ينتظم الى فرض عين و فرض كفاية و فرض الكفاية واجب يحصل منه الغرض بفعل بعض المكلفين اتي بعض كان و فرض العين بخلافه مثال الكفاية اجتهاد من اغرض منه حراسة المؤمنين و اذلال العدو و انلاء كلمة الحق و ذلك حاصل بوجود الاجتهاد من اتي فاعل كان و كذا اقامة الحجج و دفع الشبهه اذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من ان تنزلها شبه المبطلين و حصوله لا يتوقف الا من صدوره من فاعل ما و مثل هذا لا يتعلق بكل واحد من الاعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لاقتضائه الى الزام ما لا حاجة اليه و لا ببعض معين لادائه الى الترجيح من غير مرجح فتعين ان يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض او يتعلق ببعض غير معين و مثال فرض العين الصلوة و الصوم و بالجملة ففرض العين ما يجب على كل واحد واحد من احاد المكلفين و فرض الكفاية ما يجب على بعض غير معين او على الكل بحيث لو فعل البعض سقط عن الباقيين و الثاني باعتبار نفسه الى معين و مخير فالعين ما ثبت بالامر بواحد معين كما يقال صل او يقال ارجيت عليك الصلوة و المخير ما ثبت

بالامر بواحد مبهم من امور مبهمه ولا قاندة فيه اصلا فالواجب واحد من تلك الامور المهملة **بمبينة** فعل المكلف ولا يعينه قوله بان يقول مبينة كذا وهذا هو مذهب الفقهاء وذهب الجبائي وابنه ان الكل واجب على التخيير وفسره البعض بانه لا يجوز الأخال بجميعها ولا يجب الاتيان به و للمكلف ان يختار اياها كان وهو بعينه مذهب الفقهاء ولكنه ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اثنى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب واحد معين عند الله دون المكلف و يحق بفعله اي بفعل ذلك الواحد المعين او بفعل غيره و الثالث باعتبار وقته الى مضيق وموسع فان زمان الواجب ان كان مساريا له سمي واجبا مضيقا كالصوم ووقته يسمى معيارا وان كان زائدا عليه يسمى واجبا موسعا كما ظهر ووقته يسمى ظرنا ولا يجوز كون الوقت ناقصا عنه الا لغرض القضاء كما اذا ظهرت وقد بقي من الوقت مقدار ركعة فذهب الجمهور من الشاعية والحنفية والمتكلمين الى ان جميعه وقت للاداء ومال القاضي الجبائي ان الواجب الفعل في كل جزء مالم يتضيق الوقت او العزم على الفعل لكن الفعل اصل وانما يجوز تركه ببديل وهو العزم واخره متعين للفعل ومن الشاعية من عين اوله للاداء فان اخره نقضاء ومن الحنفية من عكس وقال اخر الوقت متعين للاداء فان قدمه فهو نفل يحق به الغرض كتعجيل الزكوة قبل وقوعها والرابع اعتبار مقدمة وجوده الى مطلق ومقيد فالمطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك والمقيد بخلافه وفي اعتبار الحثية اشارة الى جواز كون الشيء واجبا مطلقا بالقياس الى المقدمة ومقيدا بالقياس الى اخرى فان الصلوة بل التكاليف باسمها موقوفة على البلوغ والعقل نهى بالقياس اليهما مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقا وقد نصر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فتوقف بالصلوة فزيد كل وقت قدره الشارع فتوقف بصلوة الحائض فزيد الا لماح وهذا لا يهتمل غير الموقتات ولا مثل اللحم والزكوة في ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات وان شئت توضيح المقام فارجع الى العضدى وحواشيه •

**الاجاب** يطلق على معان منها خلاف الاختيار وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة مع اقسامه ومنها التلغظ الذي صدر من احد العاندين اولا من اي جانب كان وقد سبق في لفظ القبول في فصل اللام من باب القاف ومنها جعل الشيء واجبا قالوا الاجاب والوجوب متعديان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد سبق في لفظ احكم في فصل الميم من بالحاء المهملة ومنها مقابل السلب وقد سبق في الباء الموحدة من باب السين المهملة •

### الموجبة القضية التي فيها الاجاب •

**الموجب** من اللام عند النكاح مالا يكون نفيا ولا نهيا ولا استنهما و فسر الوجوب بخلافه كما

في كتب النحوي بحث المستثنى •

**المواربة** بالراء المهملة عند اهل البديع هي ان يقول المتكلم قولا يتضمن ما ينكر عليه فاذا حصل الانكار استحضر بحذقه وجها من الوجوه يتخلص به اما بتعريف كلمة او تصحيحها او زيادة او نقص قال ابن ابي الاصمعي ومنه قوله تعالى حكاية عن اكبر اولاد يعقوب عليه السلام ارجعوا الي ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابذك سرق فانه قريق ان ابذك مرق ولم يعرق فاتي بالكلام على الصحة بابدال ضمه من فذعه و تهديد في الراء وكسرها كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

**عرض الوراب** ويسمى بالوراب ايضا قد سبق في لفظ العرض في الضاد المعجمة من باب

العين المهملة •

**الهبة** بالكسر في اللغة اعطاء الشيء بغير عوض عينا كان او اى مالا كان او فيرة قال الله تعالى يهب لمن يشاء انا و يهب لمن يشاء الذكور • وعند الفقهاء تملك عين بلا عوض اى بلا شرط عوض لا ان عدم العوض شرط فيه حتى ينتقض بالهبة بشرط العوض فذبر ويشتمل بهذا الهدية المراد بها اكرام المهدي والصدقة المراد بها وجه الله • وقيل الصدقة ليست بهبة ان لا يصح الرجوع فيها بخلاف الهبة وفي لفظ التملك اشارة بانها لا تقع الا من الكسرك المالك للموهوب فلا يقع من القن ونحوه ولا من المجنون والصغير وغير المالك والمتبادر التملك ولو هزلا حالا فلا يتناول الوصية كما ظن على انه قد ذكر انها هبة معلقة بالموت وبقيده العين خرج الاجارة والعارية والمهاياة وبقيده بلا عوض خرج البيع هكذا يستفاد من الدرر و جامع الرموز والبرجندي •

**علم الموهبة** في عرف العلماء علم يورثه الله لمن عمل بما علم واليه اشارة بحديث من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم كذا في الاتقان في بيان شروط المفسر •

**فصل التاء المثناة الفوقانية • الوقت بالفتح** وسكون القاف عدد الصوفية هو ما يرد على العبد ويتصرف فيه ويمضيه بحكمه من خوف او حزن او فرح ولذلك قيل الوقت حيف قاطع لانه يقطع الامر بحكمه ولهذا يقال فلان مشغول بحكم الوقت وقد يراد بالوقت ما حضر من الزمان المسمى بالحال يقال فلان اشغول بوظيفة الوقت اى بعمل لا يسوغ ذلك الا في كل حال ولهذا الوقت قيل من اهمل و وظيفة الوقت فوقته مقت كذا في شرح القصيدة الفارضية • ودر جامع الصنائع ميكوبد وقت حاليست كه در سر بنده پديد ايد و از رايان حال ارام بود وقتى باشد كه عارف را سكون واجب بود و وقتى باشد كه شكر واجب بود و وقتى شكايست وهم از بن گويند كه عارف ابن وقت خود است يعنى چنانكه فرزند تابع پدر و مادر باشد عارف نيز ظاهرا و باطنا تابع وقت شود انتهى كلامه • ودر شرح مثنوى گويد صوفي در قسم است ابن الوقت و ان انست كه تابع رقت باشد و وقت برو غالب ايد و ابو الوقت و ان انست كه ابو وقت غالب باشد و ابن الحال و ابو الحال كذلك انتهى • و مال اطباء اوقات الامراض ابتداء و تزويد و انتهاء

والانقطاع بالابتداء هو الوقت الذي يظهر فيه المرض ويكون كالمتشابه في الأحوال لا يستبان فيه تزايد و هو في  
البحر الى الرابع و التزايد هو الوقت الذي يستبان فيه اشتداد كل وقت بعد وقت و الابتداء هو الوقت  
الذي يقف فيه المرض في جميع اجزائه على حالة واحدة و الانقطاع هو الوقت الذي يظهر فيه انتقاصه و  
هذه الاوقات قد تكون بحسب المرض من اوله الى اخره و تسمى اوقاتا كلية و قد تكون بحسب نوبة واحدة  
و تسمى اوقاتا جزئية و اوقات السنة هي فصولها كذا في بحر الجواهر •

الوقائية هي عند المنظرين القضية الموجهة التي حكم فيها بضرورة تهوت المصنوع للمرضع لو سلبه  
منه في وقت معين لا دائما نحو كل قمر منخفض وقت حلوله الارض بينه و بين الشمس لا دائما  
ولا شين منه بمنخفض وقت التربيع لا دائما و هي مركبة من وقتية مطلقة موافقة في الكيف الى  
الاجاب و السلب و مطلقة عامة مخالفة في الكيف و الوقتية المطلقة ما حكم فيها بالضرورة في وقت معين  
و المطلقة الوقتية هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت معين فبينهما عموم و خصوص مطلقا كذا في  
شرح الشمسية و شرح المطالع •

الميقات هو في اصل الوقت المحدود ثم استعير للمكان اي موضع الاحرام كذا في جامع الرموز  
في كتاب الحج •

الموقت عند النحاة هو مقابل الميم و قد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •

فصل الجيم • الوردنج معرب و ردينه هو عند الاطباء رمد عظيم يرم فيه البياض كله حتى يمتنع  
التضيض كما في الموجز و شيخ ثقفه كه ان روم طبقة ملتحمه امت و در تذكرة الكحالين كفته كه ان اساس  
دموي يا مغرايحت در ياك چشم كذا في بحر الجواهر •

فصل الحاء • التوشيح بالهين المعجمة مصدر من باب التفعيل عند البلغاء قد يطلق على  
التشريع و قد سبق في فصل العين المهملة من باب الهين المعجمة و قد يطلق على معنى اخر قال في الاتقان  
في نوع الفواصل اما التوشيح فهو ان يكون في اول الكلام ما يستلزم القافية و الفرق بينه و بين التصدير المحمى  
برد امجز على الصدر ان التوشيح دلالة معلومة و التصدير دلالة لفظية كقوله تعالى ان الله اصطفى ادم الآفة  
فان اصطفى يدل على ان الفاصلة العالمين لا باللفظ لان لفظ العالمين غير لفظ اصطفى و لكن بالمعنى لانه يعلم  
ان من لوازم اصطفى شين يكون مختارا على جنسه و جنس هؤلاء المصطفين العالمون و كقوله و آية لهم الليل  
سليخ آية قال ابن ابي الاصم فان من كان حافظا لهذه السورة متفطنا الى ان مقاطع ايها اللين المرهفة  
و سمع في صدر آية انسلخ المهار من الليل علم ان الفاصلة مظلومون لان من انسلخ المهار عن ليلة اظلم لي  
دخل في الظلمة و لذلك سمي توشيحاً لان الكلام لما دل اوله على اخره نزل المعنى منزلة التوشيح و نزل  
اول الكلام و اخره منزلة العائق و الكشح الذي يحول عليهما الرياح انتهى • و قد يطلق على معنيين اخرين

الابيضاح ودر جميع الصنائع كويد توضيح انتهى تعريفات لغة چون حروف مضارع يا ايديا و يا بعضي  
كحرف و كلمات مهانة قطعة و قصيدة جمع كذلك اسدى يا بيقى بطرون ايد و ان عمر را موشح خوانند انتمين  
و اوين صفت در نثرهم جاريت و لهذا صاحب عنوان الشرف كتاب خود را يعني عنوان الشرف را در  
تضمنت توضيح تاليف كرده و پنج علم از ان مى بر ايد بقره و نحو و تاريخ و عروض و قافيه .

### المعنى الموشح مر في فصل الياء الاحتياطية من باب العين المهملة .

الابيضاح بالضاد المعجمة مصدر من باب الافعال وهو عند اهل المعاني ان ترى في كلامك خفاء  
دلالة نتاتي بكلام يبين المراد ويوضحه و هو من انواع اطباب الزيادة و يسمى بالابيضاح بعد الابهام ايضا  
ومنه التوضيح كذا في المطول في اخر فن البديع وفي باب اطباب قال في الاتقان قال اهل البيان اذا  
اوردت ان تبهم ثم توضح فانك تطنب و فائدته اما روية المعنى في صورتين مختلفتين الابهام و الابيضاح  
او ليتمكن المعنى في النفس تمكنا زائدا لوقوعه بعد الطلب فانه امز من المنسقى بلاتعب او لتكمل لذة  
العلم به فان الشئ اذا علم من وجه ما تشوقت النفس للعلم به من باضى الوجوه و تأملت فاذا حصل  
العلم به من بقية الوجوه كانت لذته اشد من علمه من جميع الوجوه دفعة واحدة و من امثلته و ما اشرح  
لي صدري فان اشرح يفيد طلب شرح شئ ماله و صدري يفيد تفسيره و بيانه و منه التفصيل بعد الاجمال  
نحو ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله و منها اربعة حرم و مكسه كقوله تعالى ثلثة ايام  
في الحج و حبة اذا رجعت تلك عهدة كاملة اميد ذكر العشرة لرفع توهم ان الواو في حبة بمعنى او فتكون  
الثلثة داخلة فيها انتهى . و في عدة الاجمال بعد التفصيل من الابيضاح بعد الابهام بحرف فالصواب ان لا يعد  
منه بل من انواع اطباب كما يستفاد من الاطول فان قلبي قد ذكر صاحب الاتقان ناقلا عن اهل  
البيان نوعا اخر من اطباب بعد ذكر الابيضاح و هو التفسير و فسر بان يكون في الكلام لبس و خفاء فيوتى  
بما يزيله و يفسره فما الفرق بينه و بين الابيضاح اقول و الذي يفسح بخاطري ان التفسير اعلم من الابيضاح  
اذهو يحصل بذكر المراد اذا كان اشهر كتفسير اللبث بالامد و ليس ذلك بابيضاح بعد الابهام  
اذ ليس في اللبث ابهام بل خفاء بسبب عدم شهرته بالنسبة الى الاسد و الله اعلم .

التوضيح هو عند النحاة رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة نحو زيد القاجر او الرجل القاجر فانه كان  
يحتمل القاجر و غيره فلما وصفته به رفعت احتمال غيره ان يبل تعريفهم لعطف البيان انه تابع غير صفة  
يوضح متبوه غير مطرد اذ لا يلزم تعريف المتبوع في عطف البيان اجيب بان الابيضاح اعلم من التوضيح لانه  
رفع الاحتمال سواء كان في المعرفة او المكرة فلا يلزم كون المتبوع معرفة و سواء كان الاحتمال محققا او مقدرا  
ان قد يكون متبوع عطف البيان مما لا ابهام فيه اصلا و انما يوتى بعطف البيان لتقدير الاحتمال بتقدير  
الاشترار او اتفاق الاطلاق على غيره مجازا و لذا جعل قوم هود في قوله تعالى لا بعدا لمان قوم هود

مفهومه 'بیان' مع کون علامتا مستصفا بهم لا ایهام له قال المید السند وظننا البیون <sup>بها</sup> لیدفع الایهام  
التقدیری اما من تقدیر اشتراک الاسم بیدهم و بین غیرهم و اما من جوز اطلاق اسمهم علی غیرهم لمشارکتهم  
ایهام فیما اشتهروا به من العتور العناد کثمود و لذا قیل عادن الولى خالفادة التي لا تخلو منها عطفة  
بیان هو الايضاح التحقیقی او التقدیری فلذا صح جعل اللیة ایضاح المتدوع مثلا لتعریفه اكدہ قد لا یكون  
الایضاح مقصودا لذاته بل لجعل وسيلة الى غیره كالمدح و نحوه علی ما ذکر صاحب الکشاف فی قوله تعالی  
جعل الله الکعبة البیت الحرام قیاما للناس ان البیت الحرام عطف بیان جمیع به للمدح لا لا یضاح  
كما یجیب الصفة لذلك اراد لا مجرد الايضاح اولا لا یضاح التحقیقی فلا ینافی جعل اللیة کل عطف بیان  
لا یضاح کذا فی الاطول و قد مر فی لفظ التخصیص ما یوضح هذا المقام فی فصل الصاد المهملة من  
باب الخاء المعجمة •

### فصل الخاء المعجمة • الموسم هو عند الاطباء دواء یرخي القروح برطوبة کذا فی الموجز •

فصل الدال المهملة • الوند بالفتح و مکون التاء المثناة الفوتائیة نزل اهل عروض اطلاق کرده شده  
بر سبیل اشتراک بر دو چیز یکی و تد مجموع و ان لفظ سه حرفی را گویند که دو حرف اول او متحرک  
باشند و حرف اخر او ساکن چون دعا و دیگری و تد مفروق و ان لفظ سه حرفی است که اوسط او ساکن  
باشد و طرفین او متحرک چون راس هکذا فی عروض سیفی و غیره و <sup>نزل</sup> اهل هبذت اسم جزوی معین  
است از اجزاء فلک البروج گفته اند اوتاد چهار اند پس جزوی از منطقه البروج که بر اوق شرقی باشد  
ان را و تد اول و تد طالع گویند و جزوی از ان که بر اوق عربی باشد درین حالت یعنی در حالت بودن ان  
جزو که مسمی بوند اول گشته بر اوق شرقی انرا و تد سابع و تد غارب گویند پس و تد اول و تد سابع هر  
دو متقابل باشند و جزویکه در منتصف این هر دو و تد موق الارض باشد ان را و تد ماعشر و تد السما گویند  
و جزویکه در منتصف این هر دو تحت الارض باشد انرا و تد رابع و تد الارض گویند پس اگر برج و تد  
السادهم برج طالع بود ان اوتاد را اوتاد قائمه گویند و اگر یازدهم باشد از طالع انها را اوتاد مائله گویند و  
اگر نهم از طالع باشد انها را اوتاد زائله گویند و کلام شارح تذکره موهوم ان است که اوتاد را قائمه وقتی گویند  
که جزو ماعشر منتصف طالع و غارب باشد و ان وقتی بود که قطب بروج بر اوق باشد یا بر دائرة نصف النهار  
بشرطیکه بر سمت الراس نباشد کذا ذکر عبد العلی البرجندی فی شرح بیست باب و در لفظ طالع نیز  
بیان اینها رفته در فصل عین از باب طای مهملتین و اوتاد نزل اهل رمل بر چند معنی اطلاق کرده می آید آنکه  
هریکویند که خانه اول و چهارم و هفتم و دهم هر یک و تد است و دوم و پنجم و هشتم و یازدهم هر یک مائل  
و تد است و سوم و ششم و نهم و دو از دهم هر یک زائل و تد است و ساقط عن الوند نیز گویند بجهت این  
هر یکی ازین خانها نظر بطالع ندارند و هیزدهم و چهاردهم و یازدهم و شانزدهم هر یک و تد الوند است

هكذا في بعض الرسائل وانه در انقلاب وتد الوتد ميگویند که اوتاد را در شواهد ضرب کنند ظاهر اینست که این قول بر حذف مضاف است یعنی اشکال اوتاد را در شواهد ضرب نمایند و نیز محتمل است که اطلاق اوتاد بر اشکال که در اوتاد واقع شوند اطلاق مجازی باشد از قبیل اطلاق اسم محل بر حال و الله اعلم بحقیقة الحال و نکه در سیر نقطه میگویند که خانه اول و پنجم و نهم و میزدهم اتشی اند و درم و هشتم و دهم و چهاردهم بادی اند و سوم و هفتم و یازدهم و پانزدهم ابی اند و چهارم و هشتم و دوازدهم و شانزدهم خاکی اند و اولین خانه را از خانهای اتشی و بادی و ابی و خاکی وتد اتش و تد باد و تد اب و تد خاک گویند پس خانه اول وتد اتش باشد و خانه دوم وتد باد و خانه سوم وتد اب و خانه چهارم وتد خاک و دومی خانه را از خانهای اتشی و بادی و ابی و خاکی مائل وتد اتش و مائل وتد باد و مائل وتد اب و مائل وتد خاک گویند پس پنجم مائل وتد اتش و ششم مائل وتد باد و هفتم مائل وتد اب و هشتم مائل وتد خاک باشد و بر همین قیاس سومی خانه را از هر یک از خانهای اتشی و بادی و ابی و خاکی زائل وتد اتش و زائل وتد باد و زائل وتد اب و زائل وتد خاک نامند و چهارمی خانه را از هر یک از خانهای مذکوره وتد الوتد اتش و وتد الوتد باد و وتد الوتد اب و وتد الوتد خاک نامند و فائده این در حساب بکار آید و میگویند وتد دلیل احاد و مائل دلیل مشرات و زائل دلیل منات و وتد الوتد دلیل الوف و آنکه در سیر نقطه نیز میگویند اگر نقطه در عنصر خود باشد وتد است یعنی قوت وتد دارد و اگر در دوم عنصر خود باشد مائل الوتد است و اگر در سوم عنصر خود باشد زائل الوتد است و اگر در چهارم عنصر خود باشد وتد الوتد است مثل نقطه اتش در خانهای اتشی وتد است و در خانهای بادی مائل الوتد و در خانهای ابی زائل الوتد و در خانهای خاکی و وتد الوتد و همچنین نقطه ابی در خانهای ابی وتد است و در خانهای خاکی مائل الوتد و در خانهای اتشی زائل الوتد و در خانهای بادی وتد الوتد و علی هذا القیاس نقطه باد و خاک بدانکه اگر نقطه مطلوب در وتد باشد خوب بود و دلیل عزت و قدر و قیمت آن شیخ کلد و شهرت او در همه افاق و اگر در خانه مائل بود قدر و قیمت و عزت میانه کند و شهرت در بعضی افاق و اگر در زائل بود دلیل بی قدری و بی قیمتی و بی تنزلی آن شیخ کند و مجهولی او در همه افاق و نقطه در وتد مطلوب را حاصل کند بی مانع و کاری بزرگ بود و در وتد الوتد کمی دیگر مند او شود که آن مطلوب بحصول انجامد و در مائل احتمال حصول دارد و در زائل دلیل است بر عدم حصول و نیز وتد دلیل حال است یعنی آن چیز بالفعل در وجود آید و مائل دلیل مستقبل است یعنی بعد ازین بوجود آید و از مستقبل می پرسد و زائل ضعیف است دلیل بر ماضی کند یعنی از گذشته می پرسد و وتد الوتد دلیل توقف است اینهمه خلاصه سرخاب است و اوتاد نزد مالکان چهار تن اند از اولیاء خدای تعالی که در چهار رکن عالم نامزد اند در مغرب عبد الملیم است و در مشرق



مبدأ الحسي و در شمال عبد المرید و در جنوب عبد القادر که محافظت جمله عالم و معموری دنیا از برکت ایشانست کذا فی كشف اللغات و مثله فی مجمع السواک حيث قال ذکر فی اصطلاح الصوفیة ان الوتاد هم الرجال الاربعة الذین علی منازلهم الجهات الاربع من العالم ای المشرق و المغرب و الجنوب و الشمال بهم يحفظ الله تلك الجهات لكونهم محال نظره تعالی و در مرآة الاسرار گوید انکه در مشرق امت نام او عبد الرحمن می باشد و انکه در مغرب است نام او عبد الودود می باشد و انکه در جنوب است نام او عبد الرحیم و انکه در شمال است نام او عبد القدرس اگر یکی از ایشان فوت گردد یکی از نائبان بجایش آید چهار رکن عالم معمور بوجود این چهار اوتاد است چنانچه کوهها سبب سکون زمین •

اوتاد زمام نزد اهل جفر عبارت است از حرف اول و چهارم و هفتم و دهم و اگر حروف زمام زیاده از دو اذنه باشد دو حرف در میان بگذارند و حرف سوم بگیرند و همچنین تا آخر حروف زمام کذا فی انواع البسط •

الوجد بفتح الواو و الجیم لغة الحزن كما فی الصراح و بی اصطلاح الصوفیة مصادفة الباطن من الله تعالی و اردا یورث فیه حزنا او سرورا او یغیره عن هیئته و یغیبه عن اوعامه بشهود الحق قال الجنید رحمه الله الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور و مال ابن عطاء الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة علامة الذات بالحزن و كأنهما ای الجنید و ابن عطاء لما كان الوجد سببا لانقطاع الاوصاف البشرية نزلا ذلك الانقطاع منزلة الوجد و كان الجنید نظر الی ان الحزن يستلزم بعض بقاء الاوصاف لانه انعمار بقية الوجود بلذات قید انقطاع الاوصاف بكون الذات موسومة بالسرور و كان ابن عطاء نظر الی ان السرور فیه حظ النفس و هو دلیل و صفها مقید الانقطاع بكون الذات موسومة بالحزن و الوجد لا یكون الا لاهل البدايات لانه یرد عقیب العقد فمن لا یقد له فلا یجد له و الواجد صاحب القلوب یجد تارة بغیبة صفات النفس و یفقد اخرى بوجودها و الوجدان اخص من الوجد لانه مصادفة الحق سبحانه و اما الوجد فهو اخص من الوجدان لدوامه بدوام الشهود و استهلاك الواجد فی الوجود و غیبهته عن وجوده بالکیلیة فالوجد صفة قائمة بالواجد و الوجد صفة قائمة بالموجود یدوم ببغائه كما قال ذو النون الوجد بالمرجود قائم و الوجدان بالواجد قائم ومع قیام الوجد بالواجد لا یراد الواجد قائما الا بالموجود و الا لم یکن واجدا حيث فقد وجود الحق تعالی بوجوده و لهذا قال الشیخ الشبلی رحمه الله اذا ظننت انی فقدت فحیدئذ وجدت و اذا حسبت انی وجدت فقدت فقدت و قال ایضا الوجد اظهار الموجود اشارة الی المعنی المذكور و كذلك ما قال الخواری الوجد فقد الوجود بالموجود و اعلم ان مثار الوجد تارة یكون سماع خطاب المحبوب و تارة یكون شهود جماله لمن لم یستقر حال سماعه و شهوده فاذا استقر صار رجدة وجودا و وجوده شهودا و شهوده موبدا و سماعه ممرمدا و الیتمیم بمفاجأة حال الشهود و السماع و من ارباب الشهود و اصحاب الوجد من یرقص فی السماع لانه یجد

مفقودا فمجهل للمسروق او يفقد موجودا فيضطرب للمحزن بل لان فطرته تشتمل على اصول مختلفة و قوى متنوعة متنازعة ينجذب روجه الى علو و نفسه الى سفلى و يستتبع كل مذهما القلب الى جهته فيتردد بين الداعيين له يدعوه هذا الى جهة وهذا الى اخرى فهذا الرقص ليس بنقص كما قيل الرقص نقص و انما النقص لرقص يطربه الوجد بعد الفقد و يستريح بالوجد لا بالموجود في الوجد و من شهد في وجدته الموجود غاب بوجود الموجود عن وجدته و صار وجدته وجودا كما قال الأجنيد رحمه الله قد كان يطربني وجدني فانهقني من روية الوجد من في الوجد موجود • شمر • الوجد يطرب من في الوجد راحته • و الوجد عدد شهود الحق مفقود • وليس النقص للرقص الذي لا يطربه الوجد بل تحركه بجاذب اجزائه كذا في شرح القصيدة الفارضية و هي خلاصة السلوك الوجد خشوع الروح عند مطالعة سر الحق و قيل الوجد اضطراب الفؤاد من خوف الفرق و قال اهل الحفيفة الوجد عجز لروح من احتمال غلبة الشوق عند وجود حلالة الذكر قال الاعرابي الوجد رفع الحجاب عن العلب ثم مشاهدة الحق و ملاحظة الغيب •

**الوجدان** بالكسر و سكون الجيم عند الصوفية هو مصادقة الحق تعالى كما عرفت قبيل هذا الى في لفظ الوجد و اما في اصطلاح غيرهم فالمشهور انه النفس وقواها الباطنة و قيل القوى الباطنة و الوجداني على القول المشهور هو ما يجده كل احد من نفسه عقليا صرفا كان كاحوال نفسه او مدركا بواسطة قوة باطنية و على القول الغير المشهور هو ما يدرك بالقوى الباطنة هكذا يستفاد من الاطول في بحث التشبيه و على القول الاول يهمل ما وقع في شرح المواقف و هاشيته لمولانا عبد الحكيم في المرصد الرابع من الموقف الاول من ان الوجدانيات هي التي نجدها اما بنفوسنا كعلمنا بوجود ذواتنا و بافعال ذواتنا او بالآثار الباطنة كعلمنا بخوننا و شهوتنا و غضبنا و لذتنا و هي وان كانت من اقسام العلوم الضرورية لكنها قليلة الذخ في العلوم لانها لا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه اما اذا ثبت الاشتراك في اسبابها فهي حجة على الغير كعلمنا بوجود ذواتنا و لذا قد يستدل بالوجدان في بعض المطالب لكنه قليل و على القول الثاني يهمل ما وقع في المرصد الخامس من الموقف الاول من ان الوجدانيات ما يحكم به العقل بمجرد الحس الباطن و يعد منها تغليبا ما نجده بنفوسنا لا بالآثار كشعورنا بذواتنا و بافعال ذواتنا انتهى ثم لوجدانيات تسمى بالقضايا الاعتبارية ايضا و الفرق بينهما وبين المشاهدات بمعنى المحسوسات عموم من وجه فان المحسوسات بالحواس الظاهرة مشاهدات فقط و ما نجده بنفوسنا و وجدانيات فقط و تجتمعان فيما نعلمه بالحس الباطن و على هذا نفس النسبة بينهما و بين المشاهدات بمعنى اخر و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المحسوسات ايضا في فصل السين من باب الاحاء المهملتين •

**الوجدانية** هي عند المحدثين ان تجد احاديث بخط يعرف كاتبه فيقول عند الوثوق به وجدت هذا الكتاب بخط فلان او قرأت بخط فلان او في كتاب فلان بخطه هدتنا فلان و يسرق باقى الاسناد و المتن و

لا يسوغ فيه اطلاق الخبرني بمجرد ذلك الا ان كان له منه اذن بالرواية عنه و اطلق قوم ذلك اي الخبرني و نحوه فغلطوا و ان لم يثنى به فيقول بلغذي عن فلان او ترأت في كتاب اخبرني فلان انه بخط فلان و نحوه و قد استمر عليه العمل قديما و حديثا و هو من باب المرسل و فيه شوب من الاتصال بقوله رجعت و في الاصل انه مذقوع ليس فيه شوب الاتصال و الصحيح انه يجوز العمل به مقتضى الوجدان بل قطع المحققين من الشافعية بوجوب العمل به عند الوثوق اذ لو وقف على الرواية لانسد باب العمل لتعذر شرط الرواية في زماننا خلافا للمالكية و غيرهم كذا في خلاصة الاخلاصة و تفصيله في شرح النخبة و شرحه •

**الوجود** افة بمعنى هستي و اختلف في تعريفه فقيل لا يعرف فمفهم من قال لانه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا و منهم من قال لانه لا يتصور اصلا لا بداهة و لا كسبا و قيل يعرف لانه كسبي التصور و في تعريفه عبارات الاولى ان الموجود هو الثابت العين و المعدوم هو المنفي العين و فائدة لفظ العين التنبية على ان المعروف هو الموجود في نفسه و المعدوم في نفسه لا الموجود اغيره و المعدوم عن غيره و لا ما هو اعم منه فمعنى الثابت العين الذي ثبت عينه و نفسه فيشتمل الجواهر و العرض و الثانية انه المنقسم الى فاعل و منفعل اي موثر و متأثر و الى حادث و قديم و المعدوم ما لا يكون كذلك و هذان التعريفان مختصان بالموجود الخارجي و الثالثة انه ما يعلم و يخبر عنه اي يصح ان يعلم و يخبر عنه و المعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك و هذا التعريف يشتمل الموجود الذهني ايضا و على هذا فقس تعريفات الوجود و العدم فالوجود ثبوت العين اذ ما به ينقسم الشيء الى فاعل و منفعل و الى حادث و قديم او ما به يصح ان يعلم و يخبر عنه و العدم ما لا يكون كذلك و كل هذه تعريفات الشيء بالاخفى فان الجمهور يعرّفون معنى الوجود و الموجود و لا يعرّفون شيئا مما ذكر قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف الظاهر ان القائل ببداية تصور الوجود اراد بالوجود المعلى المصدرى الانتزاعي و القائل بكسبيته او بامتداعه اراد به منشأ الانتزاع اي الوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود و حقيقة ما عينه متميزة بنفسها على تقدير تعدده فالوجود الحقيقي على كلا التقديرين هو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته و الوجود يطلق على هذين المعنيين قال الشيخ في الهدى الشفاء لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثل حقيقة انه مثلث و للبياض حقيقة انه بياض و ذاك هو الذي ربما حييناه الوجود الخاص و لم يرد به معنى الوجود الانتزاعي فان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة و لا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكه بديهي ضرورة ان كفه ليس الا ما يرتسم في الذهن عند انتزاعه عن الماهيات و فهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا معني بكنهه غيره و تصور الوجود الحقيقي بالكه غير ممكن اذ كسبي فانه ان كان جزئيا حقيقيا و واجبا لذاته فتصوره متناع و الا فكسبي ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصور الكه لا يقصد تصور الوجود الا بوجه اخر فلا يكون المعروف حينئذ في الحقيقة ذلك الشيء

و لا يكون التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشيء الموجود مع الوصف و التعريف تعريف له فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكفه لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتأمل انتهى • ويؤيد اطلاق الوجود على المعنيين المذكورين ما في شرح اشراق الحكمة حيث قال الوجود يطلق بازاء الرابط كما يقال زيد يوجد كالتما فانه عبارة عن نسبة المحمول الى الماهية الخارجية الى الموضوع بالوجود اعني سيوجد مكان ما كان يعبر عنه هو و قد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه و نفسه اى ذاته انتهى كلامه • التقسيم • اعلم ان الوجود يقسم الى العيني اى الخارجي والى الذهني حقيقة والى اللفظي والخطي مجازا اذ ليس فى اللفظ والخط من الانسان الشخص ولا الماهية كما فى الخارج والذهن بل الاسم فى اللفظي وصرته فى الخطي وكل من الموجود العيني والذهني يستعمل لمعنيين كما فى بعض حواشي شرح المطالع احدهما ان الموحود الخارجي ما يكون اتصافه بالوجود خارج الذهن و الموجود الذهني هو ما يكون اتصافه بالوجود فى الذهن واما قولهم تارة من ان النسبة من الامور الخارجية واخرى بانها ليست من الامور الخارجية فيمكن التطبيق بينهما بانه لا شك فى الفرق بين كون الخارج ظرنا لنفس الشيء وبين كونه ظرنا لوجوده فان قولنا زيد موجود فى الخارج جعل فيه الخارج ظرنا لنفس الوجود و هو لا يقتضي وجود المظروف واما يقتضي وجود ما جعل ظرنا لوجوده فالموجود فى هذه الصورة زيد لا وجود زيد ففي قولنا زيد قائم فى الخارج جعل الخارج ظرنا لنفس ثبوت القيام لزيد فاللازم كون القيام ثابتا فى الخارج بثبوت لغيره لا بثبوت له وبالجملة فالمعتبر فى كون الموجود خارجيا كون الخارج ظرنا لوجوده لانفسه و فى الذهني كون الذهن ظرنا لوجوده فمتى قيل ان النسبة من الامور الاعتبارية اريد ان الخارج ليس ظرنا لوجودها و متى قيل انها من الامور الخارجية اريد ان الخارج ظرف لنفسها و كذا الحال فى كون الشيء موجودا فى الواقع و نفس الامر و قال صاحب الاطول فى بحث صدق الخبر و نحن نقول الخارجي اسم للامر الموجود فى الخارج كالذهلي الذي هو اسم للامر الموجود فى الذهن و معنى كون الشيء موجودا فى الخارج والاعيان انه واحد ملها اى فى عددها نظرية الخارج للموجود مسامحة اذ الوجود ليس فى عداد الاعيان و معنى زيد موجود فى الخارج ان وجوده فى وجود الخارج و فى عداد وجوداته وليس الخارج الا ظرنا لنفس الشيء لكنه اذا جعل ظرنا له حقيقة انتضى وجوده و اذا جعل ظرنا له مسامحة لم يقتض وجوده هكذا حقق الخارج والواقع و احفظه فانه خلاف المستفيض الشائع و تأييدهما ان الموجود الخارجي هو ما يكون متصفا بوجود اصلي وهو مصدر الآثار ومظهر الاحكام سواء كان ظرف الاتصاف هو الذهن او خارجه و الموجود الذهني هو ما يكون متصفا بوجود ظلي و ذلك الاتصاف لا يكون الا فى الذهن يعنى ان الموجود الخارجي ما يتصف بوجود اصلي اى ذا اصل و عرق ليس ظلا و حكاية عن شىء به اى بذلك الوجود يصدر عن الموجود اثاره و يظهر عنها احكامه اى يترتب عليه اى على الموجود آثار و الاحكام سواء كان ذلك الترتب فى الذهن الا الخارج

الذهن فالكيفيات النفسانية التي يترتب عليها آثارها في الذهن كالعلم من قبيل الموجودات الخارجية و الموجود الذهني ما يتصف بوجود غير أصيل لا يترتب به عليه الأحكام و الآثار أن قيل ان أريد بالآثار و الأحكام في تعريف الموجود الخارجي الآثار و الأحكام الخارجية لزم الدور و ان أريد الأعم من الخارجية و الذهنية دخل في تعريف الموجود الخارجي الموجود الذهني فانه أيضا مبدأ الآثار في الجملة فان المعقولات الثانية آثار للمعقولات الأولى اجيب بان المراد الآثار المطلوبة منه أي التي يطلب كل واحد تلك الآثار منه و الأحكام المعلومة و انصافه بها لكل احد كالأحراق و الاشتعال و الطبخ من النار فالموجود الذهني ما يكون متصفاً بوجود لا يترتب به عليه تلك الآثار و الأحكام مواد ترتب عليه آثار و أحكام آخر اولاً و قيل لا حكم و لا اثر للوجود الذهني و المعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية و قيل المراد الخارجية بمعنى ما يكون في خارج الذهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي فلا دور ثم الأحكام و الآثار متقاربان و قد يقال في قوله مظهر و مصدر إشارة إلى ان المراد بالأحكام ما لا يكون فاعلاً له و بالآثار ما يكون فاعلاً له و لو اكتفى باحدهما لكفى أيضا أعلم أن الاستعمال الأول هو الأصل إذ المتبادر من الخارج في مقابلة الذهن هو خارج الذهن و الاستعمال الثاني متفرع عليه لان إطلاق الخارج على الوجود الأصيل الذي ظرفه الذهن باعتبار التشبيه بالوجود الذي ظرفه خارج الذهن في الكون أصيل فان كل خارجي بهذا المعنى أصيل \* تنبيه \* الموجود الذهني بالمعنى الأول أهم مطلقاً من الذهني بالمعنى الثاني لانه يتناول نوعين الأول ما يترتب عليه الآثار و الأحكام الخارجية كوجود الكيفيات النفسانية و هو احد تسمي الوجود الخارجي بالمعنى الثاني فان الصورة الحاملة من الشيء مثلا من حيث انها مكنتة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بوجود يحذر حذر الوجود الخارجي في ترتب الآثار فانها بهذا الاعتبار صورة ملية تحصل بها الانكشاف و الثاني ما لا يترتب عليه تلك الآثار و الأحكام و هو الوجود الذهني بالمعنى الثاني فان الصورة الحاملة من الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها بوجود لا يترتب عليه الآثار و الأحكام و أهم من وجه من الخارجي بالمعنى الثاني لصدقهما على وجود الكيفيات النفسانية و صدق الذهني فقط على ما لا يترتب عليه الآثار و الأحكام و صدق الخارجي فقط على ما يترتب عليها الأحكام و الآثار في الخارج و الخارجي بالمعنى الأول أخص من الخارجي بالمعنى الثاني مطلقاً لعدم شموله وجود الكيفيات النفسانية و مبين للوجود الذهني بالمعنيين وكذا الخارجي بالمعنى الثاني بالنسبة إلى الذهن بالمعنى الثاني أعلم أن للموجود في نفس الأمر معنيين احدهما ان وجوده ليس متعلقاً بفرض خارجي واعتبار معتبر سواء كان فرضاً اختراعياً او انتزاعياً و ثانيهما ان وجوده ليس متعلقاً بفرض اختراعى سواء كان متعلقاً بفرض انتزاعى او لم يكن ثم ان نفس الأمر بالمعنيين أهم مطلقاً من الخارج لئلا كل موجود من الخارج بالمعنى الأول موجود في نفس الأمر بل عكس كلي و من الذهن من وجه لتمكنه من حقيقة الترتيب

كزوجية الخمسة فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر و مثله يسمى ذهنيا فرضيا و زوجية الاربعة موجودة فيهما و مثله يسمى ذهنيا حقيقيا و الحقائق الغير المتصورة موجودة في نفس الامر لا في الذهن و افتراض عليه بانه ان اريد من الذهن القوى السائلة خاصة صح ما ذكر لكن ما في القوى اما ان لا يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم انحصار الموجود في القسامين و اما ان يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم صحة ما ذكر من النسبة بل يكون نفس الامر اخص مطلقا من الخارج و ان اريد من الذهن القوى العالية خاصة او اعم منها فيلزم عدم كون نفس الامر اعم من الذهن من وجه بل هي اخص مطلقا منه و يمكن ان يجاب باختبار الشق الاول و يقال الموجود في الذهن هو ما يكون القوى السائلة ظرفا لوجوده و تعتبر تلك الظرفية سواء كان بتعملها او لا و الموجود في الخارج ما يكون خارج القوى السائلة ظرفا لوجوده و تعتبر تلك الظرفية و الموجود في نفس الامر و ان لم يكن خاليا عن احدهما فهو ما يصح للعقل ان يحكم بتحقيقه مع قطع النظر عن الطرفين فالموجود الذهني الذي يكون بتعمله اى باختراع الذهن و فرضه كزوجية الخمسة ليس بموجود في نفس الامر لعدم صحة حكم العقل بتحقيقه مع قطع النظر عن ظرفه و الموجود في القوى السائلة ايضا لا يكون خاليا عن احدهما و هو ما يكون حاضرا عندها و الحاضر عندها اذا اعتبر كون القوى السائلة ظرفا لوجوده فموجود ذهني فما لا يكون بتعمل الذهن يصدق عليه ان القوى السائلة ظرف له تعتبر فهو موجود خارجي و اذا لم يعتبر الطرفين فموجود في نفس الامر و ان لم يكن خارجا عن الموجود الذهني او الخارجي و الموجود الذهني الذي يكون بتعمله اذا قطع النظر عن ظرفه فليس بموجود عند القوى العالية و لا في نفس الامر ان لم يتحقق و لا يصح للعقل الحكم بتحقيقه مع قطع النظر عن ظرفه و على هذا فلا يرد شيبى و يمكن ان يجاب باختبار الشق الرابع و هو ان يراد بالذهن القوى العالية و السائلة جميعا فالموجود الذهني ما يكون موجودا فيهما معا و لا ريب ان ما لا يكون موجودا فيهما فليس بموجود اصلا و انه لا يمكن ان يوجد شيبى في القوى السائلة الا و يوجد في القوى العالية و ما ليس موجودا في القوى السائلة فقط فموجود خارجي فلا يرد عدم الانحصار و صح كون الموجود في نفس الامر اعم من الموجود في الذهن من وجه اذ قد يجتمعان كما في الصوائد الحاصلة في القوى السائلة و السائلة و يصدق الموجود في نفس الامر فقط في الصوائد الغير الحاصلة في القوى السائلة و ان كانت حاصلة في القوى العالية و يصدق الموجود الذهني فقط في الكواذب الحاصلة في القوى السائلة و العالية هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة اعلم ان وجود الشيبى للشيبى على معنيين الاول وجود الشيبى لغيره بان يكون محمولا عليه و مستقلا بالمفهومية كوجود الاعراض و الثاني وجوده لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع و المحمول و غيرهما يتقبل بالمفهومية و يسمى وجودا رابطيا • فائدة • المتكلمون انكروا الوجود الذهني لانه لو انتضى تصور الشيبى الحضور ذهني فيلزم كون الذهن حارا و باردا و مستقيما و معوجا و ايضا حصول الجبل و السماء مع

عظمتها في ذهننا مما لا يعقل و أثبتته الحكماء و اجابوا عن الوجهين بان الحامل في الذهن صورة و ماهية موجودة بوحود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل و الحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها و ماهيتها و كذا الحال في البارد و المستقيم و المعوج و بان الذي يتمتع حصوا في الذهن هو هوية الجبل و السماء و غيرها و اما مفهوماتها الكلية و ماهيتها فلا و بالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصومية احد الوجودين و ان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي و ما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي فلم قلت ان الذهني كذلك و التفصيل ان ههنا ثلثة اعتبارات الاول اعتبار الشئ من حيث هو الذاتي اعتباره من حيث انه مقترن باللوازم الخارجية و الثالث اعتباره من حيث انه مقترن باللوازم الذهنية فالشئ من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن و موجود في الخارج و الذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه و في الذهن بصورته و الشئ من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتحقيق العلم عند انتفائه و موجود في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية و الشئ المقترن بالعوارض الذهنية علم لكونه صورة ذهنية لا متبار الاول و موجود خارجي لترتب الآثار الخارجية عليه و اتصاف الذهن اتصافا انضماميا و حصوله في الذهن بنفسه لا بصورته فالعلم و المعلوم في الحسوي متحدان ذاتا و متغايران اعتبارا كما انهما في العلم الحسوي متحدان ذاتا و اعتبارا كذا في شرح المواضع \* فأئدة \* الوجود مشترك في الموجودات باسرها اشتراكا معنويا و اليه ذهب الحكماء و المعترزة غير اني الحسن و اتباعه و ذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطى عند غيرهم و العائلون بانه نفس الحقيقة في الكل فذهبوا الى انه مشترك لفظا ميبها و نقل عن الكبشي و اتباعه انه مشترك لفظا بين الواجب و الممكن و مشترك معنى بين الممكنات كلها و التفصيل في شرح المواضع \* فأئدة \* ذهب الاشعري الى ان الوجود نفس الحقيقة في الواجب و الممكن و الحكماء الى انه نفس الماهية في الواجب زائد في الممكن و قيل انه زائد على الماهية في الكل قال مزرا زاهد في حاشية شرح المواضع ليس المراد بعينية الوجود و زيادته حملة على الموجود حملا اريدا و انتفاء هذا الحمل كما هو المشهور ضرورة لانه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد منهما حملة عليه حملا بالذات و حملا بالعرض و الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي و الحمل بالعرض ان يكون مصداقه خارجا عنها كما مر في موضعه فمصداق حمل الوجود على تقدير الميضية ذات الموضوع من حيث هي و على تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلي كحيثية استناده الى الجاعل و يقرب من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الأثار ثم قال و تحقيق مذهب الحكماء ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدرى لان هذا المعنى متحقق بافتقار العقل و

انتزاع الذهن و حقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعنبر كما يشهد به الضرورة العقلية  
فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته و تلك الحقيقة على ما يحكم به المنظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم  
و مصداق لحمله و مطابق لصدقه و هي في الممكن زائدة لانه موجود بغيره فمصداق حمل الوجود عليه  
امر زائد و في الواجب عين لانه موجود بداته فمصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر  
اخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته ذاتية محضة لا ماهية له بان الماهية هي الحقيقة المعرأة  
عن الاوصاف في اعتبار العقل و هو سبحانه منزه عن ان يلحقه التعرية و ان يحيطه الاعتبار و بالحملة فبعد  
تدقيق النظر يظهر ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه و  
العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود و يصفه به و يحمله عليه فهنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه وهو  
ذات الشيء و ماهيته و الثاني الحيثية التي هي منشأ الانتزاع و هي تعلق الشيء بالوجود الحقيقي  
الذي هو موجود بنفسه و واجب لذاته و ارتباطه به و الثالث المنتزع و هو الوجود بالمعنى المصدرى  
و هو امر اعتبارى و ليس افرادة الا حصصا و لا يصدق مواطاة الا عليها و من جوز ان يكون له فرد غير  
الحملة فقد اخطأ كيف و المعنى المصدرى الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه و ذلك  
المفهوم لا يحتمل على ما يغايره الا اشتقاقا و هذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن و اثنان منها في  
الواجب فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع و مصداق الحمل و تحول حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود  
المطلق و -هسته و الوجود الخاص زائد و في الواجب الاول و الثاني زائدان دون الثالث لانفتاحه هناك  
اذ عين الذات ينوب منابه في كونه مصداق الحمل و ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر  
الاتار و الوجود الحقيقي الذي به الموجودية انتهى • و الوجود عند الصوفية قد مر بيانه في لفظ الوجود •  
**الوجودي** بيه النسبة يطلق على معان منها ما لا يكون الساب جزء المفهومه و يقابله العدمي و بهذا  
المعنى وقع العدمي في تعريف المعدولة على ما سبق في فصل اللام من باب العين المهملة ومنها ما من شأنه  
الوجود الخارجي و يقابله العدمي ايضا ومنها الموجد الخارجي و يقابله العدمي ايضا فللعدمي ايضا  
ثلثة معان و الوجودي في تلك المعاني الثلثة يرادف الثبوتي و المعنى الاول للوجودي اعم من الثاني  
و الثاني من الثالث و المعنى الاول للعدمي اخص من الثاني و الثاني من الثالث و اطلاق الوجودي  
على هذه المعاني هو المشهور و منها الوجود ومنها ما يكون ثبوتة لموصوفه بوجوده له و يقابله العدمي في  
هذين المعنيين ايضا قال مولانا عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث التبعين الوجودي و العدمي  
كما يطلق على ما يكون ثبوتة لموصوفه بوجوده له و ما لا يكون كذلك كذاك هما يطلقان على ما لا يدخل  
في مفهومه السلب و ما يدخل فيه و على الوجود و العدم و على المرجود و المعدوم فهذه اربعة معان  
ذكرها صاحب المقامد انتهى كلامه • ثم توضيح هذا المعنى الاخير ان الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل



يقوم بغيره و يكون قيامه به لوجوده له في الخارج كالسواد القائم بالجسم فان ثبوته له انها هو بوجوده له في الخارج فالجارر المجرور اعني له ظرف مستقر والمعنى بوجوده في نفسه حال كونه حاصله و هذا بناء على ما اختار السيد السنه من ان وجود العرض في نفسه مغاير لوجوده في الموضوع فثبوت شئ في شئ حينئذ هو وجوده له و اعلى ما اختاره المحقق التفتازاني من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع نظرف لغو ثبوت شئ في شئ على هذا اعم من وجوده له فان الامور العدمية ثابتة لموضوعها و ليس لها وجود فيها و الفرق بين الوجودي بهذا المعنى وبين الامور الاعتبارية بان اتصاف الموصوف به في الخارج بخلاف الامور الاعتبارية فان الاتصاف بها في العقل ثم الوجودي بهذا المعنى اعم من الموهود من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد و اما صدق الموجود اى تحققه بدين الوجودي نفي الموجودات القائمة بذواتها و اذا كان اعم منه في التحقق لم يكن الوجودي مستلزما للوجود من حيث الحمل و يقابله العدمي و يعرب من هذا ما قيل ان الوجودي عرض من شأنه اوجود الخارجي سواء وجد اذ لم يوجد و المراد بالعرض المعنى اللغوي فانه بالمعنى الاصطلاحي قسم الموجود و وجه القرب انهما متلازمان في الصدق متغايران في المفهوم هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم •

**الوجودية اللادائمة هي عند المنطقيين مطلقة عامة مع قيد اللادوام بحسب الذات وهي مركبة من المطلقتين نحو كل انسان متذفس بالاطلاق العام لا بالدوام و الوجودية الا ضرورية مطلقة عامة مع قيد الا ضرورية بحسب الذات نحو كل انسان متذفس بالاطلاق العام لا بالضرورة وهي مركبة من مطلقة عامة و ممكنة عامة و تحقيق ذلك يطلب من كتب المنطق •**

**الأحد يكي و نام خدايتعالى و اصله وحد بفتح الواو و الحاء في الاتقان الأحد اسم اكمل من الواحد فاذا قلت لا يقوم لفلان واحد جاء في المعنى ان يقوم له اثنان فاكثر بخلاف لا يقوم له احد و ايضا هو مخصوص بالادميين بخلاف الواحد فانه عام و ايضا يستوي فيه المذكور المونث بخلاف الواحد و ايضا هو ممنوع الدخول في الضرب و القسمة و العدد و في شئ من اصحاب بخلاف الواحد و ايضا له جمع يقال احدون و احاد و لا يقال واحدون و اختار ابو عبيد انهما بمعنى واحد فلا يختص احدهما بمكان الآخر و ان غلب استعمال احد في النفي انتهى واحد در اصطلاح سالكان اسم ذات است باعتبار انتفاى تعدد صفات و اما ونصب و تعيينات • شعر • ايتجا صفت و تعدد اسمانيست • اري نصب و تعيينات ايتجا نيست • ذات را بي اعتبار صفات احد گویند و باعتبار جمع صفات واحد گویند كذا في كنه اللغات •**

الآحاد جمع احد و هي عند المحاسبين هو الواحد الى التسمية قالوا الواحد الى التسمية احاد وهو من احد قسمي العدد المفرد وعند اهل الشرع هو كل خبر لم يبلغ درجة المتواتر و يسمى خبر الواحد ايضا وقد سبق في فصل الراد المهملة من باب الخاء المعجمة والآحاد من القراءة هو ما صح منه وخلف الرسم او العربية اولم يشتهر عند القراء كما في الاتقان •

الاحدية بياذ النسبة عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الاجزاء و يجيء في لفظ الواحدية ايضا وعند الصوفية هي المرتبة التي هي منبع لفيضان الاعيان واستمداداتها في الحضرة العامة اولا ووجودها وكمالاتها في الحضرة العينية بحسب عوالمها واطوارها الروحانية و الجسمانية ثانيا و هي اقدم مراتب الالهية و ان كانت كلها في الوجود سواء لكن العقل يحكم بتقديم بعضها على بعض كالحياة على العلم والعلم على الوراثة وعلى هذا القياس كذا في شرح الفصوص وفي الانسان الكامل الاحدية عبارة عن مجلى ذاتي ليس للاسماء و لا للصفات و لا اشيع من مؤثراتها بده ظهور فهي اسم لصراة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقيقية والخلقية وليس لتجلي الاحدية في الاكوان مظهرات من ذلك اذا استغرقت في ذاتك و نسيت اعتباراتك و اخذت بك فيك عن خواطرك لكنت انت في انت من غبارن نفسب ايك شيئا مما تستحقه من الاوصاف الحقيقية او هولك من الذعوت اخلقية فهذه الحالة من الانسان اتم ظهورا للاحدية في الاكوان و الاحدية اول ظهور ذاتي و امتنع الاتصاف بها للمخلوق لانها صرافة الذات المجردة عن الحقيقية و الحاجة و العبد قد حكم عليه بالمخلوقية فلا سبيل الى ذلك و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل و في التحفة المرملة للوجود الحق سبحانه مراتب الاولى مرتبة اللاتمين و الاطلاق و الذات البحت لا بمعنى ان قيد الاطلاق و مفهوم حلب التعيين ثابتان في تلك المرتبة بل بمعنى ان ذلك الوجود في تلك المرتبة مفزح عن اضافة جميع القيد و الذعوت اليه حتى عن قيد الاطلاق ايضا و يسمى بالمرتبة الاحدية و هي كنه الحق سبحانه و ليس فوقها مرتبة اخرى بل كل المراتب تحتها القابلية مرتبة التعيين الاول و تسمى بالوحدة و الحقيقة الاحمدية و هي عبارة عن عامه تعالى لذاته و صفاته و لجميع الموجودات على وجه الاجال من غير امتياز بعضها عن بعض الثالثة مرتبة التعيين الثاني و تسمى بالواحدية و الحقيقية الانسانية و هي عبارة عن علمه تعالى لذاته و صفاته و لجميع الموجودات على التفصيل و امتياز بعضها عن بعض فهذه تلك مراتب كلها قديمة و التقديم و التأخير عقلي لازماني الرابعة مرتبة الوراخ و هي عبارة عن الاشياء الكونية المجردة البسيطة التي ظهرت على ذراتها و على امثالها كالعقول العالية و الوراخ البشرية الخامسة مرتبة عالم الامثال و هي الاشياء الكونية المركبة المطيعة الغير القابلة للتجزى و التبويض و لا الخرق و التذم السابعة مرتبة عالم الاجسام و هي الاشياء الكونية المركبة الكثيفة القابلة للتجزى و التبويض السابعة المرتبة الجامعة لجميع المراتب المذكورة الجسمانية و الذورانية و الوحدة و الواحدية و هي الانسان فهذه

جميع مراتب الاولى منها هي مرتبة الاظهر والباقية منها هي مراتب الظهور الكلية والخير منها وهي الانسان اذا عرج وظهر فيه جميع المراتب المذكورة مع انبساطها يقال له الانسان الكامل والعرج والانبساط على الوجه الاكمل كان في نبينا صلى الله عليه واله وسلم ولهذا كان خاتم الانبياء آلهم انه لا يجوز اطلاق اسماء مرتبة الالهية وهي الاحدية والواحدية والوحدة على مراتب الكون والخلق وهي المراتب الباقية وكذا العكس ولو في الحقيقة كلها واحدة لحفظ المراتب الشرعية وهذا هو الفرق بين الصديق والزنديق انتهى كلامه • شعر • هر مرتبه از وجود شاني دارد • كرحفظ مراتب نكني زنديقي • ودر كشف اللغات اين شش مراتب اخيره را مراتب كلييه ومظاهر كلييه ناميده وكفته مرتبه وحدت مرتبه صفات است و حقيقت محمدية ومرتبه واحديت مرتبه اسما وادم عليه السلام كه انرا مقام قاب قوسين نيز گویند •

**الوحدة** بالفتح هي ضد الكثرة وهما من المعانى الواضحة كما في تهذيب الكلام واطلقها الصوفية على مرتبة التعيين الاول كما عرفت قبيل هذا ودر لطائف اللغات ميگویند كه وحدت نزد صوفيه عبارات است از اول كه حقيقت محمدية صلى الله عليه واله وحلم ومرتبه قابليات صرف و ان را برزخ كهريز نيز گویند و واحديت واحديت طرفين است واحديت بانتفاى نسب واعتبارات واحديت باعتبار ثبوت نسب واعتبارات و اضافات قال صاحب المواقف وصاحب الطواع ما حاصله انهم عرفوا الوحدة بكون الهديى بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية سواء لم ينقسم اصلا كالواجب والنقطة وتسمى وحدة حقيقية او انقسم الى امور مخالفة في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وتسمى وحدة اضافية وعرفوا الكثرة بكون الشئىى بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كغرد او فردين من نوع ولا يخفى ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كإنسان و فرس و حمار داخله في حد الوحدة و خارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشئىى بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم و انما قلنا فالاولى لانه يجوز ان يكون ذلك تعريفا بالخاص او للاخص وهو الوحدة و الكثرة باعتبار الافراد و أعلم ان ما ذكر تعريفات لفظية لا حقيقية لان تصور الوحدة و الكثرة بديهي كما عرفت و الا يدور لانا اذا قلنا الوحدة كون الشئىى بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة كون الشئىى بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة و الكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها و ماهيتها ولذا اي تعريف يعرف به الكثرة يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة المجتمع فيه الوحدات و الكثرة ما يعد بالواحد و غير ذاك و ظن البعض ان الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثالث لكل موجود معين والحق ان الوحدة و الكثرة مغايرتان للوجود اذ الوجود بجامع الوحدة و الكثرة نعم الوحدة تسارق الوجود و تساويه فكلامه وحدة فهو موجود في الجملة و كل موجود له وحدة ما حتى الكثير فان العشرة مثلا واحدة من العشرات وايضا ليصتا نفس الماهية من جهة

هي قابلة لهما فهما زادتان عليها \* فأئدة \* اختلف في وجودهما فانبتة الحكماء وانكروا المتكلمون اعلم ان مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية لانهما لا يعرضان لمعرض واحد بالشخص واتحاد الموضوع معتبر في التقابل بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيالية فان الوحدة مكيال للعدد وعاد له و العدد مكيال بالوحدة ومعدون بها والشئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيالا او بالعكس ولذا لم يجزكون الشئ واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة \* التقسيم \* الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون بصورة مانعا من وقوع الشركة فيه وهو الواحد بالشخص وحدته هي الوحدة الشخصية او ينقسم الى جزئيات وهو الواحد لا بالشخص وانه كثير له جهة وحدة فهو واحد من جهة اى من حيث هو هو اى من حيث المفهوم وكثير من جهة الانطباق على الامران وحدته هي الوحدة لا بالشخص واعلم ان المفهوم من هذا هو ان الانقسام الى الجزئيات وحدة لا بالشخص ولا يخفى انه معنى الكثرة بالشخص لا معنى الوحدة بالشخص واحق ان الوحدة لا بالشخص وحدة مبهمة ثابتة للماهية من حيث هي والكثرة بالشخص كثرة متعدية ثابتة لها من حيث الكلية والوحدة بالشخص وحدة متعدية ثابتة لها من حيث اشخص بالوحدة لا بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الماهية من حيث هي والكثرة بالشخص هي الانقسام في مرتبة الكلية والوحدة بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الشخص ثم الواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا اى لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غيرها فهو الواحد الحقيقية وهو ثلثة اقسام لانه ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام حقيقة فالوحدة الشخصية اى المشخصة فان الوحدة مطلقا ليس لها مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة مطلقا هي وحدة بالشخص وانما قلنا حقيقة اذ لو لم يقيد عدم الانقسام بها بالتغاير بين العارض والمعرض ولو بالاعتبار ضروري وان كان له مفهوم سوى ذلك اى عدم الانقسام فيكون عارضا لماهية فهو الذنطة المشخصة ان كان ذا وضع اى قابل للاشارة الحسية هذا عند نفاة الجزء وان اريد اعم من الجوهرية والعرضية يصح على راي مثبتيه ايضا والمفارق المشخص ان لم يكن ذا وضع سواء كان المفارق واجبا او ممكنا اما عدم قبول الأقسام الثلاثة للقسمة الى الاجزاء الخارجية فظاهر واما عدمه الى الاجزاء الذهنية فلان الوحدة والنقطة غير داخلتين في مقولة من المقولات التسعة فلا يكون لها جنس ولا فصل وكذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للمفارق جنس وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء متقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راي من يثبت المغاير وان كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط كالماء البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راي نفاة الجزء واما حسا على راي مثبتيه بل نقول ليس ما يكون قبوله لذاته مختصا بالجسم البسيط بل اعم منه فانه هو

ما يحل فيه المقدار كالمسورة الجسمية و الهولوى او ما يحل في المقدار اذ في محل المقدار معلوما سوانيا، هذه من اثبت هذه الامور واما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق و هو الواحد، بالاجتماع كالشهر الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة في الحقيقة فاجموع المركب من زياد و مرور واحد بالمشخص و خارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع و الاتصال الحسي شرطا فيه و كذا العشرة المركبة من الوحدات و الا فداخل فيه و الواحد بالاتصال بعد التسمية الاتكافية واحد بالذوق و اجزائه لما كانت متفقة في الحقيقة كان كلا منها بعد التسمية فردا له و واحد بالموضوع ايضا تزد من يقول بالماهية فان تلك الاجزاء الخاصة بالتسمية من شأها ان يتصل بعضها ببعض و يحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال واما عند مثبتى الجزء فالواحد بالاتصال بعد التسمية واحد بانواع دون الموضوع و التحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت و اتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة مواد كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة ثم انه قد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقين عند حد مشترك كأخطين المحيطين بزوايا و قد يقال لمقدارين يتلاق طرفاهما بحيث يانم من حركة احدهما حركة الآخر و هو على انواع و اولها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا اى خلقيا كالمفاصل و هذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية اعلم ان ما ينقسم الى اجزاء غير مقدارية اما محمولة او غير محمولة كالجسم المركب من الهولوى و الصورة ليس له اسم معين في الاصطلاح و ايضا الواحد بالمشخص ان حصل له جميع ما يمكن له من الاجزاء فهو الواحد التام كالدائرة و الكرة و ان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام كأخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا و التام اما طبيعي اى خلقي كزيد و اما وضعي اى متعلق بالوضع و الاصطلاح كدرهم و اما صناعي اى متعلق بالصناعة كالبيت و اما الواحد لا بالمشخص فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجة عنها فيشتمل تمام الماهية و حينئذ فاما تمام ماهياتها هو الواحد بالذوق كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي و افراده واحدة بالذوق او جزئها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك فهو الواحد بالجنس قريبا كان او بعيدا و الا فالواحد بالفصل و اما عارضة اى يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهياتها هو الواحد بالعرض و ذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكاتب و اضاحك واحد في الانسان فان الانسان عارض لهما اى محمول عليهما خارج عن ماهيتهما و هو موضوع لهما بالطبع لكونه موضوعا بهما او واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة باطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن و الثلج واحد في البيض فان البيض محمول عليهما طبعيا و خارج عليهما اولا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة و لا امرا عارضا لها و ذلك بان لا يكون محمولا

عليها أصلاً وهو الواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس إلى البدن نسبة الملك إلى المدينة فإن للنفس تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره دون غيره من الأبدان وكذا للملك تعلق خاص بالمدينة بحسبه يتمكن من تدبيرها دون غيرها من المدائن فهذا التعلق سبباً متحدان في التدبير الذي ليس مقروماً ولا عارضاً لشيء منهما بل عارض للنفس والملك فإن المدبر إنما يطلق حقيقة عليهما \* فأئدة \* قول الواحد على هذه الأقسام إنما هو بالتشكيك فتكون الوحدات مختلفة بالحقيقة فلا يجب حينئذ اشتراكها أي اشتراك الوحدات في الحكم فمدتها ما هو وجودي كالوحدة الانسانية والاجتماعية ومدتها ما هو اعتباري محض ومدتها ما هو زائد على ماهية الوحدة كوحدة الانسانية مثلا ومدتها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة ومدتها ما هو جزء وزيادة التوضيح في شرح الموقف وحواشيه •

**الواحدية** ببناء النسبة هي عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته إلى الجزئيات قال مرزا زاهد في حاشية شرح الموقف في اثبات الوجود الحكماء عبروا عن عدم قسمة الواجب لذاته إلى الأجزاء بالاحدية كما عبروا عن عدم قسمة الواجب إلى الجزئيات بالواحدية وربما عبروا عنه بأنه ليس له سبب منه كما عبروا عن عدم احتياجه إلى الفاعل والغاية والعمل والمادة بأن ليس له سبب وسبب له وسبب فيه وسبب عنه انتهى كلامه • وعند الصوفية عبارة عن مجلى ظهرت الذات مدها صفة والصفة ذاتا فبهذا الاعتبار ظهر كل من الأوصاف عين الأخرى فالمنتقم فيها عين الله والله عين المنتقم والمذموم عين الله والله المذموم وكذا إذا ظهرت الواحدية في النعمة نفسها والنعمة عينها كادت النعمة التي هي الرحمة عين النعمة والنقمة التي هي العذاب عين النعمة دل هذا باعتبار ظهور الذات في الصفات وفي آثارها فكل شيء مما ظهر فيه الذات بحكم الواحدية هو عين الآخر ولكن باعتبار التجلي الواحدية لا باعتبار إعطاء كل ذي حق حقه وذلك هو التجلي الألهي • أعلم أن الفرق بين الاحدية والواحدية والالوهية إن الاحدية لا يظهر فيها عيني من الأسماء والصفات والواحدية يظهر فيها الأسماء والصفات مع موثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم اقتنائها فكل منها فيه عين الآخر والالوهية تظهر فيها الأسماء والصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع ويظهر فيها أن المنتقم ضد المنتقم والمذموم ضد المذموم وكذلك باقى الأسماء والصفات حتى الاحدية فإنها تظهر في الالوهية بما يقتضيه حكم الاحدية والواحدية بما يقتضيه حكم الواحدية فيشتمل الالوهية بمجلاها أحكام جميع المجالي فهي مجلى أعطى كل ذي حق حقه والاحدية مجلى كل الله ولم يكن معه شريك والواحدية مجلى قوله وهو الآن على ما عليه كان قال الله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فلذا كانت الاحدية اعلى من الواحدية لأنها ذات محض وكانت الالوهية اعلى من الاحدية لأنها أعطت الاحدية حقها إذ حكم الالوهية إعطاء كل ذي حق حقه فكانت اعلى الأسماء وأجسامها وأزهارها فضاها على الاحدية كفضل الكل على الجزء وأفضل للاحدية على باقى المجالي الذاتية كفضل العمل على الفرد وفضل الواحدية على باقى المجالي

كفضل الجمع على الفرق كذا في الانسان الكامل •

الاتحاد هو في عرف علماء الظاهر يطلق على خمسة معان على ثلاثة منها على سبيل الاستمارة و على اثنين على سبيل الحقيقة فنقول المفهوم الحقيقي للاتحاد هو ان يصير شيعي بعينه شيئاً اخر و معنى قولنا بعينه انه صار من غير ان يزول عنه شيعي او ينضم اليه شيعي شيئاً اخر و لما كان هذا مقهوراً حقيقياً لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق و انما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد و عمرو مثلا فيتحدان بان يقال زيد عمرو او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان و بعده شيعي واحد كان حاصله قبله و ثانيهما ان يكون هناك شيعي واحد كزيد فيصير بعينه شخصا اخر غيره ويكون قبل الاتحاد امر واحد و بعده امر اخر لم يكن حاصله قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة و لذا قالوا الاثنان لا يتحدان و اما المفهوم المجازي له فهو اما صيرورة شيعي ما شيئاً اخر بطريق الاستحالة اعنى التغيير و الانتقال دفعياً كان او تدريجياً كما يقال صار الماء هواء و الامود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه و انضم الى تلك الهولوى الصورة النوعية للهواء فحصل حقيقة اخرى هى حقيقة الهواء و فى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف بها و اتصف بصفة اخرى هى البياض و اما صيرورة شيعي شيئاً اخر بطريق التركيب و هو ان ينضم شيعي الى ثان فيحصل منهما شيعي ثالث كما يقال صار التراب طينا و الخشب حريرا و الاتحاد بهذين المعنيين لاشك في جوازها بل في وقوعه ايضا و اما ظهور شخص في صورة شخص اخر كظهور الملك في صورة البشر و ربما يعبر عنه بالخلع و اللبس فلا خفاء في جوازها ايضا عند المتكلمين هكذا يستفاد من شرح المواتف و حاشيته لمولانا مرزا زاهد في بحث الوحدة • و في عرف السالكين عبارة عن شهود وجود واحد مطلق من حيث ان جميع الاشياء موجودة بوحده ذلك الواحد معدومة في انفسها لا من حيث ان لما سوى الله تعالى وجودا خاصا به يصير متحداً بالحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا • شعر • حاش لله كه اينچنين گريند • يا باين اتحاد ان جريند • كذا في كشف اللغات •

التوحيد هو لغة جعل شيعي واحدا و في عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى و عذد الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الزل و الابد و ذلك بان لا يحضر في شهوده غير الواحد جل جلاله كذا في مجمع الملوك قال في شرح القصيدة الفارضية كل المقامات و الاحوال بالنسبة الى التوحيد كالطرق و الاسباب الموصلة اليه و هو المقصد الاتصى و المطلب الاعلى و ليس و راءه للعباد قربة و حقيقته جلست عن ان يحيط بها فهم او يحوم حولها و هم و تكلم كل طائفة فيه بعضهم بلسان العلم و العبارة و البعض بلسان الذوق و الاشارة و ما قدره حق قدره و ما زاد بيانهم غير سدره انتهى • و يورده ما قال الامام الرازي في التفسير الكبير من ان ههنا حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد ان يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك

الوحدة فقد وصل الوحدة و هل يمكن التعبير عن ذلك فالحق انه لا يمكن لانك متى عبرت عنه فقد اخبرت عنه بامر اخر والمخبر عنه غير المخبر به فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه فهناك ذات مع الصلح الخاص فلا يكون توحيد هناك فاما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان يخبر عنه لبالذقي والاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد انتهى ثم قال شارح القصيدة الفارضية لكن ارباب الذوق لما كانت اشارتهم عن وجدان و بيانهم عن عيان الاحتم اشاراتهم لاسرار المحبين لوائح الكشف المبين كما قيل التوحيد اسقاط الاضافات الى التضييق شيئا من الاشياء الى غير الحق سبحانه وقيل تنزيه الله عن الحدث وقيل اسقاط الحدث واثبات القدم وحاصل الاشارات ان التوحيد امراد القدم عن الحدث و للتوحيد مراتب علم وعين وحق كما لايقين علمه ما ظهر بالبرهان وعينه ما ثبت بالوجدان وحقه ما اختص بالرحمن أما التوحيد العلمي فتصديقي ان كان دليله نقليا وهو التوحيد العام وتحقيقي ان كان عقليا وهو التوحيد الخاص والمصدق وان علم ان للخلق لها واحدا لا شريك له لكن قد يعتوره الشبه والمحقق يشاهده بعقله المقبل على الله تعالى بانوار الهداية ويعلم يقينا بالدليل القاطع ان الموجود الحقيقي هو الله سبحانه وكما سواه معدوم الاصل وجوده ظل وجود الحق فيعتقد ان ليس في الوجود فعل و صفة و ذات الا لله حقيقة لكنه لا يجد بمجرد هذا العلم عين التوحيد لتعوقه عنه بالتشبهات الجسمانية والتعلقات النفسانية واما التوحيد العيني الوجداني فهو ان يجد صاحبه بطريق الذوق والمشاهدة عين التوحيد وهو على ثلاث مراتب الاولى توحيد الافعال وهو امراد فعل الحق عن فعل غيره بمعنى اثبات الفاعلية لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بامعاليه والتأدية توحيد الصفات وهو امراد صفته عن صفة غيره بمعنى اثبات الصفة لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بصفاته والتأدية توحيد الذات وهو افراد الذات القديمة عن الذات بمعنى اثبات الذات لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بذاته فيرى صاحب هذا التوحيد كل الدورات والصفات والانعال متلاشية في اشعة ذاته وصفاته و افعاله و يجد نفسه مع جميع المخلوقات كأنها مدبرة لها رهي اعضاءها ولايلم بواحد منها شيئا الا ويريه مسلما به ويرى ذاته الذات الواحدة وصفته صفتها وفعله فعلها لاستهلاكه بالكلية في عين التوحيد وليس للانسان وراء هذه الرتبة مقام في التوحيد وهو التوحيد الاخص ويرشد فهم هذا المعنى الى تنزيه عقيدة اهل التوحيد عن الحلول والتشبيه والتعطيل كما طعن فيهم طائفة من الجامدين العاطلين عن المعرفة والذوق لانهم اذا لم يثبتوا معه غيره فكيف يمتقدرون حلولة فيه او تشبيهه به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما التوحيد الرحماني فهو ان يشهد الحق سبحانه على توحيد نفسه باظهار الوجود ان كل موجود مختص بخاصية لا يشاكره فيها غيره و الا لما تعين وهذه الوحدة فيه دليل على وحدانية موجدته كما قيل نفى كل شئ له اية تدل على



توحيد المطلب • علم التوحيد • الود • الوارد ( ١٣٧٠ ) • الواد • المواليذ الثلاثة • الاستيلاء • التوليد • توليد التوامين

انه واحد فإظهار الموجودات على صفة الوحدة صورة شهادة الحق تعالى انه واحد لا شريك له شهادة ازيدة ابدية غير مستندة الى سبب يقلها او منزه يحلها وليس للانسان في هذا المقام قدم الا ان يلمح برق من جانب القدم افاض به ارجاء سره و ينظفي سريعا وهو الذي اصطفاه الله لنفسه انتهى كلامه .

توحيد المطلب هو عند الصوفية ان يتحقق للطالب انه لا يمكنه الوصول الى مطلوبه الا من يد

هذا الشيخ المستجمع لشروط الشيخية وقد سبق في فصل الخاء من باب الشين المعجمتين •

علم التوحيد و الصفات هو علم الكلام و قد سبق في المقدمة •

الود بالحركات الثلث و تشديد الدال عند السالكين هو الحب الذي يبيع حتى يغنى المحب من

الفس و قد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين و في الصحائف المودة عند السالكين

من مراتب المحبة وهي هيجان القلب و التصانف بالهوى و اين را پنچ درجه است اول نياحت و اضطراب

است و اضطراب درين مقام همه نوحه و زاري و فريان و بي قراري بود دوم بكا است سوم حسرت درين

مقام صاحب ودان مسكين بر اوقات عزيز خود كه ضائع رفته است حسرت ميگذد و هر لحظه كه بي محبوبش

رفته در ندامت ميباشد چهارم تفكر است در محبوب ان في ذلك آيات لقوم يتفكرون و تفكر هامة خير

من عبادة ستين سنة لان التفكر في الموجب يوجب اقرب اليه بنجم مراقبه محبوب است وهي اشد

من المقامات و افضلها اي عزيز شفيده كه رقتي امير المومنين علي كرم الله وجهه نماز ميگذارد رويش

زرد گشت و دلش خفقان گرفت و بيهوش شد پرسيدندش كه چه بود فرمود رافتت الله تعالى في

صلوتى فاستحييت من تصيري •

الوارد فرود اينده و در اصطلاح عاشقان آنچه نازل شود بر دل از معاني بغير كسب بنده كذا في

كشف اللغات •

الولد بفتح الواو و اللام بجه الاولاد الجمع و ولد الزنا دو لغت حرام زاده را گویند و در اصطلاح شعرا

پروانه و كرم هاي ديگر را گویند كه بطلوع مهيل مى ميرند كذا في فرهنگ شمسي نافلا من كشف المعاني •

المواليذ الثلاثة عند الحكماء المعدن و النباتات و الحيوان كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية

الچغميني في المقدمة •

الاستيلاء لغة طلب الواو مطلقا و شرعا جعل الامة ام الولد وهو بشريين ادعاء الولد و تملك الامة

كذا في جامع الرموز في فصل التدبير •

التوليد هو عند المعتزلة الفعل الصادر من الغامل بوسط و يقابله المباشرة و قد سبق في فصل الراء

المهملة من باب الباء الموحدة •

توليد التوامين نزد بلغاء انصت كه لفظي بكار بسته شود كه بصورت پنداشته ايند كه از دو لفظ

مركب است مثله • شعر • بلبل و ملصل چو بگلشن رعید • زمزمه هر یک بذکران کشید • کذا  
 فی جامع الصنائع •

المولد در لغت اسم مفعولات از تولید به معنی بیرون آردن چیزی از اصلی و در اصطلاح عربیه  
 لفظی که مولود از لغت اصلی اخذ کرده باشند بتصرفی و در کلام اعراب مستعمل نباشد مثل بدایت بیاء  
 تختانیة که از بداء اخذ کرده اند و این را عامی و مستحدث نیز گویند و مولودن گروهی باشند از عجم  
 که در دیار عرب متولد گشته نشو و نما یافته باشند و یا عکس چنانچه در شرح مفتاح علامه شیرازی مسطور  
 است یا گروهی از عرب یا اعراب که با عجم مختلط شده باشند چنانچه در شرح مفتاح کاشی مذکور است  
 و این طائفه را عرب مستعرب و متعرب نیز گویند و اطلاق مولد برین لفظ و برین طائفه بطریق مجاز  
 است کذا فی شرح نصاب الصبیان •

المتولدات نزد اهل رمل چهار اشکال را گویند که در خانه نهم و دهم و یازدهم و دوازدهم باشند •

فصل الرابع • الوتر بکسر الواو و فتحها و سکون الداء المثناة الفوقانیة و کسرها خلاف الشفع سمیت

به فی الشرع صلوٰة مخصوصة لان عدد رکعانه و ترلاشفع کذا فی جامع الرموز و بفتح الحین فی اللغة زه کمان کما  
 فی الصراح و عند المهندسين هو الخط المستقیم القائم للدائرة حواء کان منصفها لها بان یکون مارا بمركزها و  
 یسمى قطرا او لم یکن فعلى هذا هو اعم من القطر • و عند بعضهم الوتر خط مستقیم قاسم للدائرة بقسمین  
 مختلفین و اما القاسم لها بقسمین غیر مختلفین بل بقسمین متساویین فیسمى قطرا فعلى هذا یکون الوتر  
 مباحثا للقطر و وتر الزاوية عندهم هو الخط مستقیما او غیره الواصل بین الضلعین المحیطین لتلك الزاوية  
 فکل من الخطوط الثلثة فی المثلث و تر للزاوية التي بین الضلعین المتصلین بذاک الخط هكذا استفاد  
 من ضابط قواعد الحساب و شرح حکمة العین •

التواتر هو فی اللغة تدایع امور و احدا بعد واحد بغيره من الوتر و منه ارسلنا رسلنا تنری و فی

اصطلاح اصولیین خبر جماعة مفید بنفسه العلم بصدقه و یسمى متواترا ایضا فبقید الجماعة خرج خبر  
 الواحد و بقید المفید خرج خبر جماعة لا یفیده و بقید بنفسه خرج الخبر الذی علم صدق القائلین فیه بالقرائن  
 الزائدة کما وافقه دلیل عقلي ار غیر ذلك اعلم انهم اختلفوا فی افادته العلم الیقینی فذهب السمدیة و البراهمة  
 الی ان الخبر لا یکون حجة اصلا و لا یقع به العلم لاعلم الیقین و لاعلم طمانینة بل یوجب ظنا و ذهب قوم  
 منهم الذظام من المعتزلة و ابو عبد الله الثلجی من الفقهاء الی انه یوجب عام طمانینة فان جانب الصدق  
 یترجح فیه بحیث یطمئن الیه القلوب فوق ما یطمئن بالظن و لكن لا ینتفی عنه توهم الکذب و الغلط و اتفق  
 جمهور العقلاء علی انه یوجب علم الیقین و اختلفوا فی انه یوجب علم الیقین علما ضروريا او نظریا فذهب  
 عامتهم الی انه یوجب علما ضروريا و ذهب ابو القاسم الکعبی و ابو الحسین البصری من المعتزلة و ابو بکر الدقاق

من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استداليا \* فأئدة \* ذكر للتواتر شروط صحيحة و فاسدة فالصحيحة ثلثة كلها في المخبرين الاول تعددهم تمدا يبلغ في الكثرة الى ان يمنع اتفاقهم وتواطئهم على الكذب عادة فما اشترطه البعض من تعيين العدد فاسد فاقيل خمسة لاما دونها و قيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل خمسون وقيل سبعون \* وفي شرح المنجبة وقيل اربع وقيل مائة وقيل عشرة وفي خلاصة الخلاصة اقل عدد يورث العلم غير معلوم على الصبح لكننا نستدل بحصول العلم الضروري على كماله ثم قال اتول وظني انه يختلف بحسب المخبر والمخبر له بل المخبر عنه ولا يشترط فيه الكثرة اذ يجوز ان يحصل من خبر واحد علم يقيني كما في اخبار النبي عليه الصلوة والسلام عن الله تعالى كاقتران بل اخبار شيخ عماروا ابراه لمریده ما لا يحصل من خبر عشرة الف كما اذا اخبروا عن الله تعالى من غير وماطة نبي بالوحي او ولي بالالهام ولذا عرفه المحققون بما روي عنهم يمتنع في العادة كذبه سواء كان واحدا او اكثر ويؤكد ذلك ما روي في الاصل عن البزدوي انه جعل كالتواتر ما كان مروريا عن احاد الصحابة ثم انتشر منقلبه قوم لا يتصور اتفاقهم على الكذب وقال هو حجة من حجج الله تعالى حتى قال الحصص انه احد قسمي التواتر ويمتاز عنه بانه يوجب علم يقين وهذا علم طمانينة ولا يخفى انه يمكن ان يحصل منه اليقين ايضا والله اعلم انتهى الثاني كونهم مستنديين لذلك الخبر الى الحسن فان خبر جماعة كثيرة في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً الثالث استواء الطرفين والوسط اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر وقد شرط فيه كونهم عالمين بالمخبر عنه ولا حاجة اليه لانه ان اريد به وجوب علم الكل فباطل لانه يجوز ان يكون بعضهم مقلدا فية او ظاننا او مجازفا وان اريد وجوب علم البعض فهو لازم مما ذكرنا من الشرط الثلثة واما انه كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله ومن قال انه ضروري فالضابطة عنده حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لان الضابطة في حصول العلم سبق العلم بها واما الفاسدة فمنها ما عرفت ومنها ما قيل انه يشترط الاسلام والعدالة ومنها ما قيل يشترط ان لا يكون بلد ليمتنع التواطؤ ومنها ما قيل يشترط اختلاف النسب والدين والوطن وقال لشعبة يشترط ان يكون ميم المعصوم والا لم يمتنع الكذب وقال اليهود يشترط ان يكون اهل الذمة فانهم يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة للخوف واما اهل العزة فانهم لا يخافون والكل فاسد لحصول العلم بدون ذلك اعلم اذا كثرت الاخبار في الومائع واختلفت فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك و يسمى التواتر من جهة المعنى وتواترا معنويا كوقائع علي رضي الله عنه في حرره من انه هزم في خيبر كذا ونعل في احد كذا فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر عنه ذلك وان كان شيعي من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع هذا كله خلاصة ماني العضدي والتحقيق شرح السامري \*

المتواتر هو التواتر كما عرفت وعند اهل القوافي قسم من القافية و قال المنطقيون و غيرهم المتواترات قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و هي قضايا يحكم بها العقل بمجرد خبر جماعة يمتنع توافقهم على الكذب فلا بد فيها من تكرار و قياس خفي و هو انه خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب و كل خبر كذلك فمدلوله واقع الا ان العلم بهذا القياس حاصل بالضرورة و لذا يفيد العلم للبله و الصديق بخلاف خبر الرمولى فانه يفيد العلم النظري لاحتياجه الى قياس فكري و لما كانت مستندة الى مشاهدة يكون العلم الحاصل منها علما جزئيا من شأنه ان يحصل بالاحساس فلماذا لا يقع فى العلوم بالذات اى لا يكون مسائل العلوم لان مسائل العلوم قضايا كلية و ان جاز وقوعها فيها بطريق المبدئية كما فى قولنا محمد ادعى النبوة و اظهر المعجزة و كل من هذا شأنه فهو نبى فان صفراء من المتواترات هكذا ذكر المؤنور عبد الحكيم فى حاشية القطبي و حاشية شرح المواقف •

المتوعر بتشديد العين عند البلغاء هو الوحشي الغليظ كما يجيى فى فصل الشين المعجزة •

الوافر بالفاء عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب و هو مفاعلاتن ستة اجزاء استعمل مقطوف العروض و الضرب و القطف اسقاط متحركين من الفصلة الصغرى كذا فى عنوان الشرف اى من در عروض هيفى مې ارد كه بحر و افرمتمن سالم مفاعلاتن است هشت بار مثاله • بيت • چه شد مدها كه سوى كسي بپشم رضا نمى فكرى • ز رسم جفانمى گذرى طرنق وغانمى سپرى • و وجه تسميه او بوافر انست كه درو حركات بسيار است و خايل ابن احمد و افر را بر شش وكن وضع كرده •

المؤنور عند اهل العروض من العرب هو الجزء الذى جاز ان يدخله الحزم و لم يدخل كذا فى

بعض الرسائل •

تونر الدواعي نزل شعراء انست كه چيز را ذكر كند كه براى تحصيل ان جميع اسباب بود مثله

• بيت • بر كشتن من رسيد مسمت • ان كافر ترك تبغ در دست • كذا فى جامع الصنائع •

فصل الزاء المعجزة • الایجاز بالجمع هو عند اهل المعاني مغايل الاطناب و قد سبق تعريفه هناك

فى الباء الموحدة من باب الطاء المهملة و يرادف الایجاز الاختصار كما يؤخذ من كلام السكاكي فى المنتاح • و قيل الفرق بين الایجاز و الاختصار عند السكاكي هو ان الایجاز ما يكون بالنسبة الى المتعارف و الاختصار ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام و هو وهم لان السكاكي قد صرح باطلاق الاختصار على كون الكلام اقل من المتعارف كذا فى المطول و قال بعضهم الاختصار خاص بحذف اجمال فقط بخلاف الایجاز قال الشيخ بهاء الدين و ليس بشيى كذا فى الاتقان ثم الایجاز قسما انجاز قصر وهو ما ليس بسبب حذف و انجاز حذف وهو ما كان بسبب حذف و فى الاتقان فالازل اى ايجاز القصر هو الوجيز باغظه فان الشيخ بهاء الدين الكلام القليل ان كان بعضا من كلام اطول منه فهو ايجاز حذف و ان كان كلاما يعطى معنى اطول منه

هو اجاز قصر و قال بعضهم اجاز القصر هو تكثير المعنى بتقليل اللفظ وقال اخر هو ان يكون اللفظ بالمسبة الى المعنى اقل من القدر المهود عادة و سبب حسنه انه يدل على التمكن في الفصاحة و لهذا قال صلى الله عليه و اله و سلم اوتيت جوامع الكلم و قال الطيبي الاجاز الخالي من الحذف ثلثة اقسام احدها اجاز القصر وهو ان يقصر اللفظ على معناه كقوله تعالى انه من سليمان الى قوله تعالى و اتوني مسلمين جمع في احرف العنوان و المكذاب و الحاجة \* و قيل في وصف بليغ كانت الفاظه قوالب معناه قلت و هذا راى من يدخل المساراة في الاجاز و نايها اجاز التقدير و هو ان يقدر معنى زائد على المنطوق و يسمى بالتضييق ايضا و به سماه بدرالدين بن مالك في المصباح لانه نقص من الكلام ما صار لفظه اضيق من قدر معناه نحو فمن جاءه موعظة من ربه فاندمى فله ما سلف اي خطايا غفرت فهي له لاعليه و نحو هدى المتقين اي للضالين الصائرين بعد اضلال الى التقرى و نالها الاجاز الجامع و هو ان يحتوى اللفظ على معان متعددة نحو ان الله يامركم بالعدل و الاحسان الآية فان العدل هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفي الامراط و التقوى الموتى به الى جميع الواجبات في الاعتقاد و الحلاق و العبودية و الاحسان هو الاخلاص في واجبات العبودية لتفسيره في الحديث بقوله ان تعبد الله كانك تراه اي تعبد مخلصا في نيتك و امنا في الخضوع و يتبادر الى العبد هو الزيادة على الواجب من الفوائد هذا في الواجبات و اما في النواهي فبالفحشاء الاشارة الى القوة الشهوانية و بمنكر الى الافراط الحاصل من اثار الغضبية او كل محرم شرعا و بالبغي الى الاستعلاء الفائن عن الوهية قلت و لهذا قال ابن مسعود ما في القران اية اجمع للخير و الشر من هذه الآية و من بديع الاجاز قوله تعالى قل هو الله احد الى اخرها فانه نهاية التنزيه و قد تضمن الرد على نحو اربعين فرقة كما امر ذلك بالتصنيف بهاء الدين بن شداد \* تنبيهات \* الاول ذكر قدامة من انواع البديع الاشارة و فسرهما بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمعة و هذا هو اجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابي الصبح بان الاجاز دلالة مطابقة و دلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم ان المراد بها هي اشارة النص الثاني ذكر القاضي ابراهيم في اعجاز القران ان من الاجاز نوعا يسمى التضمن وهو حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هي عبارة عنه و قد سبق الثالث ذكر ابن الاثير ان من انواع اجاز القصر باب المحصر سواء كان بالا او بانما او غيرهما من ادواته لان الجملة فيها نائبة عن جملتين و باب المطف لان حرف المطف وضع للاغناء عن اعادة العامل و باب النائب عن الفاعل لانه دل على الفاعل باعطائه حكمه و على المفعول بوضعه و باب الضمير لانه وضع للاستغناء به عن الظاهر اختصارا و باب علمت اذك قائم لانه متحمل لاسم واحد ساك مصدر المفعول الثاني من غير حذف و منها باب التنازع اذا لم يقدر على رضى الفراء و منها طرح المفعول اقتصارا على جعل المتعدي كاللازم و منها جميع ادوات الاستفهام و الشرط فان لم سالك يغني عن قولك اهو عثرون ام لثنون و منها التناظير الملازمة للمعوم كاحد

ومنها التثنية والجمع فانه يغني عن تكرير المفرد و اقيم الحرف فيهما مقامه اختصارا و مما يصلح ان يعد من انواع المعنى بالاتساع من انواع البديع انتهى ما في الاتقان و تحقيق الجواز الحذف قد سبق في لفظ الحذف في فصل الفاء من باب الحاء المهملة •

**فصل السين المهملة • الوسواس** بالفتح شيطان و ديو و نيز عبارات است از خواطر نفمانية جسمانية خواء عقلي باشد خواء شرعي خواء حسي باشد خواء غديران كه درر كنده است از قرب حق كذا في لطائف اللغات •

**فصل الشين المعجمة • الوحشي** بالفتح وسكون الحاء و بقاء النسبة لفة المنسوب الى الوحش الذي يسكن القفار ثم استعير في اصطلاح علماء المعاني المفظ يكون غير ظاهر المعنى و لامانوس الاستعمال سواء كان بالظن الى الاعراب الخالص و هو المخل بالفصاحة او بالظن اليها و هو لا يخل بالفصاحة فالوحشي بهذا المعنى مرادف للغريب و الوحشي المخل بالفصاحة ان كان ثقيل على الجمع كريبها على الذرق يسمى وحشيا غليظا و متدعرا ايضا و يقابله العذب هكذا يستفاد من الاطول و السهل و قد سبق في لفظ الغريب في فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة •

**وحشي السير** نوع من الاتصال كما يجدي في فصل اللام من باب الواو •

**فصل الصاد المهملة • الوقص** بالفتح وسكون القاف عند اهل العروض و هو اسقاط الحرف الثاني المتحرك كذا في عنوان السرف و في رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط تاء متفاعلتين بعد الاسكان انتهى و هذا اخص من الاول و وقع في بعض الرسائل من ان الوقص و الاضمار لا يكونان الا في متفاعلتين و مثل اينست آنچه در جامع الصنائع واقع شده كه وقص جمعيت ميان خبن و اضمار تا متفاعلتين بمفاعلتين رد شود •

**فصل الطاء المهملة • الوسط** بالفتح وسكون العين المهملة عند المنطقيين هو الحد الاوسط المعنى بالواضحة في التصديق ايضا كما يجدي و المحاسبون يسمون العدد الثاني من الاعداد الثلاثة المتناسبة بالوسط والثالث من الاعداد الاربعة المتناسبة بالوسطين كما مر في لفظ الاربعة في فصل العين من باب الراء المهملتين قال القاضي الرزمي في شرح الملخص الوسط في النسبة هو الذي تكون نسبة احد الطرفين اليه كنسبته الى الطرف الآخر والواضحة العددية هي التي تكون نصف مجموع حاشيتيها المتقابلتين كالاربعة فانها وسط بين ثلثة و خمسة و من ههنا اخذ البعدان الاوسطان بحسب المسافة فاما البعدان الاوسطان بحسب المهيتر فبمعنى ان مصير الكوكب باقياس اليهما ليس سريرا و لا بطيئا و اما اهل الهيئة فيطلقونه على معان على القوس المخصوصة و على الحركة في تلك القوس و على كل حركة معتدلة صرح بهذه المعاني في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي و المخرج الوسط بالمعنى الاول ان اخفاء في وضح المعنيين الاخيرين فنقول وسط الشمس على ما

ذكره المحقق الطوسي هو مجموع قوسي الارج و مركز الشمس و الارج قوس من الممثل بين اول الحمل و نقطة الارج على التوالي و مركز الشمس قوس من الخارج بين الارج و مركز جرم الشمس و لا يخفى ان جمع القوسين لكونهما من دائرتين مختلفتين متعذر فينبغي ان يتوهم زاوية على مركز العالم من خروج خطين منه الى طرفي قوس الارج و اخرى على مركز الخارج من خروج خطين منه الى طرفي قوس المركز ثم تجمع هاتان الزاويتان فان حصلت زاوية منهما كان مقدار قوس وسط الشمس باعتبار ان كل قائمة تعين درجة و ان لم يحصل زاوية بان كان المجموع قائمتين كان الوسط نصف الدور او كان اعظم من قائمتين نقصا قائمتين منه فتبقى لاحالة زاوية فمقدار الزاوية الباقية مع نصف الدرر يكون قوس الوسط و قال صاحب التبصرة وسط الشمس قوس من الممثل ما بين اول الحمل و طرف الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز جرم الشمس المنتهي الى الممثل وسمى هذا الخط خطا وسطيا و ما بين الوسط و التقويم من الممثل سماه تعديلا و يرد عليه ان الوسط حينئذ يكون مختلفا في نفسه ان الشمس ادما تسطح نسبيا متساوية في ازمة متساوية من منطقة الخارج لامن منطقة الممثل و ايضا قوس التعديل على هذا الوجه يتعذر او يتعسر استعماله فالصواب ما ذكره بعض المحققين من ان وسط الشمس قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل و طرف خط يخرج من مركز العالم الى محيط الممثل موازيا للخط الخارج من مركز الخارج الى مركز جرم الشمس او منطبقا عليه على التوالي و هذا الخط الموازي هو المسمى بالخط الوسطي و مركز الشمس هو تلك القوس بعد استناط قوس الارج منها و تعديها هو القوس الواقعة من منطقة الممثل بين الخط الوسطي و الخط الخارج من مركز العالم الى مركز الشمس من الجانب الاقرب فيكون الوسط و المركز و التعديل جميعا من محيط دائرة و احدة ثم تعوم اشهر على الافوال الثلاثة و احد و الكامل يودي الى شيى و احد امكن تحصيل الوسط على ما ذكره المحقق الطوسي يحتاج الى تكلف و اى ما ذكره صاحب التبصرة مع كونه غير متشابه لا يمكن استعماله و كذا استعمال قوس التعديل كما لا يخفى و ان شئت حق التوضيح فارجع الى شرح التذكرة المعلي البرجندي و اما وسط عطره فالمشهور انه قوس من معدل المسير على التوالي من اول الحمل منه الى من معدل المسير الى طرف الخط الخارج من مركز المائل الى مركز التدوير المنتهي اليه و المراد باول الحمل من معدل المسير نقطة بعدها عن تقاطع الممثل و معدل المسير كمد اول الحمل من الممثل عن ذلك التقاطع بعينه في جانب واحد و ليس المراد به نقطة تقاطع معدل المسير مع دائرة عرضية تمر باول الحمل و بيانه على قياس بيان اول الحمل من المائل على ما يجيى في وسط القمروانت خبير بانه يلزم على هذا اختلاف ان تركيب الوسط حينئذ من هرتين حول نقطتين مختلفتين هما مركز العالم و مركز معدل المسير و ذكر صاحب التبصرة انه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطع الممثل مع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز

العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى الممثل ويسمى هذا الخط خطا وسطيا ولا يخفى مانبه من الاختلاف على قياس مامر في وسط الشمس وعلى قول المحققين الآخذين قسي الوسط من الممثل وسطه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطعه مع ربع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز العالم المنطبق على الخط الواصل بين مركز معدل المسير و التدوير او مواز له وفيه شائبة من عدم التشابه من جهة ان مركز التدوير لا يكون دائما في سطح الممثل لكنه لا يعتدبه لان منطقة المائل ههنا لا تبعد كثيرا من منطقة الممثل فلا يحتاج الى تعديل النقل كما في القمر والتحقيق ان يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اول الحمل الى طرف خط خارج من مركز العالم الى منطقة المائل اما منطبقا على الخط الواصل بين مركزي معدل المسير و التدوير او موازيا له وهذا الخط هو المسمى بالخط الوسطي و على هذا القياس اوساط باقى المتجيرة من الزحل و المشتري و المريخ و الزهرة بلانفاوت و الرسم الجامع لوسط الشمس و المتجيرة ان يقال هو قوس من الممثل محصور بين اول الحمل و طرف الخط الوسطي على التوالي و اما وسط القمر فهو قوس من منطقة المائل على التوالي بين نقطة محاذاة لاول الحمل على انها لا تتغير و بين طرف خط وسطى و المراد بالخط الوسطي في القمر هو الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى منطقة المائل و المراد بالنقطة المحاذاة لاول الحمل المسماة باول الحمل من المائل هي نقطة من المائل بعدها عن العقدة كبعد اول الحمل من الممثل عن تلك العقدة في جانب واحد من تلك العقدة كذا ذكره الراصد المحقق الكاشي في زيجه الخاقاني وهذا هو المراد بقيد على انها لا تتغير فانها اذا اخذت كذلك فكلما تحركت العقدة و بعدت عن اول الحمل من الممثل بمقدار بعدت بذلك المقدار ايضا عن اول الحمل بالمائل فلا يتغير اول الحمل من المائل كما لا يتغير من الممثل و ذهب العلامة و كثير من اهل الفن الى انها نقطة تقاطع المائل مع دائرة عرض تمر باول الحمل و انت خبير بان هذه النقطة متغيرة ان بعدها عن العقدة يكون مساويا لبعد اول الحمل عنها اذا كانت العقدة في احد الانقلابين او الاعتدالين وفي غير هذا الوقت يكون بعدها عنها اكثر من بعد اول الحمل عنها بمقدار تعديل النقل كما مر في محله و فسر صاحب التبصرة بانه قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل و تقاطعها مع دائرة عرضية تمر بمركز التدوير على التوالي و الوسط على هذا لا يكون متشابهها بسبب تعديل النقل و اما ما ذكره العلامة في النهاية من ان الرسم الجامع لوسط الكوكب مطلقا ان يقال هو قوس من الممثل على التوالي بين اول الحمل و بين طرف الخط الخارج من النقطة التي تتشابه حولها حركة مركز المتحرك اليه ثم منه الى فلک البروج ففيه ان تشابه حركة مركز المتحرك ليس حول مركز الممثل في غير القمر فيختلف في غيره مع ان الخط المذكور في غير الشمس لا يمر بمنطقة الممثل في الغالب كما لا يخفى هذا كله خلاصة ما ذكره العلي البرجدي في تصانيفه و وسط الجوزهر هو قوس من الممثل بين اول الحمل و



نقطة الراح على خلاف التوالي كذا في التذكرة و وسط السماء عندهم هو دائرة نصف النهار و وسط سماء الروية هو دائرة السميت وقد سبق ذكرهما في فصل الراء من باب الدال المهملتين و وسط المشارق هو نقطة المشرق و وسط المغارب هو نقطة المغرب كذا في شرح السجيني •

**الواسطة** در لغت میانجی و در میان بوده • و در اصطلاح شطاریان واسطه صورت پیر و مرشد را گویند در وقت ذکر گفتن مرید چشم بر صورت ایشان دارد کذا في كشف اللغات و الواسطة في عرف العلماء على قسمين الاول الواسطة في الثبوت و هي ان يكون الشيء واسطة اي علة لثبوت وصف لشيء اخر في نفس الامر و هو قسمان احدهما ان لا يثبت ذلك الوصف للواسطة اصلا فيكون هناك عارض واحد بالذات و الاعتبار كالنقطة العارضة للخط بواسطة التناهي و كالعراض القائمة بالممكنات بواسطة الواجب و ثانيهما ان تتصف الواسطة بذلك الوصف و بواسطة يتصف ذلك الشيء الآخر به لان هناك اتصافين حقيقيين لامتناع قيام الوصف الواحد بموصوفين حقيقة بل اتصاف بالحقيقة للواسطة و بتبعيتها لذلك الشيء الآخر اذ لا محذور في جواز تعدد الشيء بالاعتبار و هذا القسم يسمى واسطة في العروض تمييزا لها عن القسم الاول و التاني الواسطة في الاثبات و يسمى واسطة في التصديق ايضا و هي ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فذلك الشيء الذي يقرن بقولنا لانه هو الوسط اي الواسطة في الاثبات كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير فالمتغير هو الوسط هكذا يستفاد من شرح المطالع في بحث الخاصة و من حواشيه في بحث الموضوع فعلى هذا الواسطة هي الحد الوسط و رفع تلك الواسطة بوجوب عدم الاحتياج الى الدائم فيكون ثبوت امر لشيء حينئذ بينا مستغنيا عن الاستدلال بخلاف رفع الواسطة في الثبوت فان حاصله عدم احتياج امر في ثبوت لشيء في نفس الامر الى اخر وليس ذلك مستلزما لاستغناء عن الدليل كقولنا المثلث تساوي زواياه الثلث لقائمتين فان تلك المساواة عارضة للمثلث لما هو و مع ذلك يحتاج في اثباتها له الى مقدمات كثيرة موقوفة على و سائط متعددة و قال مرزا جان في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة كون الغير واسطة في الثبوت ان يكون هناك وجودان يثبت احدهما للموصوف و يثبت الآخر للصفة لكن ثبوت للصفة بتبعية ثبوت الوجود اموصوفها و بواسطة كوجود الجواهر واسطة لوجود الاعراض و كونه واسطة في العروض ان يكون هناك وجود واحد كان ثابتا للموصوف اولا وبالذات و للصفة ثانيا و بالعرض •

**الواسطة العددية** قد مرت في لفظ الوسط •

**العلم الاوسط** هو الرياضي و يسمى بالحكمة الوسطى ايضا وقد سبق في المقدمة •

**التوسط** عند الصوفية هو البرزخ الثاني من برازخ الانسان و هو فك الرقائق الانسانية بالحقائق

الرحمانية و قد سبق في لفظ الانعاس في فصل العين المهملة من باب الالف •

التوسط بين الاقبال و الادبار • المتوسط ( ١٤٧٩ ) ذو المتوسطين • المتوسط في النسبة  
الوجع • وجع المفاصل • الوديعة

التوسط بين الاقبال و الادبار عند المنجمين قد سبق في لفظ الادبار في فصل الدال من باب

الراء المهملتين •

المتوسط هو عند المهندسين الاسم الذي هو في المرتبة الثانية او فيما بعدها كما مر في فصل الميم

من باب الصاد المهملة •

ذو المتوسطين الاول هو جذر ذى الاسمين الثاني و ذو المتوسطين الثاني هو جذر ذى الاسمين

الثالث و اما سميا بذلك لان كل واحد منهما مركب من خطين كل واحد منهما متوسط فمجموعهما

ذو المتوسطين و اما سمي الثاني بالثاني لانه ثان بالنسبة الى ذى المتوسطين الاول •

المتوسط في النسبة هو المقدار الذي نسبة احد الطرفين اليه كذبيته الى الطرف الآخر هكذا

الحال في الاعداد كما في متناسبة الفرد فالمتوسط في النسبة و الوسط في النسبة بمعنى واحد هكذا

يستفاد من حواشي تحرير اقليدس •

فصل العين المهملة \* الوجع بالفتح و سكون الجيم هو ادراك المذاني من حيث هو مضاف

والجمع الارجاع و هي على قسمين قسم وضع بازائه اسم يخصه كالضربان و اللانع و قسم لم يوضع بازائه اسم

بل اذا اريد التعبير عنه يضاف الى موضعه كما يقال وجع الكلية و وجع المعدة و نحوهما •

وجع المفاصل هو كل وجع في مفصل مقدم القدم و النقرس و ان كان ايضا وجع مفصل كعنه

خصه بذلك في اصطلاح الاطباء و وجع الورك هو ما يكون الوجع فيه ثابتا و لم ينتقل الى عرق النساء قال

الايلاقي اسباب اوجاع المفاصل مواد فاضلة تجمع في المفاصل فما يكون في مفاصل الرجل يسمى النقرس

و ما كان في مفصل الورك و ينزل قليلا الى الفخذ يسمى وجع الورك و ما ينزل الى الفخذ من خارج

و يبلغ الكعب و الاصابع يسمى عرق النساء و ما يكون في مفاصل اليدين و الركبتين يسمى وجع المفاصل

كذا في بحر الجواهر • و في القانونچه النزلة اذا وقعت في مفصل ابهام القدم كان نقرسا و ان وقعت في

مفصل الورك كان عرق النساء و ان وقعت في مفاصل فقرات الظهر كان حذبة و ان وقعت في المفصل

مطلقا كان وجع المفاصل •

الوديعة بالفتح و كسر الدال على وزن فعيلة وهي في اللغة الترك • و عند اهل الشرع ترك الاعيان

مع من هو اهل للتصرف في الحفظ مع بقائها على ملك المالك و الفرق بينها و بين الامانة ان الوديعة

هي الاستحفاظ تصدا و الامانة هي الشيء الذي وقع في يده من غير قصد بان القم الربح ثوبا في

حجرة و الحكم فيها انه يبرء من الضمان اذا عاد الى الوفاق و في الامانة لا يبرء الا بالاداء الى صاحبها كذا

في الجوهرة النيرة و في جامع الرموز الوديعة ترك امانة و دفعها ليحفظها فخرج العارية لانها لا تنتفع

فالامانة مصدر امن بالضم اى صار امنا ثم سمي بها ما يؤمن عليه فهي اعم من الوديعة لاشتراط الحفظ

بخلاف الامانة كما اذا وقع الربح ثوب احد في حجر احد و يبرأ عن الضمان بالوفاق فيها بخلاف الوديعه  
الا اذا انكرها كما في شروح الهداية لكن الامانة عين و الوديعه معنى فيكونان متباينين كما لا يخفى انتهى •  
**الایداع** هولفة تسليط الغير على حفظ اي شيء كان مالا او غير مال يقال اودعت زيدا مالا و استودعته  
اياه اذا دعت اليه ليكون عنده فانا مودع و مستودع بكسر الدال فيهما و زيد مودع و مستودع بالفتح فيهما  
و المال مودع و وديعة و شريعة تسليط الغير على حفظ المال كذا في الكفاية في اول كتاب الوديعه فهو مرادف  
للوديعه و الایداع عند البلغاء هو تضمين المصراع فما دونه و يسمى رفوا ايضا و قد سبق في فصل النون  
من باب الضاد المعجمة •

**الورع** بفتح الواو و الراء هو عند السالكين ترك المحظورات كما ان التقوى ترك الشبهات كذا في  
مجمع السلوك • و قيل بعكس ذلك و قيل هما اي الورع و التقوى بمعنى واحد كما في ترجمة المشكوة  
في الفصل الثالث من كتاب العلم في شرح الحديث السابع و في خلاصة السلوك الورع حده عند  
السالكين هو الخروج من كل شبهة و محاسبة في كل لحظة • و قيل الورع الكف عن كل الاباحات و قيل  
الورع خلاصة احوال المتقين و فضيلتها قال النبي عليه السلام الورع الذي بدع الصغيرة مخافة ان يقع في  
الكبيرة قال يحيى الورع على وجهين في الظاهر و هو ان لا يتحرك لصادك الا بالله و في الباطن و هو  
ان لا يدخل فيك سوى الله و قال عبد الله الورع تصفية القلوب و حفظ اللسان و ترك ما لا يعينك من الامور  
و في البرجندي للورع مراتب ادناها الاجتناب عما نهى الله تعالى عنه و اعلاها الاجتناب عما يشغله عن  
ذكر الله و قد يفرق بينه و بين الزهد بان الورع ترك الشبهات و الزهد ترك ما زاد على الحاجة انتهى و في  
مجمع السلوك ايضا بدانكه صاحب ورع اگر صاحب دل است پس در ترك مشتبهات فتوى از دل خود  
جوید و بفتواي مفتيان كار نکند و اگر صاحب دل نيست بفتواي مفتيان رود که ورع او همانست بدانکه ورع  
بمعنى ترك المحظورات چهار قسم است ورع عدول و ورع صلحا و ورع متقيان و ورع صديقان که کردن  
ان باعتبار حال و مقام هر کس محظور است لاجرم ترك ان ورع باشد ورع عدول انست که باز ماند از  
چيزيکه در فتوى حرام است و مسقط عدالت و موجب عصيان و ورع صلحا انست که باز ماند  
از آنچه احتمال تحريم بران راه يابد و ليکن مفتي بر ظاهر بنا کند و بخوردن ان رخصتي دهد ليکن باز  
ماندن از آنچه احتمال تحريم در نيست از قبيل و سومه است نه از قبيل ورع مثال شبهه انکه صيدي  
را يکی زخم کند و از نظر صياد غائب شود پس انرا شخصي مرده يابد اختيار انست که ان حرام  
نيست ليکن گذاشتن ان ورع صلحا است چرا که احتمال دارد که بافتادن يا سببي ديگر مرده باشد نه  
بزخم و مثال و سوسه انکه کسی از شكار باز ماند از بيم انکه شكري از آدمی که مالک ان باشد جسته بود  
و ورع اتقيا انست که باز ماند از چيزيکه حرام نباشد و نه در حالت ان شبهه ليکن بيم ان باشد که مودي

عود بحرام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به سخافة ما به بأس چنانکه یکی از اتقیا بازرگانی کردی و هرچه مندی بنقصان حبه سندی و هرچه دادی بزیادت حبه دادی تا نفس در حرص الغت نگیرد و روح صدیقان انست که باز ماند از چیزیکه نه حرام است و نه مشتبه بان و نه بیم تادیه ان بحرام لیکن تفاوت ان برای خدا نبود و نه بر نیت انکه در عبادت قوت بخشد انتهى و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الحلال •

**السعة بفتح السين فراهي و فراهي کردن و گنجیدن و توانگری و الوسع بالضم كذالك و دست رس و توانایی كذا في الصراح ووسع الاستيفاء عند الصوفية قن مر في لفظ القلب في فصل البناء الموحدة من باب القاف • وسعة المشرق عند اهل الهيئة قوس من دائرة الافق محصورة بين مدار الكوكب و بين سطح الاعتدال فالكوكب اذا كان على معدل النهار لم يكن له سعة مشرق و اذا كانت على المدارات اليومية فله سعة مشرق شمالية او جنوبية و لما كانت المدارات اليومية موازية لمعدل النهار كان بعدها عن المعدل في جميع الجوانب على السواء فسعة مشرق كل كوكب مسارية لسعة مغربه و هي قوس من الافق بين مدار الكوكب و مغيب الاعتدال ثم الحكم بالتساوي امر تقريبي لان السعتين تختلفان بالحركة الغربية التي بها ينتقل الكوكب من مدار الى اخر لكن التفاوت غير محسوس لقلة الحركة الغربية في الكواكب البطيئة في الحركة اما في السريعة كاقمر فقد يحس سعة المشرق و كذا سعة المغرب تزيد بزيادة عرض البلد حتى تصير ربعا حيث يكون عرض البلد ستة و ستين جزءا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص •**

**الاتساع** هو عند اطباء ان تذهب العصبية المجرونة مع سعة الحدقة و قيل هو اتساع ثقبه العنابية عن وضعها الطبيعي وقد اختلف اطباء في الاتساع و الانتشار فينخص بعضهم الاتساع باتساع العصبية المجرونة و الانتشار باتساع ثقبه العنابية و يعكس البعض و انما يظهر من كلام المتقدمين الترادف و التحقيد ان الاتساع يحدث في العنبة او العصبية و يلزمه الانتشار في الدور فالانساع مرض و الانتشار عرض و الفرق بين اتساع العصبية و اتساع الثقبه ان في الاول يظهر الدور منتشرا في اجزاء العين و في الثاني لا يتبين فيها من النور اصلا حتى يظن من لا دراية له ان العين قد اسودت كذا في حدود الامراض • و عند اهل العربية يطلق على نوع من انواع البديع و هو ان يوتى بكلام يتصح فيه التاريل بحسب ما يحتمله الفاظه من المعاني كفواتح السور ذكره ابن ابي الاصبع و هو مما يصلح ان يعد من انواع الایجاز كذا في الاتقان في نوع الایجاز و على اتساع الظرف قال السيد السند الاتساع في الظرف بان لا يقدر معه بي فينصب نصب المفعول به او يضاف اليه اضافة بمعنى اللام كما في مالک يوم الدين و المعنى على الظرفية يعني ان الظرف و ان قطع في الصورة من تقدير في واقع موقع المفعول به الا ان المعنى المقصود الذي سبق الكلام لاجله على الظرفية لان كونه مالكا ليوم الدين كناية عن كونه مالكا فيه لا امر كله فان تملك الزمان

كتملك المكان يستلزم تملك جميع ما فيه ومن قال الاضافة في مالك يوم الدين مجاز حكمي ثم زعم ان المفعول به محذوف عام يشهد بعمومه الحذف بالقرينة خصوصه ورد عليه ان مثل هذا المحذوف مقدر في حكم الملفوظ فلا مجاز كذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في بحث الالتفات في باب المسند اليه و هذا هو المراد بالتوسع في قولهم اما دخلت الدار فتوسع و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح الكافية في بحث المفعول فيه •

**التوشيح بالشين المعجمة** على وزن التفعيل نوع من الاطناب بالايضاح بعد الابهام وهو ان يوتى في عجز الكلام بمثنى مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول نحو يشيب ابن ادم و تشب فيه خصلتان الحرص و طول الامل و لو اريد الایجاز لقليل و تشب فيه الحرص و طول الامل قال في الاطول لا يظهر فرق بين المثنى المفسر باسمين و بين الجمع المفسر باسماء و لعلم ذكروا اقل ما يكون و كذا لا يظهر فرق بين المثنى في عجز الكلام و في اثنائه و يخرج عن التوشيح بقولهم ثانيهما معطوف على الاول مثل قوامنا و يشيب ابن ادم و تشب فيه خصلتان احدهما الحرص و الآخر طول الامل مع ان اللائق جعله منه فتامل ووجه التسمية ان التوشيح لف القطن بعد المندف و المثنى اشبه باللف و التفسير بالندف فهذا من قبيل التسمية بالضد انتهى •

**الوضع بالفتح** و سكون الضاد المعجمة في اللفظة نهادن چيزى برجائى كما في الصراح • و عند الحكماء يطلق على معان منها ما هو مقولة من المقولات التسع من الاعراض هي هيئة تعرض للشيع بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض منها و الى الامور الخارجة عنه كالقيام و القعود و المراد بالشيع الجسم اي هي هيئة حاصله للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب و البعد و المحاذاة منه و غيرها و بسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيع كوقوع بعضها نحو السماء مثلا و بعضها نحو الارض سواء كانت الاجزاء بالفعل او بالقوة فالوضع هيئة معلولة للنسبتين معا و لو لم يعتبر في ماهيته نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء و حدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة معلولة لهذه النسبة و حدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس بعينه وضع القيام قال شارح حكمة العين اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية و اجيب بان الجنس و الفصل يتحدان وجودا و جعلنا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم نارتقه الى فصل اخر ثم انهم اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليست مركبة منهما اذ النسبة فيما بين الاجزاء و فيما بينهما و بين الامور الخارجية ليس الا القرب و البعد و المحاذاة و المجاورة و التماس و هيى القيام و القعود نفس تلك النسب و لا مركبا من الهيئتين الحاصلتين منها اذ

لا دليل على وجودهما في القيام مثلا فضلا عن تركيبه منها فهو هيئة وحدانية معلومة لهما وأعلم أن الامام في المباحث المشرقية عرف الوضع بأنه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى تلك الجهات في الموازاة والانحراف ولا تخالف بين التعريفين و ان ظاهر هذا التعريف مشعر بأنه معلول لنسبة الاجزاء فيما بينها لانه قيد فيه النسبة لكونها موجبة للتخالفها بالقياس الى تلك الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار النسبة الى الامور الخارجية ايضا لانه في التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين و فيما ذكره الامام معلولا للنسبة المقيدة هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته لمولانا عبد الحكيم ومنها ما هو جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشئ بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ومنها كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة هكذا في شرح التجريد وشرح حكمة العين • و عند اهل العربية عبارة عن تعيين الشئ للدلالة على شئ والشئ الاول هو الموضوع لفظا كان او غيره كالخط والعقد والنصب والاشارة والهيئة والشئ الثاني هو المعنى الموضوع له فهذا تعريف لمطلق الوضع لا لوضع اللفظ صرح به في الاطول • و اما وضع اللفظ فقال السيد السند في حاشية شرح المطالع في بحث الدلالة انه مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وعلى هذا نفى المجاز وضع نوعي قطما اذ لابد من العلاقة المعتمدة نوعها عند الواضع واما الوضع الشخصي فربما يثبت في بعض و الثاني تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه اى ليدل بنفسه لا بقرينة تذهب اليه و على هذا فلا وضع في المجاز اصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ للمعنى المجازي بنفسه بل بالقرينة الشخصية او الذوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع بخلاف تعيين المشتقات كاسم الفاعل ونظائره فهو وضع قطعا لدالاتها على معانيها بانفسها لكنه وضع نوعي اى بضابطة كاية كان يقال كل صيغة فاعل كذا فهو كذا • التقسيم • الوضع على قسمين وضع شخصي ويسمى ايضا وضعا جزئيا و وضع نوعي ويسمى وضعا كليا ايضا فالوضع الشخصي تعيين اللفظ بخصوصه و بعينه للمعنى كما يقال هذا اللفظ موضوع كذا و الوضع الذوعي تعيين اللفظ بخصوصه و بعينه للمعنى بل في ضمن القاعدة الكلية و اذا وقع في شرح المطالع من انه قد يعتبر عموم الوضع في جانب اللفظ يسمى حينئذ وضع نوعيا انتهى ويؤيد ما ذكرنا ايضا ما قال الهداد في حاشية الكافية من انه لانعني بالوضع الجزئي سوى وضع اللفظ بشخصه لمعنى كالمضمرات والمبهمات فانها وضعت باشخاصها للاطلاق على المعين اى معين كان بخلاف ذى اللام فانه غير موضوع بشخصه فنحو الرجل لم يوضع هكذا بشخصه و انما وضعت قاعدة كلية تطلق عليه و على امثاله وهي ان ما دخله اللام فهو معرفة نكان وضعه كليا لجزئيا انتهى قال في التاليف في فصل قصر العام الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل امره الف او ياء

مفتوح ما قبلها و نون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما لحق اخره هذه العلامة و كل امم غير الى نحو رجال و مسلمين و مسلمات فهو لجمع من مصميات ذلك الاسم و كل جمع عرف باللام فهو لجمع تلك المسميات الى غير ذلك و مثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى و المصغر و المنسوب و عامة الافعال و المشتقات و المركبات و بالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى ببيئته فهو من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا خاصا و دال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكادت دلالة عليه و فهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزة المعنى الاصلي بالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين و هو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة و المجاز و يشتمل الوضع الشخصي و القسم الاول من النوعي انتهى و بالجملة فالوضع النوعي على قسمين و ايضا ينقسم الى وضع لغوي و شرعي و عرفي و اصطلاحي و قد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم و ايضا ينقسم الوضع الى ثلثة اقسام قال السيد السند في حاشية شرح مختصر الاصول في بحث الحروف لابد للواضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا و عين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة اجمالا او تفصيلا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعترف فيه اي تصور المعنى و الموضوع له ايضا خاصا و ان تصور معنى عاما يدرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة على احد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعترف فيه و الموضوع له ايضا عاما و له ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء الخصوصيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام ونحوها و العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعترف فيه و الموضوع له خاصا و اما عكس هذا اعني بكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعترف فيه و الموضوع له عاما فلا يتصور لان الجزئي ليس وجها من وجوه الكلبي ليتوجه العقل به اليه فينتصورة اجمالا اما الامر بالعكس انتهى ومثله ذكر مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية حيث قال الوضع الجزئي ما لوحظ فيه الموضوع له الجزئي بعينه ويسمى وضع خاصا ايضا والوضع الكلبي ما لوحظ فيه الموضوع له الكلبي بنفسه او الموضوع له الجزئي بعنوان ام كما يقال لوحظ كل مشار اليه بعنون المشار اليه و وضع له بعينه اسم الاشارة ويسمى وضع عاما ايضا فالاول وضع عام لموضوع له عام و الثاني وضع عام لموضوع له خاص انتهى وقال المحقق التفتازاني اعلم ان نظر الواضع في وضعه قد يكون الى خصوص اللفظ بخصوص المعنى كما في الاعلام وقد يكون الى خصوص اللفظ لعموم المعنى

لبي للمعنى الكلي المحتمل للمقولة على الكثرة كوضع رجل حتى يصح ان يقال اكرم رجلا و المراد رجلا ما ولو اريد زيد بخصوصه لم يصح حقيقة وقد يكون الى عموم اللفظ لخصوص المعنى بان لا يلاحظ لفظا بعينه بل امرا كليا يندرج فيه كثير من الالفاظ وذلك في وضع الهيئات بان يقول صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلول ذلك المصدر فيعلم منه ان ضاربا لمن قام به الضرب و فاعدا لمن قام به القعود الى غير ذلك من الخصوصيات مع انه لم يعتد بها ولم يلاحظها على التفصيل وقد يكون الى اللفظ بخصوصه فيضمه بملاحظة امر عام لانفراد ذلك الامر بخصوصياتها حتى لا يكون الموضوع له هو ذلك الامر العام بل خصوصياته على التفصيل الا ان نظر الواضع عند الوضع يكون الى ذلك الامر لا الى الخصوصيات بعلمى انه عين اللفظ لتلك الخصوصيات لكن بملاحظة ذلك الامر العام كما في تعيين افظ هذا لهذا الرجل وهذا الفرس الى غير ذلك مما لا يتناهى بملاحظة امر كلي هو مفهوم المشار اليه بالخصوص ففى القسم الاخير من القسمين الاخيرين خصوص المعنى الشخصي لا يحتمل الكثرة واعتبار خصوص اللفظ في نظر الواضع ضرورى بخلاف القسم الاول منهما فان خصوصيات المعاني كليات و ملاحظ، الالفاظ عند الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت امر كلي انتهى كلامه ففهم من هذا ان فى الانسام الراحة التي ذكرها المحقق التفتازاني سوى القسم الثالث وضعا شخويا لا اعتبار بالخصوص في جانب اللفظ و فى القسم الثالث منهما وضعا نوعيا لا اعتبار العموم في جانب اللفظ و ان فى القسم الاول منها الوضع و الموضوع له كليهما خاصان و فى القسم الثاني كليهما عامان و فى القسمين الاخيرين الوضع عام و الموضوع له خاص اذ عموم الوضع و خصوصه معتبر لعموم تصور المعنى عند الوضع و خصوصه عدده و عموم الموضوع له و خصوصه معتبر بعموم المعنى الذي وضع ذلك اللفظ بازائه و خصوصه يشهد بذلك التامل الصادق \* ونبينه \* الوضع الجزئي يطلق على معنيين احدهما الوضع الشخصي و ثانيهما الوضع الخاص و كذلك الوضع الكلي يطلق على معنيين احدهما الوضع النوعي و الثاني الوضع العام \* فائدة \* من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص وضع المبهمات و المضمرة فان لفظ هذا مثلا موضوع لكل مشار اليه مخصوص وان الواضع تصور كل مشار اليه مفرد مذكر باعتبار هذا المفهوم العام و لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لتلك الجزئيات المندرجة تحته فصار الوضع عاما و الموضوع له خاصا و انما حكمنا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات و لا يجوز اطلاقه على غيرها اذ لا يقال هذا والمراد احد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من المقصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجزئية ذلك ولكن استعماله فى الخصوصيات مجازا، القول بانه موضوع لمفهوم كلي لكن الواضع قد اشترط ان لا يستعمل الا فى الجزئيات بخلاف نحو رجل تحمل ظاهرا فان قلت اذا كان هذا موضوعا للخصوصيات المتعددة كان مشتركا لفظا قلت انما يلزم ذلك لو كان موضوعا لها بارضاع متعددة وليس كذلك بل موضوع لها وضعا واحدا واعلم ان وضعه للخصوصيات من حيث انها



مندرجة تحت المفهوم الكلي فزيد من حيث تعلق به إشارة مخصوصة معنى هذا فله اعتبار في الوضع وفي الموضوع له أيضا وكذا الحال في المضمرات فان لفظ انا موضوع لكل متكلم واحد ولفظ انت لكل مخاطب مذكور واحد ولفظ هو لكل مفرد مذكر غائب مخصوص ولا يقدح في ذلك ان هذا يشار به أيضا الى امر كلي مذكور وان ضمير الغائب قد يرجع اليه أيضا أما الأول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع مشارا اليه إشارة حسية فلا يكون الا جزئيا حقيقيا واذا امتعمل في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة وأما الثاني فلاقتضاه ضمير الغائب ذكرا جزئيا للمرجوع اليه اما لفظا او معنى او حكما وقد عرفت ان الكلي من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا جزئي وهذه المشتقات كالانفعال فانها بالنظر الى الذهب الداخلة في مفهومها من هذا القبيل و كالأسماء المتصلة بها مثل اسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما و كالمصغر والمنحوب الا ان في وضع المبهمات والمضمرات و بين وضع المشتقات فرقا من وجهين الأول ان الخصوصيات التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كل واحد منها كلي في نفسه حتى لو فرض ان الواقع تصور مفهوم الضارب وهين بازائه كان الوضع والموضوع له عامين والخصوصيات التي وضعت المبهمات والمضمرات بازائها جزئيات حقيقية والثاني ان تصور اللفظ والمعنى في المشتقات بوجه عام واما في المبهمات والمضمرات فعموم التصور في المعنى لكن الوضع في كليهما عام لان المعتبر في ذلك هو المعنى ان لا يترتب على اعتبارها في اللفظ فائدة ومنه الحروف فان لفظه من مثلا موضوعة لكل ابتداء خاص بوضع واحد هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية عرغ مختصر الامول • فائدة • من المعلوم ان دلالة اللفظ على مفهوم دون مفهوم اخر مع استواء نصبته اليهما مستندة بل لا بد من اختصاص يقتضي لامكانه مخصصا يلحصر بحكم التقسيم العقلي في ذات اللفظ وغيرها وذلك الغير اما الله تعالى او غيره فذهب عباد بن سليمان الصموي واهل التكسير ابي اصحاب علم الحروف وبعض المعتزلة الى الاول وزعموا ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالة عليه والحق خلافه لانا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيعي لمناسبة ذاتية على زعمك لنقيض ذلك الشيعي او لصدده دل اللفظ على النقيض او الضد دون هذا المدلول الذي هو الشيعي فقد تخلف عن اللفظ الدلالة عليه او لو فرضنا وضع اللفظ للشيعي ولنقيضه او له لصدده دل عليهما فقد اختلف دلالة فتارة على الشيعي وحده وتارة عليه وعلى نقيضه او عليه وعلى ضده وما كان ثابتا للشيعي بالذات وبحسب اقتضاها لا يتخلف عنها ولا يتخلف في شيعي من الاحوال قطعا فلا تكون دلالة محتندة الى ذاته وبهذا التقرير يذنب ما يقال لم لا يجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية الى النقيضين او الضدين اذ لا دليل على استحالة نعم انه محتند لكنه لا ينافي الجواز والوقوع ثم انه لا ينافي التخصيص بل مخصص اذ ارادة الواضع المختار يصلح مخصصا من غير انضمام دامية اليه كتخصيص الله الحدوث بوقت وتخصيص

العبد العلم بالاشخاص واعلم ان المخالف لعله يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون في ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع و الابطالانه ضروري \* فائدة \* الواضع اما الله تعالى او الخلق او الله تعالى و الخلق بالتوزيع ثم ان يجزم باصالة الثلثة ام لا فهذه اربعة اقسام قال بكل قسم منها قائل فقال الشعري و متابعه الواضع للغات هو الله تعالى و علمها بالوحي اي بان خاطب اما بذاته او بارمال ملك عبدا او داعيا يكون الالفاظ موضوعة للمعاني او بخلق اصوات تدل على الوضع و ذلك اما بخلق الاصوات و الحروف اعني جميع الالفاظ التي وضعها للمعاني و اسماعها لواحد او لجماعة بحيث يحصل اه اولهم العلم بانها بازاء تلك المعاني و اما بخلق اصوات و حروف تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة او بخلق علم ضروري بان يخلق العلم الضروري الواحد او لجماعة باللغات و ان و اضعا قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة و قالت البهشمية اي اصحاب ابي هاشم وضعها للبشر واحدا او جماعة بان ابدعت دامتة او داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الجافين بالاشارة و التكرار كما في الاطعام يتعلمون اللغات بتريديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة و غيرها كان يقال هات الكتاب ولم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه و قال الاستاذ ابو اسحق الواضع هو الله تعالى و الخلق بالتوزيع لا من حيث ان بعضا لهذا قطعا و بعضا لذلك قطعا بل من حيث ان البعض لله سبحانه جزما و البعض الآخر يتردد بينهما و اما عكس مذهبه بان يكون الاصطلاحى مقديما على الترويحي فهو و انكن مندرجا تحت التوزيع لكنه عالى ما قيل من انه لم يتحقق لاهو و لاصحابه و القدر المحتاج اليه في التعرف يحصل بالتوفيف من قبل الله و غيره محتمل للامرئ و قال القاضي ابوبكر الجمع ممكن عقلا و لشيعى من ادله المذاهب لا يعيد القطع فوجب التوقف و هذا هو الصحيح ثم انه انكان المقصود هو الظن بان كان النزاع في الظهور لاني القطع وهو الحق اذ الالفاظ يكتمى فيها بالظواهر فالحق ما صار اليه الاسمعي لقوله تعالى و علم آدم الالمام كلها \* فائدة \* طريق معرفة الوضع هو النقل لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات و العقل لا يسنقل بها و النقل اما متواتر يقيد القطع او احاد يقيد الظن و اللغات تسمن قسم لا يقبل التشكيك كالارض و السماء و البحر و البرد ما يعلم وضعها لما يستعمل فيه طعا و قسم يقبله كاللغات العربية فالطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر و في غيره الاحاد و لا يراك بالنقل ان يكون معتقلا بالدلالة من غير مدخل العقل فيه اذ صدق المخبر لابد فيه و انه عقلي بل يرد به ان يكون للنقل مدخل و ان شئت زيادة فارجع الى العضدي و حواشيه •

**الموضوع** يطلق على معان منها الشيعى الذي عين للدلالة على المعنى و منها الشيعى المشار اليه اشارة حمية و قد سبق كلاهما و منها المحكوم عليه في الفضية الحملية و هو اصطلاح المذتفيين و قد سبق لفظ الحملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة و منها المحل المعتدني عن الحال مطلقا اي من جميع الوجوه و قد سبق في لفظ المحل في فصل اللام من باب الحاء المهملة و منها ما هو مصطلح اهل

موضوع العلم • الموضوع • الوضعية ( ١٣٨٨ ) التواضع • الواقع • الواقعة • التوقيع • الولع

الحديث وهو الحديث الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى المختلف الموضوع وخصوم روايته مع العلم به الامبيفا وعمل به مطلقا وسببه نسيان او افتراء ونحوهما ويعرف باقرار واضعه او قرينة في الراوي والمروي عنه فقد وضعت احاديث شهد بوضعها ركائة الفاظها ومعانيها كذا في الارشاد الحاربي شرح صحيح البخاري وفي حلاصة الخلاصة وذهبت الكرامية والمبتدعة الى جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وهو خلاف وضع اجماع المسلمين والمفهوم من شرح المنجبة ومقدمة شرح المشكوة ان المراد بالحديث الموضوع في اصطلاحهم هو ما يكون راويه مطعوناً بالكذب ولا يشترط ثبوت وضعه وكذبه في ذلك الحديث ان الحكم بالوضع انما بالظن لا بالقطع فان الكذب قد يصدق •

موضوع العلم في عرف العلماء ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وقد سبق في المقدمة •

الموضع عند الحكماء مرادف للمكان كما في شرح الاشارات وعند الصرفيين وهو اسم الظرف مكانا •

الوضعية بانفتح هي عند الفقهاء بيع شخص ما ملكه باهل مما قام عليه كما في الدرر في باب المراوحة

والتولية ويسمى مواضعة وتواضعا كما يستفاد من ابراهيم شاهي •

التواضع عند الفقهاء هو الوضعية وعند السالكين هو الافتقار بالقللة وتحمل اثقال اهل الملة وقال

اهل الاشارات تواضع تصغير النفس جدا مع معرفتها وتعظيم النفس بحرمة التوحيد قال عليه الصلوة والسلام ما بعث الله نبيا الا كان متواضعا قيل غاية التواضع ان تخرج من البيت فلا رايت احدا من الناس الا رايت انه خير منك كذا في خلاصة السلوك •

الواقع بالقاف عند اللحناء هو المتعدي ويسمى مجازا ايضا وقد سبق في لفظ المتعدي في فصل

الواد من باب العين المهملة وعند الحكماء والمتكلمين هو الخارج وقد سبق في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الصدق ولفظ نفس الامر ولفظ الوجود • والواقع في طريق ما هو عند المنطقيين قد سبق في لفظ المقول في فصل اللام من باب القاف •

الواقعة هي عند الصوفية هو الذي يراه السالك الواقع في انشاء الذكر وامتفراق حاله مع الله بحيث

يغيب عنه المحسوسات وهو بين النوم واليقظة وما يراه في حال اليقظة والحضور يسمى مكاشفة كذا في مجمع السلوك وقد سبق في لفظ الرويا في فصل الالف من باب الراء المهملة ودركشف اللغات ميكويد واقعه در اصطلاح متصوفة عبارات است از آنچه فرود ايد در دل از عالم غيب بهر طريق كه باشد خواجه لطف وخواه تهر •

التوقيع قد سبق في لفظ العجل في فصل اللام من باب العين المهملة •

الولع هو عند الصالحين الميل القوي الدائم وقد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب

الراء المهملتين •

**فصل الفاء في الوصف بالفتح** وكون الصاد المهملة يطلق على معان منها علة القياس فان  
 الأصوليين يطلقون الوصف على العلة كثيرا ومنه الوصف المناسب كما مر في فصل البناء الموحدة من باب النون  
 وفي نور الانوار شرح المنار وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطبعا في عرف الأصوليين سواء كان وصفا  
 او حكما او اسما ومنها ما هو مصطلح الفقهاء وهو مقابل الاصل في الدرر شرح الغرر في كتاب البيوع و  
 كتاب الايمان الوصف في اصطلاح الفقهاء ما يكون تابعا لشيء غير منفصل عنه اذا حصل به يزرده حسنا و  
 ان كان في نفسه جوهر كذراع من ثوب وبناء من دار فان ثوبا هو عشرة اذرع ويساري عشرة دراهم اذا  
 انتقص منه ذراع لا يساري تسعة دراهم بخلاف الكيلات والعدديات فان بعضها منها يسمى فدرا واصل و  
 لا يفيد انضمامه الى بعض اخر كما لا للمجموع فان حنطة هي عشرة افضة اذا ساوت عشرة دراهم كانت التسعة  
 منها تساري تسعة وقد اختلفوا في تفسير الاصل والوصف والكل راجع الى ما ذكرنا انتهى ونى الدرر حذدي  
 قال المصنف المراد بالوصف الامر الذي اذا قام بالمحل يوجب في ذلك المحل حسنا او قبحا والكمية  
 المحضة ليست بوصف بل اصل لان الكمية عبارة عن كثرة الاجزاء وقوتها والشيء انه يوجد بالاجزاء والوصف  
 لابد ان يكون مؤخرا عن وجود ذلك الشيء والكمية تخالفها الكيفية كالذراع في الثوب وانه امر يختلف به  
 حسن الزيد عليه فالثوب يكفي جبة ولا يكفي الاقصر لها من زيادة الذراع بزرده حسنا ميصير كواوصاف  
 الزائدة وقيل ان ما يتعيب بالتبعيض والتنقيص فالزيادة والنقصان فيه وصف وما لا يتعيب بهما والزيادة  
 والنقصان فيه اصل وقيل الوصف ما اوجده تأثير في تتويم غيره واعدته تأثير في نقصان غيره والاصل  
 ما لا يكون كذلك وقيل ان ما لا يتنقص الباقى بفواته فهو اصل وما يتنقص ابدا في فواته فهو وصف وكل  
 من هذه الوجوه الثلاثة اظهر مما ذكره كما لا يخفى وذكر في شرح الطحاوي ان الاوصاف ما يدخل في  
 البيع من غير ذكر كالبناء والشجار في الارض والاطراف في الحيوان والجمود في الكلبى انتهى ثم الاوصاف  
 لاية ابلها شيعى من الثمن الا اذا صارت مقصودة بالذناول حقيقة او حكما اما حقيقة فكما اذا باع عبدا فقطع البائع  
 يده فبدل القبض يسقط نصف الثمن لانه صار مقصودا بالقطع واما حكما فبان يكون امتناع الرد بحق البائع  
 كما اذا تعيب المبيع عند المشتري او بحق الشارع كما اذا زاد المبيع بان كان ثوبا فخاطه ثم وجد به عيبا  
 فالوصف صار مقصودا باحد هذين ياخذ قسما من الثمن كذا في الكفاية ومنها ما يحتمل على الشيعى سواء كان  
 عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها والاتصاف بمعنى الحمل لابه معنى القيام والعرض كما في المعنى  
 الاتي وهو لا يقتضي الا التغاثر في المفهوم ومنها ما يكون خارجا عن الشيعى قائما به وبعبارة اخرى الصفة ما يكون  
 قائما بالشيء والقيام العروض كذا في شرح المواقف قال احمد جند في حاشية الخيالي في تعريف العلم  
 الصفة هو الامر الغير القائم بالذات او القائم بالمحل اى الموضوع او الامر القائم بالغير والتفسير الاخير لا يجري  
 في صفات الله تعالى عند الاشاعرة القائلون بكونها لا عين ولا غير انتهى • اعلم ان قيام الصفة بالموصوف اه

معليان فليل معناه ان يكون تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف يعني ان هناك تحيزاً واحداً قائماً بالتحيز بالذات وينحسب الى التحيز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لان هناك تحيزاً واحداً بالشخص يقوم بهما بالتبع و لا ان هناك تحيزين احدهما مسبب الآخر فانهم زل فيه الاقدام وقيل معناه الاختصاص الذامت وهو ان يختص شئى بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الهيى نعنا لآخر والآخر منعموتا به فيسمى الاول حالاً والثاني محلاً له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والمراد بالاختصاص هو الارتباط ونسبة النعت اليه مجازي لكونه سبباً له وهذا القول هو المختار لعمومه لوصف البارى فانها قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف وفي قوله لوصف البارى اشارة الى ترادف الوصف والصفة ومنها العرضي اى الخارج عن الشئى المحمول عليه ويقابله الذات بمعنى الجزء كما عرفت في فصل الوارد من باب الدال المعجمة قال فى الجد حاشية شرح التجريد في بحث استناد القدم الى الذات صفة الشئى على قسمين احدهما ما يكون قائماً به غير محمول عليه مواطاة كالكتابة بالقياس الى زيد والثاني ما يكون محمولاً عليه بالمواطاة ولا يكون ذاتياً له كالكتابة بالقياس اليه وهذا القسم من الصفات لما كانت محمولة على موصوفاتها بالمواطاة كانت عينها و متحدة بعضها من وجه وان كانت معايرة لها من وجه اخر وهو صحة الحمل ومن ثم قيل صحة الحمل الايجابي في القضايا الخارجية تقتضي اتحاد الطرفين في الخارج وتغايرهما في الذهن اعلم ان من ذهب الى ان صفاته تعالى ليصمت زائدة على ذاته قد حصر صفاته في القسم الثاني ونفى القسم الاول من الصفات عنده تعالى فانه عين العالم مثلاً لا بان العلم صفة قائمة به تعالى كما ان زيدا عين العالم لعمرو بان علمه لعمرو صفة قائمة به بل بان علمه تعالى نفس ذاته كما ان زيدا عين العالم بذاته فان علمه بذاته نفس ذاته فاعرف ذلك انتهى وربما يخص القسم الاول باسم الصفة والوصف والقسم الثاني باسم الاسم كما يستفاد من اكثر اطلانات الصوفية ومما وقع في كتب الفقه في كتاب الايمان من ان القسم يصح بالله وباسم من اسمائه تعالى كالرحمن والرحيم وبصفة يحلف بها عرفاً من صفاته تعالى كعزة الله وجلاته وكبريائه وعظمته وقدرته قال في فتح القدير المراد بالصفة في هذا المقام اسم المعنى الذي لا يتضمن ذاتاً ولا يحمل عليها بهو هو كالعزة والكبرياء والعظمة بخلاف العظيم وهي اسم من ان يكون صفة فعلية او ذاتية والصفة الذاتية ما يوصف بها سبحانه ولا يوصف باضدادها كالقدرة والجلال والكمال والكبرياء والعظمة والعزة والصفة الفعلية ما يصح ان يوصف بها و باضدادها كالرحمة والرضى لوصفه سبحانه بالسخط والغضب انتهى ثم الظاهر ان المراد بما قال في الجد من ان صفة الشئى على قسمين ان ما يطلق عليه لفظ الصفة على قسمين كما في تقسيم العلة الى مبدعة اقسام تامل • التقسيم • الصفة بمعنى الخارج القائم بالشئى قالوا هي على قسمين ثبوتية وهي ما لا يكون الصلب معتدراً في مفهومها وسلبية وهي

ما يكون السلبا معتبرا في مفهومها فالصفة اعم من العرض لاختصاصه بالموجود دون الصفة ثم الصفة الثبوتية عند الاشاعة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرًا او موجودًا او شيئًا او ذاتًا والمراد بالذات ما يقابل المعنى اى ما يكون قائما بنفسه والحاصل ان الصفة النفسية صفة تدل على الذات لكونها مأخوذة من نفس الذات ولا تدل على امر قائم بالذات زائد عليه في الخارج وان كان مغايرا له في المفهوم فلا يتوهم انه كيف لا يكون دالا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة وبهذا ظهر ان الصفات السلبية لا تكون نفسية لانه يستلزم ان يكون الذات غير السلوب في الخارج وبعبارة اخرى هي ما لا يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها اى لا يحتاج في توصيف الذات به الى ملاحظة امر زائد عليها في الخارج بل يكون مجرد الذات كافيًا في انتزاعها منه ووصفه بها وبهذا المعنى ايضا لا يجوز ان يكون السلوب صفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى يلاحظ السلب اليه وتسمى بصفات الاجناس ايضا ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات اى تدل على امر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج والسلوب لا تدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه كالتكيز والحدوث فان التكيز هو الحصول في المكان زائد على ذات الجواهر وكذا الحدوث وهو كون الموحود مسبوقا بالعدم زائدا على ذات الحدوث وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها هذا على راي نفاة الاحوال وبعض اصحابنا كالعاضي واتباعه القائلين بالاحمال لم يفسروا المعنوية والنفسية بما مر فان الاحمال صفة فائمة بموجود فيكون دالا على معنى زائد على الذات فلا يصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افراده منها كالجوهرية واللونية بل فسروا النفسية بما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها اى لا يكون توهم الارتفاع صحيحا مطابقا للواقع ولذا لم يفهم بما لا يتوهم الخ فان التوهم ممكن بل وافح لكن خلاف ما في نفس الامر كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرًا او ذاتًا وشيئًا ومثليًا وحادثًا احوال زائدة على ذات الجواهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء الذات والمعنوية بما يقابلها وهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما و الى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فالصفة الثبوتية اربعة اقسام الاول النفسية قال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف النفس وهي التي يقع بها التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية فالنفسية لابد ان تكون مأخوذة من تمام الماهية لا غير ان الماخوذ من الجنس اعم منه صدفا والماخوذ من الفصل القريب اعم منه مفهومًا وان كان مساويا له صدقا كالناطقية والانسانية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض لا متنازع ان يكون لشئيين واحد

جديدة المنفص لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما و غير هيئة تحقق ذلك العلم و يلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافة فقط بل في نفس تلك الصفة الثالث اضافة محضة مثل كونه يمينا او شمالا وهي ما لا تكون متقرر في الموصوف و تكون مقتضية لاضافته الى غيره وفي عدادها الصفات السالبة فما ليس محلا للتغير كما يباري تعالى لم يجوز ان يعرض تغير بحسب القسم الاول و لا بحسب احد شقي القسم الثاني و هو الذي لا يتغير بتغير الاضافة واما بحسب الشق الآخر منه و بحسب القسم الثالث فقد يجوز فالواجب الوجود يجب ان يكون علمه بالحزبات علما زمانيا فلا يدخل الآن و الماضي و المستقبل هذا عند الحكماء واما عند الاشاعرة نفى القسم الثاني لا يجوز التغير و يجوز في تعلقه بنفس العلم و القدرة و الارادة قديمة غير متغيرة و تعلقاتها حادثة متغيرة و الكرامية جوزوا تغير صفاته تعالى مطلقا هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و شرح الطواع و شرح الاشارات و منها ما هو مصطلح اهل العربية و الصفة في اصطلاحهم يطلق على معان الاول النعت و هو تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا و قد سبق في فصل التاء المثناة افوقانية من باب النون الثاني الوصف المشتق و يقابله الاسم و قد يطلق الصفة المعنوية عليه لكن هذا الاطلاق قليل هكذا ذكر السيد الهند في حاشية المطول و هو ما دل على ذات مبهمه باعتبار معنى هو المقصود و المراد بما اللفظ و بهذا المعنى يستعمله النحاة في باب منع الصرف على ما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في باب القصر تدل على تعيين الذات اصلا فان معنى قائم شئى ما او ذات ما له القيام و لذا فسرت ايضا بما دل على ذات مبهمه غاية الابهام باعتبار معنى هو المقصود فلا يرد على التعريف اسم الزمان و المكان و الآلة فانها و ان دلت على ذات باعتبار معنى هو المقصود لكن الذات المعتبرة فيها لها تعيين المكانية و الزمانية و الآلية فان قولك مقام معناه مكان فيه القيام لا شئى ما او ذات ما فيه القيام كذا قالوا و لا يبعد ان يقال المعنى ما قام بالغير و المتبادر منه ان يقوم بالذات المذكورة فامتازت الصفة بهذا الوجه ايضا من هواله الاسماء و فيه نظر ان يجوز ان يكون ما وضع له اسم المكان ذات يفعل فيها و كذا اسم الزمان و يكون ما وضع له اسم الآلة ذات يفعل بها و كانه لهذا صرحوا بان تعريف الصفة هذا غير صحيح لانتقاضه بهواله الاسماء كذا في الاطول في بحث الاستعارة التبعية و قيل المعنى هو المقصود الاصلي في الصفات و في تلك الاسماء المقصود الاصلي هو الذات فلا نقض في التعريف و فيه بحث لانا لا نسلم ان المقصود الاصلي في الصفات هو المعنى بل الامر بالعكس ان نفس المعنى يستفاد من نفس تركيبه من رب فالصوف الى صيغة فاعل مثلا انما يكون للدلالة على ذات يقوم ذلك الوصف به هكذا في بعض حواشي المطول في بحث القصر و قيل المراد قيام معنى به او وقوعه عليه فنخرج هواله الاسماء فان المضروب مثلا لا يدل على قيام الضرب بالزمان و المكان و لا وقوعه عليهما بل على وقوعه فيهما و على هذا القياس اسم

الآلة وقوله هو المقصود احتراز عن رجل فانه يدل على الذات باعتبار معنى به هو البلوغ و الذكور و لكن ذلك المعنى ليس مقصودا بالدلالة فان المقصود هو الموصوف بخلاف ضارب مثلا فانه يدل على ذات باعتبار معنى هو المقصود بالدلالة عليه و هو اتصافه بصفة الضرب فالمقصود بالدلالة في نحو رجل هو الموصوف لا الاتصاف و في الضارب هو الاتصاف دون الموصوف هكذا في بعض حواشى الارشاد في بحث غير المنصرف و قال مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث اسم التفضيل اسماء الزمان و المكان و الآلة لم توضع لزمان او مكان او آلة موصوفا بل لزمان او مكان او آلة مضافا انتهى • فمعنى القتل مكان القتل او زمانه لا مكان او زمان يقتل فيه و الا لزم ان يكون فيه ضمير راجع الى المكان او الزمان و كذا الحال في الآلة فان معنى القتل آلة يقتل بها و هذا الفرق اظهر فان اهل اللغة انما يفسرون معانيها بالاضافة غالبا لا بالتوصيف و لا شك ان اسم الفاعل و نحوه لا يمكن تفسيره الا بالتوصيف فمعلم من هذا انها ليست موضوعة لزمان او مكان او آلة موصوفا بل مضافا فلماذا لم يحكم بكونها اوصافا و النسبة بين المعنيين العموم من وجه لتصادقهما في نحو جادني رجل عالم و صدق الذمت بدون الوصف المشتق في نحو جادني هذا الرجل و العكس في نحو زيد عالم و في غاية التحقيق الوصف في الاصطلاح يطبق على معنيين احدهما كونه تابعا يدل على معنى في متبوعه و ثانيهما كونه دالا على ذات باعتبار معنى هو المقصود انتهى و لا شك ان الوصف بكلا المعنيين ليس الا اللفظ الدال لا كونه دالا نفى العبارة مسامحة اشارة الى ان المعتبر في التسمية بالوصف ليس محض اللفظ بل اللفظ بوصف كونه دالا و في العوائد الضيائية الوصف المعتبر في باب منع الصرف هو بمعنى كون الاسم دالا على ذات مبهمة ماخوذة مع بعض صفاتها و الدالة اعم سواء كانت بحسب اصل الوضع او بحسب الاستعمال كما في اربع في مررت بذسوة اربع انتهى • و هذا المعنى شامل للذمت و الوصف المشتق لكنه يخرج عنه ايضا اسماء الزمان و المكان و الآلة فان هذه الامور وان دلت على الذات لكن لم تدل على بعض صفة تلك الذات على ما ذكره المولوي عصام الدين الثالث الصفة المعنوية و هي تطلق على معنى قائم بالغير و المراد بالمعنى مقابل اللفظ كما هو الظاهر في بينها و بين الغنم تبابين و كذا بينها و بين الوصف المشتق و قد يراد بالمعنى نفس اللفظ تصامحا تسمية للدال باسم المدلول او على حذف المضاف اي دال معنى فعلى هذا بينهما عموم من وجه لتصادقهما في اعجبني هذا العلم و صدق المعنوية بدون الذمت في نحو العلم حسن و العكس في نحو مررت بهذا الرجل و بينها و بين الوصف المشتق التبابين و هذا هو المراد بالصفة في قوام القصر نوعان قصر الصفة على الموصوف و قصر الموصوف على الصفة و قد تطلق على معنى اخص من هذا كما عرفت في تقسيم الصفة و قد تطلق على ما تجر به على الغير و تجعل الغير فردا له و ذلك يجعله حالا او خبرا او نعتا و اما ما قال المحقق التفتازاني من ان المراد بها في القول المذكور الوصف المشتق فبعيد ان لم يشتهر وصفها بالمعنوية و لا يصح في كثير من موارد القصر الا بتكلف



لو تعسف هكذا يستفاد من الاطول و حواشى المطول قال في الانسان الكامل الصفة عند علماء العربية على نوعين صفة فضائية وهى التى تتعلق بذات الانسان كالحياة و فاضلية وهى التى تتعلق به وبخارج عنه كالكرم و امثال ذلك انتهى و الصفة في هذا التقصيم بمعنى ما يقوم بالغير اعلم ان الوصف و الصفة في هذه المعاني الثلاثة مترادفان قال مولانا عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف الوصف يقال بمعنى الذمت و بمعنى الامر القائم بالغير و بمعنى ما يقابل الاسم انتهى • و في المطول و الاطول صرح بان الصفة تطلق على هذه المعاني الثلاثة فعلم ان بينهما ترادفا •

**وصف الموضوع** هو عند المنطقيين مفهوم الموضوع و حقيقته و يسمى عنوان الموضوع ايضا ثم العدوان اما عين الموضوع كما في قولنا كل انسان حيوان اذ حقيقة الانسان عين هاهية اعادة من زيد و عمر و غيرها و اما جزؤه كما في قولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه ايضا على زيد و عمر و غيرها و حقيقة الحيوانية انما هي جزء لها و اما خارج عنه نحو كل ماش حيوان فان الحكم فيه ايضا على زيد و عمر و بكر وغيرها و مفهوم العاشي خارج عن ما هيئتهم و وصف المحمول هو مفهوم المحمول و حقيقته هكذا في كتب المنطق في بيان المحصورات •

**الصفة بالكسري** و الوصف مترادفان افة و معنى الصفة بيان المعجم و بيان الاهلية للشئ و بيان معنى في الشئ و بعض المتكلمين فرقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم بالوصف و الصفة تقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد باعتبار انه كلام الواصف لا صفة له و علمه القائم به صفة لا وصف انتهى و المراد بالصفة في قول الفقهاء صفة الصلوة الافعال الواقعة في الصلوة سواء كانت فرائض او لا كما في البرجذبي و الدرر و تطلق الصفة ايضا على المحمول على الشئ و يقابلها الذات و على ما لا يستقل بالمفهومية و يقابلها الذات كما عرفت في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الذال المعجمة و على الامر الخارج المحمول يقابلها الجزء و على ما يقوم بالغير و على الذمت و على الوصف المشتق كما عرفت في لفظ الوصف و من الصفة المشتقة اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعال التفضيل و ما يجري مجراها كالمسوب كذا في شرح الكافية في تعريف المبتدأ •

**الصفة المشبهة** هى عند النحاة اسم اشتق من فعل لازم لما قام ذلك الفعل به على معنى الثبوت موله لازم احتراز عن اسم المفعول فانه يجسب ان يكون مشتقا من فعل متعد بنفسه او بحرف الجر و عن اسم الفاعل المشتق من فعل متعد و قوله على معنى الثبوت اى لا بمعنى الحدوث احتراز عن قائم و ذاهب مما اشتق من فعل لازم لما قام به بمعنى الحدوث فانه اسم فاعل لا صفة مشبهة و اللازم اسم من ان يكون لازما ابتداء او عند الاشتقاق كرحيم فانه مشتق من رحم بكسر العين بعد نقله من رحم بضمها فلا يقال رحيم الا من رحم بضم الحاء اى صار الرحم طبيعة له كرحيم بمعنى صار الكرم طبيعة له و المراد

بكونه بمعنى الثبوت انه يكون كذلك بحسب اصل الوضع فخرج منه نحو ضامر وطائق لانهما بحسب اصل  
الوضع للحدوث عرض لهما الثبوت بحسب الاستعمال هكذا في الفوائد الضيائية وغيره وليس معنى  
الثبوت فيها انها موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة بل هي موضوعة للمقدر المشترك بينها فمعنى حسن  
في اصل الوضع ليس الا ذو حسن سواء كان في بعض الازمنة او في جميعها لكن بعض الازمنة اولى من  
بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في  
جميعها بدليل العقل الى ان يقوم دليل على تخصيصه ببعضها كان تقول كان هذا حسنا فقيح كذا في العباب  
وحاصل ذلك ان الثبوت ليس بمعنى ما يقابل الحدوث بل بمعنى مطلق الثبوت الشامل للاستمرار و  
الحدوث على ما ذكر مولانا عصام الدين وفوائد بانى القيود سبقت في تعريف اسم الفاعل ثم انه انما  
سميت بالصفة المشبهة لشبهها بالفاعل من حيث انها تثنى وتجمع وتذكر وتؤنث ومن حيث انها  
تعمل عمل فعلها ويجب فيها الاعتماد الا انه لم يشترط عملها زمان الحال والاستقبال \* فائدة \* اسم الفاعل  
والمفعول الغير المتعديين مثل الصفة في العمل وفي جميع الاقسام وكذا المنسوب مثل الصفة في العمل  
والاقسام وانما يعمل المنسوب لانه صار بسبب حصول معنى النسبة فيه كاسم الفاعل والصفة المشبهة في  
انه يدل على ذات غير معينة موصوفة بصفة معينة وهى النسبة فيحتاج الى موصوف يخصص هو او متعلقه  
تلك الذات كاحتياج سائر الصفات فيعمل في ذلك المخصص لامتناعه اياه بحسب اصل الوضع نحو  
رجل تميمي او مصري حمارة واما لم يعمل المصغر مع حصول معنى الوصف فيه بسبب التصغير لانه  
يدل على ذات معينة موصوفة بصفة معينة لان معنى رجيل رجل صغير فلا يحتاج الى ما يخصص تلك  
الذات لان لفظ المصغر يدل عليها واما لم يعمل اسم الآلة واسم الزمان والمكان مع انها تدل على ذات  
مبهمة موصوفة بصفة معينة كالصفات الاخرى ان معنى المضرب انه تضرب بها ومعنى المضرب زمان  
او مكان يضرب فيه لان اقتضاء الصفات لشيء يخصص تلك الذات المبهمة وضعي وذلك الشيء هو  
موصوفها او متعلقه فتعرف تلك الصفات ضمير الموصوف او متعلقه بخلاف اسم الآلة واسم الزمان والمكان  
فانما وضعه ليدل على ذات مبهمة موصوفة بصفة معينة غير مخصصة بموصوف او بمتعلقه فلا يرفع لضمير  
الموصوف ولا متعلق الموصوف كذا في العباب ومن ههنا ايضا يعلم فرق بين الصفات وتلك الاسماء •

**الوقف** بالفتح وسكون القاف لغة الحبس والمنع كما في شرح الشاطبي وهو عند الفقهاء حبس  
العين على ملك الوانف والتصدق بالمنفعة كالعارية هذا عند الجعيف رحمة الله وعندهما هو حبس  
العين على ملك الله تعالى فيزول ملك الوقف عنه الى الله تعالى خاصة على وجه تعود منفعتة الى  
العباد كذا في البرجندي • وعند اهل العروض اسكان الحرف الصايح المتحرك من الجزء كاملان تاء  
مفعولات والجزء الذي فيه الوقف يسمى موقفا كذا في عروض سيفي وفي بعض رسائل العروض العربي

هو اسكان اخر مفعولات \* وفي عنوان الشرف هو سكون السابع المتحرك و اسكان ما يليه \* و في رسالة قطب الدين  
الهرخسي هو اسكان المتحرك الثاني من التوك المفروق \* و عند البصريين من الصرفيين و القراء قد  
يطلق على السكون البنائي و لهذا يقال الامر موقوف الآخر و قد مر في لفظ المبني في فصل البناء من  
باب البناء الموحدة و قد يطلق على قطع الكلمة عما بعدها اي على تقدير ان يكون بعدها شيء و قيل هو  
قطع الكلمة عن الحركة كذا في الجاربردي شرح الشافية و في الدقائق المحكمة في علم القراءة الوقف اصطلاحا  
قطع الكلمة عما بعدها بسكتة طويلة فان لم يكن بعدها شيء يسمى ذلك قطعاً انتهى \* و في الحواشي  
الزهريّة قولاً بسكتة طويلة مخرج نلسكت و في الاتقان الوقف و القطع و السكت يطلقها المتقدمون غالباً  
مراداً بها الوقف و المتأخرون فرقوا بينها فقالوا القطع عبارة عن قطع القراءة راساً فهو كالانتهاء فالقارئ به  
كالعرض عن القراءة و المنتقل الى حالة اخرى غيرها و هو الذي يستفاد بعده القراءة المستأنفة و لا يكون  
الا على راس اية لان رؤس الآي في نفسها مقاطع و الوقف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمناً يتنفس  
فيه عادة بذيّة استيناف القراءة لابنية الاعراض و يكون في رؤس الآي و اوساطها و لا ياتي في وسط الكلمة  
و لا فيما اتصل رسماً و السكت عبارة عن قطع الصوت زمناً هو دون زمن الوقف عادة من غير تنفس  
و درفتاري برهنه مى ارد وقف عبارتست از اسكان حرف اخر و قطع كلمه از ما بعد بدم كشيدين و اگر  
قطع كند و دم نکشد اگر نزديك وصل باشد او را سكته خوانند و اگر نزديك وقف باشد او را وقفه نامند  
\* فائدة \* في الشافية في الوقف وجوه احد عشر الاسكان المجرد و ذلك في المتحرك و الروم و الاشمام  
و ابدال الالف و ابدال تاء التانيث هاء و زيادة الالف و الحاق هاء السكت و اثبات الواو و الياء او هذئهما  
و ابدال الهمزة و التضعيف و نقل الحركة انتهى \* و قال في الاتقان للوقف في كلام العرب اوجه متعددة و  
المستعمل منها عند القراء تسعة السكون و الروم و الاشمام و الابدال و النقل و الادغام و الحذف و الاثبات و الاحاق  
\* التقسيم \* قال في الاتقان اصطلاح ائمة القراء لانواع الوقف و الابتداء اسماء و اختلفوا في ذلك فقال ابن  
الانباري الوقف على ثلثة اوجه تام و حسن و قبيلح فالقام الذي يحسن الوقف عليه و الابتداء بما بعده  
و لا يكون بعده ما يتعلق به نقوله تعالى اولئك هم المفلحون و الحسن هو الذي يحسن الوقف عليه و  
لا يحسن الابتداء بما بعده كتوله تعالى الحمد لله لان الابتداء برب العالمين لا يحسن لكونه صفة لما قبله و القبيلح  
هو الذي ليس بتام و لا يحسن كالوقف على بسم من قوله بسم الله قال و لا يتم الوقف على المضاف دون  
المضاب اليه و لا المنعوت دون نعمته و لا الرفع دون مرفوعه و عكسه و لا الناصب دون منصوبه و عكسه و  
لا الموكد دون توكيده و لا المعطوف دون المعطوف عليه و لا البديل دون مبدله و لا ان او كان او ظن و اخواتها دون  
اسمها و لا اسمها دون خبرها و لا المستثنى منه دون الاستثناء و لا الموصول دون صلته اسمياً او حرفياً و لا الفعل  
دون مصدره و لا حرف دون متعلقه و لا شرط دون جزائه و قال غيره الوقف ينقسم الى اربعة اقسام تام مختار

وكاف جائز و حسن مفهوم و قبيح متروك فالتمام هو الذي لا يتعلق بشيى مما بعده فيحسن عليه الوقف و الابتداء بما بعده و الكافي منقطع في اللفظ متعلق في المعنى فيحسن الوقف عليه و الابتداء بما بعده ايضا نحو حرمت عليكم امهاتكم هذا الوقف و يبتدأ بما بعد ذلك وهكذا رأس كل اية بعدها لام كى و الا بمعنى لكن و ان الشديدة المكسورة و الامتفهام و بل و الا المخففة و السين و سوف للتهديد و نعم و بنس و كبا ما لم يتقدمهن قول او قسم و الحسن هو الذي يحسن الوقف عليه و لا يحسن الابتداء بما بعده كالحمد لله و القبيح هو الذي لا يفهم منه المراد كالحمد و اقبح منه ما يتغير المعنى بسببه كالوقف على ائمة كفر الذين قالوا و يبتدأ ان الله هو المسيح لان المعنى يتغير بهذا و من تعمده و قصد معناه فقد كفر فان اضطر لاجل التنفس جاز ثم يرجع الى ما قبله حتى يصله بما بعده و قال غيره الوقف على خمس مراتب لازم و مطلق و جائز و مجوز لوجه و مرخص ضرورة فاللزم ما لو وصل طرفاه او هم غير المراد نحو و ما هم بمؤمنين يلزم الوقف هنا ان لو وصل بقوله يخادعون الله توهم ان الجملة صفة لقوله بمؤمنين و المطابق ما يحسن الابتداء بما بعده كالاسم المبتدأ به نحو الله يجتبي و الفعل المستأنف نحو سيتول اسفهاء و مفعول المحذوف نحو وعد الله سنة الله و الشرط نحو من يشاء الله يضلله و الاستفهام و لو تقديرا نحو اتريدون عرض الدنيا و النفي نحو ما كان لهم الخيرة و الجائز ما يجوز فيه الوصل و الفصل المنجاذب الموجبين من الطرفين نحو ما انزل من قبلك فان وار العطف يقتضى الوصل و تقديم المفعول على الفعل يقطع النظم فان التقدير و يوقفون بالآخرة و المجوز لوجه نحو اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة لان الغاء في قوله فلا يخفف يقتضي التسبب و الجزاء و ذلك يوجب الفصل و كون نظم الفعل على الاستيناف يجعل للفصل وجها و المرخص ضرورة ما لا يستغني ما بعده عما قبله لكنه يرخص لانقطاع النفس و طول الكلام و لا يلزمه الوصل بالعود لان ما بعده جملة مفهومة كقواه و السماء بقاء لان قواه و انزل لا يستغني عن سياق الكلام فان فاعله ضمير يعود الى ما قبله غير ان الجملة مفهومة و اما ما لا يجوز الوقف عليه فكالمشروطون جزائه و المبتدأ دون خبره و قال غيره الوقف في التنزيل على ثمانية اضراب تام و شبيهه به و ناقص و شبيهه به و حسن و شبيهه به و قبيح و شبيهه به و قال ابن الجزري اكثر ما ذكر الناس في اقسام الوقف غير منحصر و لا مضبوط و اقرب ما قلته في ضبطه ان الوقف ينقسم الى اختياري و اضطراري لان الكلام اما ان يتم او لا يتم فان لم يتم كان الوقف عليه اضطراريا و هو المسمى بالقبيح لا يجوز تعمد الوقف عليه الا لضرورة من انقطاع نفس و نحوه لعدم الفائدة او لفساد المعنى و ان تم كان اختياري و كونه تاما لا يخلو اما ان لا يكون له تعلق بما بعده البتة لفظا و لا معنى فهو الوقف المسمى بالتام و قد يتفاضل التام نحو مالك يوم الدين اياك نعبد و اياك نستعين كلاهما تام الا ان الاول اتم من الثاني لاشتراك الثاني في ما بعده في معنى الخطاب بخلاف الاول و هذا هو الذي سماه البعض شبيها بالتام و منه ما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود

وهو الذي سماه السجائدي باللازم او كان له تعلق فان كان من جهة المعنى فهو المسمى بالكافي ويتفاضل في الكفاية كتفاضل التام نحو في قلوبهم مرض كاف فزادهم الله مرضا اكفى منه بما كانوا يكذبون اكفى منهما وان كان من جهة اللفظ فهو المسمى بالحسن لانه في نفسه حسن مفيد انتهى ما في الاتقان • وفي الحواشي الازهرية الوقف ينقسم الى ثلاثة اقسام اختياري بالبناء الموحدة ومتعلقه الرسم لبيان المقطوع من الموصول والذابت من المحذوف والمجرور من المربوط واضطراري وهو الوقف عند ضيق النفس والعبي واختياري بالياء المثناة للتكديزية • فائدة • في الاتقان واما الابتداء فلا يكون الا اختياري لانه ليس كالوقف تدعو اليه ضرورة فلا يجوز الا بمستقل بالمعنى موف بالمقصود وهو في اقسامه كاقسام الوقف الاربعة و يتفارت تماما وكفاية وحسنا وتبعا بحسب التمام وعدمه و فساد المعنى و احواله نحو الوقف على ومن الذاس فان الابتداء من الغاس قبيح و يؤمن تام وقد يكون الوقف حسنا والابتداء به قبيحا نحو يخرجون الرمول و اياكم الوقف عليه حسن و الابتداء به قبيح لفساد المعنى اذ يصير تحذيرا من الايمان بالله وقد يكون الوقف قبيحا و الابتداء جيدا نحو من بعثنا من مرقدنا هذا الوقف على هذا قبيح لفصله بين المبتدأ والخبر ولانه يوهم ان الاشارة الى المرقد و الابتداء بهذا كاف او تام لاستيفانه • فائدة • في تمييز القاري شرح المقدمة قد وقع اختلاف بين الكوفي في بعض رؤس التي فجعل رمزية الكوفي لب و علامة ختمهم الهاء و علامة عشرهم رأس العين او حرف الياء و رمزية البصري تب و خمسه حب و عشرهم عب • الواقف هو عند الفقهاء هو الحابس لعينه اما على ملكه او على ملك الله تعالى كما مر وعند الحالكين ما قد سبق في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين المهمة •

الواقفية بياء النسبة فرقة من المتصوفة المبطلة مي كويند كه خدايتعالى و بمعرفة نبي توان شناخت از همه خلق عاجز اند كذا في توضيح المذاهب •

الموقوف هو عند الفقهاء هو العين المحبوس اما على ملكه او على ملك الله كما مر • ويطلق ايضا على عقد يصح باصله و وصفه و يفيد الملك على سبيل التوقف ولا يفيد تمامه لتعلق حق الغير كذا في الدرر شرح الغرر في باب البيع الفاسد و قد مر في لفظ الناند ايضا في فصل الذال المعجمة من باب النون وعند اهل العروض الجزء الذي فيه الوقف • وعند القراء اللفظ الذي فيه الوقف • وعند المحديثين حديث ينتمي اسناده الى الصحابي كان يقال قال او فعل او قرر ابن عباس كذا او يقال جاء عن ابن عباس موتونا او هو موقوف على ابن عباس كذا في شرح النخبة و ترجمة المشكوة • وفي خلاصة الخلاصة الموقوف مطلقا ما روي عن الصحابي ووقف عليه قولا او فعلا بالاتصال او لا وقد يستعمل مقيدا في غيره كان يقال وقفه مالك على زانع و هو ليس بحجة عند الشافعي و طائفة من العلماء و تفسير الصحابي للقران موقوف الا اذا كان من قبيل سبب النزول فانه مرفوع لازم وقوعه في زمان النبي صلى الله عليه و اله و سلم

نما روي ان اصحابه عليه يقرعون بابيه صلى الله عليه واله وسلم بالاظاثير مرفوع •

**التوقف** في عرف العلماء يطلق على معنيين الاول توقف المعية وهو ان لا يوجد احد الشينيين الا مع الآخر وهو جائز بل واقع كما في المتضايقين ففسد ما ظن بعض العلماء من انه لا يتصور توقف المعية واحتج بان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه وان كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل منهما على الآخر وان كان لاحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معية ورد احتجاجة بانه لا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل منهما على الآخر لا ينافي المعية لان الشينيين اذا كانا لهما علة خارجية يجوز ان يقوم كل واحد منهما مع الآخر ضرورة كلبنتين منحنتين مثلا قد يقع ان يقام كل منهما مع الآخر ضرورة ولا يقوم احدهما الا مع قيام الاخرى الثاني توقف التقدم وهو ان لا يوجد احدهما الا بالآخر وهذا التوقف من طرفين ممتنع ان يلزم حينئذ تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه كذا في شرح شراق الحكمة في بحث المغالطة •

**فصل القاف \* الورقاء** بفتح الواو وسكون الراء المهملة كرك وكبوتر وفاخته • ودرامتلاح صوفيه عبارتست از نفس كلي كه قلب عالم است و لوح محفوظ و كتاب مبين ازان معني ميگردد و كاهي اطلاق كرده مى شود بر لوح كذا في لطائف اللغات •

**الوقف** بالفتح وسكون الفاء يجيء في بيان الموافقة مع بيان جزء الوقف و الوقف الثلاثي و الوقف الرباعي و الوقف الخماسي ونحوها مرت في ابواب اوصافها •

**التوفيق** بالفاء لغة جعل الاسباب متوافقة للمطلوب اي متوافقة الحصول والتامى الى المسبب وحاصله توجيه الاسباب باسرها نحو المسببات واما في عرف العلماء فعند المعتزلة الدعوة الى الطاعة وقيل اللطف لتحصيل الواجب وعند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي اذ خلق القدرة على الطاعة سبب للطاعة وقال امام لحرمين خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تأثير للقدرة ولهذا لا يستعمل في العرف والشرع الا في الخير وقيل تسهيل طريق الخير وسد طريق الشرر والخذلان عكسه وقيل هو ذلك الاسباب موافقة الصواب وقيل هو الوقوع على الخبر من غير استعداد له قال الغزالي هو عبارة عن التاليف والتلفيق بين ارادة العبد وقضاء الله وقدره وهذا يشتمل الخير والشر لكن جرت العادة بتخصيصه بما يوافق السعادة من جملة قضاء الله تعالى وقدره ويفرب من هذا ما قيل هو جعل التدبير موافقا للتقدير هكذا يستفاد من شرح الموافف والعلمي وما ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في الخطبة • وعند اهل البديع هو التذمب وقد مر في فصل الجاء الموحدة من باب الذون •

**الموافقة** هي عند محاسبين كون العددين المختلفين بحيث لا يعد اولهما الاكثر لكن يعدهما عدد

الثالث غير الواحد و يسمى بالتوافق و التشارك ايضا و الكسر الذي ذاك العدد الثالث مخرج له يسمى بالوفوق و يسمى كل واحد من جزئي العددين جزء الوفوق و جزء الاشتراك كالثمانية مع العشرين فانه بعدهما اربعة و هي العدد الثالث الذي يشترك في العد و الكسر الذي هذه الاربعة مخرج له اعني الربع الوفوق فهما متوافقان و متشاركان في الربع و جزء وفوق الثمانية اثنان و جزء وفوق العشرين خمسة كذا في شرح خلاصة الحساب • و عند المحققين هي الوصول الى شيخ مصنف معين من المصنفين من غير طريقه اي من غير الطريقة التي يصل بها الى ذلك المصنف المعين مع علو الاسناد اي الموافقة ان يروى الراوي حديثا يكون في احد الكتب الستة مثلا باسناد لنفسه من غير طريقها بحيث يجتمع من احد الستة في شيخه مع علو هذا الذي رواه على ما رواه من طريق احد الكتب و لو اجتمع مع احد الستة مثلا في شيخ شيخه مع علو طريقه فهو البديل و انما قيدنا هما بالعلو لان اكثرهما يطلقون الموافقة و البديل اذا قارن العلو لقصد تعليم الطالبين و تحريضهم على سماعه و الاعتناء به و ان كان التساري في الطريقين بل النزول في طريقك لا يمنع التسمية بها وقد يطلق كلاهما بدون العلو قال العراقي و في كلام غير ابن الصلاح اطلاقهما مع عدم العلو فان علا قالوا موافقة عالية و بدل عال و قيد ابن الصلاح اطلاقهما بالعلو قال و اولم يكن عاليا فهو ايضا موافقة و بدل لكن لا يطلق عليهما اسم الموافقة و البديل لعدم الالتفات اليه مثال الموافقة ما روى البخاري عن قتيبة عن مالك حديثا فلو روينا من طريقه كان بيننا و بين قتيبة ثمانية و لو روينا ذلك الحديث بعينه عن طريق ابي العباس السراج عن قتيبة مثلا كان بيننا و بين قتيبة مثلا فيه سبعة فقد حصلت الموافقة لنا مع البخاري في شيخه بعينه مع علو الاسناد على الاسناد الى البخاري فلو روينا في المثال المذكور من طريق التبعية عن مالك يصير مثلا للبديل لانه يكون التبعية فيه بدلا عن مالك و على هذا القياس يستعمل الموافقة و البديل في من القراءة هكذا يستفاد من شرح المنجبة و شرحه و الاتقان في بيان العلو و النزول •

**الموافق المركز** هو عند اهل الهيئة تلك مركزه مركز العالم سواء كان ممثلا او مائلا هكذا يستفاد

من شرح المواقف •

**الاتفاق** در لغت مرادف موافقت است و نزد منجمان دو نوع است یکی اتفاق قوت که انرا

تناظر مطلعی خوانند دوم اتفاق طریقت و ان را تناظر زمانی گویند و قد مر ذكرهما في لفظ التناظر في

فصل الرء المهمله من باب النون •

**الاتفاقية** ببناء النسبة هي عند المنطقيين قضية شرطية متصلة حكم فيها بوقوع الاتصال بين

الطرفين او بلا وقوعه لالعلاقة تقتضي الاتصال و هذا التفسير يشتمل الصادقة و الكاذبة و الموجبة و السالبة ثم

الاتفاقية الموجدة الصادقة ان وجب في صدقها صدق الطرفين تسمى اتفاقية خاصة و تعرف بانها التي

يكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لالعلاقة تقتضي الاتصال بل بمجرد توافق صدق الجزئين

كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق فانه لا علاقة موجبة بين ناهقية الخمار وناطقية الانسان حتى يجوز العقل كل واحد منهما بدون الآخر وليس فيهما الا توافق الطرفين على صدق لكن يجب ان يصدق و يتحقق التالي على تقدير صدق المقدم حتى لو كان التالي الصادق مناهيا للمقدم كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق لم يصدق اتفاقية و ان اكتفى في صدقها بصدق التالي فقط تسمى اتفاقية عامة و تفسر بانها التي يكون فيها صدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل بمجرد صدق التالي سواء كان المقدم فيها صادقا او كاذبا سميت بذلك لانها اعم من الاولى فانه متى صدق المقدم و التالي فقد صدق التالي بلا عكس كلي و تطلق الاتفاقية ايضا على قسم من الشرطية المنفصلة وهي التي حكم فيها بالتناهي لاذات الجزئين بل بمجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بينهما مضافة و ان لم يقتض مفهوم احدهما ان يكون مناهيا للآخر كقولنا للاسود الاكاذب اما ان يكون هذا اسود او كاذبا فانه لا مضافة بين الاسود و الاكاذب لكن تحقق السواد و انتفاء الكتابة و على هذا مفسر السالبة الاتفاقية فانها رفع هذا المفهوم هكذا يستفاد من شرح الشمسية و غيره و قد سبق في بيان معنى العلاقة ما يتعلق بهذا المقام •

**المتفق** على صيغة اسم الفاعل عند اهل القوافي هو الدخيل الذي التزم الشاعر اعادته بعينه على ما وقع في بعض الرسائل حيث قال فيه الدخيل هو الحرف الذي وقع بين التاميس و الروي ككاف الكواكب و هو لازم بغير عينه فان لزم هو عينه كان لزوم ما لا يلزم و يسمى حينئذ المتفق انتهى • و المتفق و المفترق عند المحدثين هو الرابي الذي يتفق اسمه اسم راو اخر خطأ او نطقا اى تلفظا و المراد بالاسم العلم فيشتمل اللقب و الكنية ايضا قالوا الرواة ان اتفقت اسماؤهم و اسماء ابائهم معا او اسماؤهم و اسماء اجدادهم فصاعدا و اختلفت اشخاصهم سواء اتفق في ذاك اثنان منهم ام اكثر و كذلك اذا اتفق اثنان فصاعدا في الكنية او النسبة او فيهما معا فهو النوع الذي يقال له المتفق و المفترق فمثال ما اتفق اسماؤهم و اسماء ابائهم الخليل بن احمد فانه يطلق على ستة رجال و مثال ما اتفق اسماؤهم مع اسماء الآباء و الاجداد محمد بن يعقوب بن يوسف و مثال ما اتفق في الكنية و النسبة معا ابو عمران الجوني و مده ما يتفق اسماؤهم و اسماء ابائهم و انسابهم كمحمد بن عبد الله الانصاري و مده ما اتفق في الاسم و كنية الاب كصالح ابن ابي صالح و فائدة معرفة هذا النوع للمحدث الاحتراز عن ان يظن الشخصين شخصا واحدا هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة و شرح النخبة و شرحه •

**المتفق عليه** على صيغة اسم المفعول عند المحدثين حديث رواه البخاري و مسلم جميعا كما مر

في لفظ الصحة •

**فصل اللام • الوصل** بالفتح وسكون الصاد عند القراء عدم الغصل كما يدل عليه تعريفهم

الوقف الجائز كما مر و ما وقع في بعض شروح المقدمة من ان معرفة المقطوع و الوصل رسما انما يترتب



عليه علم الوقف والوصل فرعا • وهمزة الوصل همزة تسقط اذا اتصلت بحرف قبلها كما في بسم الله • والوصل عند اهل المعاني هو عطف بعض الجمل على بعض ويقابله الفصل وقد سبق في فصل اللام من باب الغاء • وعند اهل القوافي واو ارياء او الفاء او هاء تكون بعد الرومي كذا في عنوان الشرف وفي بعض الرسائل العربية الوصل هو حروف اليمين السواكن والهاء ساكنة ومتحركة اذا تحرك ما قبلها كما في ان تفعلوا و مصرومو و فحوملي و رراحله و اميرها فان سكن ما قبلها نحو غزو وظبي وقوايمها كانت روبا ثم الهاء اذا كانت وصلا وكانت متحركة يلزمها الخروج وهو حرف علة مجانسة لحركته انتهى • ودر جامع الصنائع گوید حرف وصل چهار حرف اند سه حرف مد و لين و چهارم هاءى وقف و نزديك ما هر كداميكه از حروف عرب و عجم باشد انتهى • ودر رساله مولوى جامى واقع شده كه وصل حرفى را گویند كه بروى الصاق كند و روى بسبب ان متحرك شود • ودر رساله منتخب تكميل الصنائع مى ارد وصل حرفى كه بروى پيوندند خواه مشهور التركيب باشد چون ميم كارم و دارم و خواه غير مشهور التركيب چون هاءى لاله و پركاله و مراد از پيوستن حرفى بروى انست كه ان حرف با ما بعد خود كلمه علىحده و يا بمنزلة كلمه علىحده نباشد و الا ردیف خواهد بود نه وصل و صاحب معيار الاشعار گفته كه حرف وصل چون متحرك شود اولى انكه از حروف ردیف شمردند و اين قول خلاف متعارف شعراست و رعایت تكرار وصل در قوافى واجب است و اين قوافى را قوافى موصله خوانند انتهى • و همچنين در قوافى عربيه رعایت تكرار وصل واجب است و اختلاف ان از عيوب است چنانكه در بعضى رسائل واقع شده •

**الصلة بكسر الصاد فى اللغة پيوستن و پيوند و خويشي و هديه دادن و عطا دادن و مزد كما فى الصراح و كذا اللغات و فى الكفاية حاشية الهداية فى باب الحج عن الغير الصلة عبارة عن اداء مال ليس بمفاد بل عوض مالى كالزكوة وغيرها من الذور و الكفارات و عند اهل العربية تطلق على حرف زائد فى الاطول فى باب الاسناد الخبرى فى شرح قول التلخيص التلخيص امتعنى عن موكدات الحكم و حروف الصلة اعني الزوائد قال الجليلي فى حاشية المطول هناك امطرح النجاة على تسمية حروف معدودة مقررة فيما بينهم مثل ان و ان و الباء فى مثل كفى بالله شهيدا و نظائرها بحروف الصلة لامادتها تاكيد الاتصال الثابت و بحروف الزيادة لانها لا تغير اصل المعنى بل لا يزيد بسببها الا تاكيد المعنى الثابت و تقويته فكانها لم تفد شيئا و لما لم يلزم الاطراد فى وجه التسمية لم يتجه اعتراض الرضى انه يلزم ان يعدوا على هذا ان و لام الابتداء و الفاظ التاكيد اسما كانت اولا زوائد انتهى • كلامه و على هذا المعنى يقول اهل اللغة الباء ههنا صلة زائدة و تطلق ايضا على حرف جر يتعدى به الفعل و ما اشبهه فمعنى الفعل الذى يحتاج الى الصلة لا يتم بدونها و لهذا قيل فى قولنا دخلت فى الدار صلة لدخلت كما ان عن صلة لصدت اعني خرجت فيكون فى الدار مفعولا به لا مفعولا فيه هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و حاشيته لمولانا عبد الغفور فى بحسب المفعول**

فيه وتطلق الصلة ايضا على جملة خبرية او ما في معناها متصلة باسم لا يتم ذلك الاسم جزوا الامع هذه الجملة المشتملة على ضمير عائد اليه اى الى ذلك الاسم ويسمى حشوا ايضا وذلك الاسم يعنى موصولا فقولنا جزوا تمييزي متصلة باسم لا يتم من حيث جزئيتها اى لا يكون جزوا تاما من المركب والمراد بالجزو التام ما لا يحتاج في كونه جزوا اوليا ينحل اليه المركب اولا الى انضمام امر اخر معه كالمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغيرها وانما نفي كونه جزوا تاما لا جزوا مطلقا لانه اذا كان مجموع الموصول والصلة جزوا من المركب يكون الموصول وحده ايضا جزوا لكن لا جزوا تاما اوليا قيل هذا انما يتم لو كان المبتدأ والخبر والمفعول مجموع الصلة والموصول وليس كذلك بل هو الموصول والصلة تفسير مزيل لانها مة ولا نصيب له من اعراب الموصول فالاولى ان يقال يتم من الافعال الفاقصة وجزوا خبره ومعناه لا يكون ذلك الاسم جزوا من المركب الا مع هذه الجملة وانما قيل من المركب لانه لو قتل من الكلام لم يشتمل الفصلة لان الفصلة ليست جزوا من الكلام نعم انه جزء من المركب لا يقال تعريف الصلة يصدق على الجملة الشرطية المتصلة باسماء الشرط نحو من تضربه اضربه لانا نقول من في قولنا من تضرب تضرب مفعول تضرب فهو جزء بدون جملة وقولنا على ضمير الخ يخرج مثل اذ وحيث اذ هما لا يقعان جزوا من التركيب الا مع جملة خبرية مضادة اليهما لكن لا تشتمل تلك الجملة على الضمير العائد اليهما مثال الجملة الخبرية قولنا الذي ضربته زيد و مثال ما في معناها كاسم الفاعل و اسم المفعول قولنا الضارب زيدا عمرو و المضروب لزيد عمرو و هذا التعريف اولى مما قيل الصلة جملة مذكورة بعد الموصول مشتملة على ضمير عائد اليه لاخذ الموصول في التعريف فيلزم الدرر و لانه لم يقيد فيه الجملة بالخبرية فيشتمل الانشائية و لانه لا يشتمل ما في معناها هذا خلاصة ما في شروح الكافية • وهذا الموصول هو الموصول الاسمي وعرف بانها اسم لا يتم جزوا الا مع صلة و عائد و اما الموصول الحرفي فقد عرف بما اول مع ما يليه من الجمل بمصدر كان الناصبة و ما المصدرية فخرج نحو مه و مه على قول من ياوله بمصدر والفعل الذى اضيف اليه الظرف نحو يوم يذفع الصادقين لان ذلك ما اول بالمصدر بنفسه لا مع ما يليه و هذا الموصول لا يحتاج الى العائد بل لا يجوز ان يعود اليه شئ ولا يلزم ان تكون صلته جملة خبرية في قول سيبويه و ابي علي و يلزم ذلك عند غيرهما كما في الموصول الاسمي ثم الموصول مطلقا لا يتقدم عليه صلته لا كلا ولا بعضا لانهما كجزئي الاسم ثبت لاحدهما التقدم لان الصلة لكونها مبنية الموصول يجب تاخيرها عنه فهما كشيء واحد مرتب الاجزاء كذا ذكر مولانا في حاشيته المختصر •

الموصول هو عند اهل العربية يطلق على معنيين كما مر قبيل هذا • و عند المحققين هو

الحديث المتصل كما يجيء عن قريب •

موصول النتائج عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس المركب كما مر في فصل السين

## المهملة من باب القاف \*

**الواصلية** ببناء النسبة فرقة من المعتزلة اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بانفي الصفات و باسناد افعال العباد الى قدرتهم و امتناع اضافة الشر الى الله تعالى و بالمنزلة بين المنزلتين و ذهبوا الى الحكم بتخطية احد الفريقين من عثمان و قاتليه و جوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا مخلدا في النار و كذا علي و مقاتلوه و حكموا بان عليا و طلحة و زبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقله لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اى الزوج و الزوجة فان احدهما فاسق لا بعيدة كذا في شرح المواقف \*

**الواصل** بالكسر عند السالكين مرادف للوصل بالضم و الاتصال قالوا الاتصال هو الانقطاع عما سوى الحق و ليس المراد به اتصال الذات بالذات لان ذلك انما يكون بين جسمين وهذا التوهم في حقه تعالى كفر و لهذا قال النبي صلى الله عليه و اله و سلم الاتصال بالحق على قدر الانفصال عن الخلق و قال بعضهم من لم ينفصل لم يتصل اي من لم ينفصل عن الكونيين لم يتصل بمكون الكونيين و ادنى الوصال مشاهدة العبد ربه تعالى بعين القلب و ان كان من بعيد يعني اندك ترين وصال ديدن بنده است خدای را بچشم دل اگرچه باشد ان وصال و دیدن از دور و این دیدن از دور اگر پیش از رفع حجاب است محاضرة گویند و اگر بعد از رفع حجاب است مکاشفه گویند و مکاشفه بی رفع حجاب نبود یعنی سالک بعد از آنکه رفع حجاب کند در دل بالیقین بداند که خدای همت با ما حاضر و ناظر و شاهد این را نیز ادنی وصال گویند و اگر بعد رفع حجاب و کشف چون تجلی ذات شود در مقام مشاهده اعلى دراید این را وصال اعلى گویند و سالک را اول مقام محاضرة است بعده مکاشفه بعده مشاهده فالمحاضرة لرباب القلوب و المشاهدة لرباب التمکين و المكاشفة بينهما الى ان تستقر المشاهدة - و المحاضرة لاهل علم اليقين و المكاشفة لاهل عين اليقين و المشاهدة لاهل حق اليقين كذا في مجمع السلوك و قال فيه ايضا فاذا رفع الحجاب عن قلب السالك و تجلی له يقال ان السالك الآن واصل يعني بمجرد رفع حجاب سالک در مقام مکاشفه است و اگر بعد رفع حجاب و کشف چون تجلی ذات شود در مقام مشاهده اعلى دراید و این را وصال اعلى گویند بر نسبت وصال سابق و الوصال هو الرية و المشاهدة بسر القلب في الدنيا و بعين الرؤس في الآخرة و انما نراه في الآخرة بلا كيف كما نعلمه و نعتده في الدنيا بلا كيف در لمعات صوفیه گویند روية القلب هو نظره الى ما توارت في الغيب بنور اليقين عند حقائق الايمان و در لطائف اعلام گویند المشاهدة هي روية الحق ببصر القلب بغير شبهة كانه رآه بالعين سيد محمد حسيني رحمه الله تعالى ميگویند خداي را بندگان در دنيا بچشم دل به بينند همين چشمی که بر روی امت منعکس می شود و چشم دل ميگردد و في الفتاوى السراجية روية الله تعالى في المنام جائزة و آنچه مردم در خواب ميبينند ان از چشم دل می بينند همين چشم منعکس می شود در دل اما آنکه در شرح ادا ب شيخ شرف الدين منيرى مسطور است

که اجماع است برین که خدایرا نشاید دیدن نه ببصر و نه بدل مگر از جهت یقین مراد شیخ نفی دیدار عین حق یا ادراک هویت است نه هفتی معنی مذکور نه بینی که امام نوربی میگوید الیقین هو المشاهدة چون یقین بنده برین نوع درمت شود لاجرم همچنان باشد که دیدار است یعنی چنان نیست که دیدار عین و ادراک هویت است و مراد شیخ ازین یقین علمی نیست چراکه این عوام را هم باشد معاذ الله که دیدار قلبی را این معنی باشد پس یقینی که خواص را باشد نبود تا رفع حجاب و تجلی انوار نشود و همین را ما مشاهده میگوئیم و دیدار قلبی میگوئیم شیخ قوام الحق فرموده مکشفه نه انست که هویت حق ادراک کند و یا در یابد لانه لا مدخل لاحد من المخلوقات حتی الانبیاء فی مشاهده ذاته فی دار الدنيا جوان مرده هر چه خواهی نام نه رویت قلبی را خواه رویت بصیرت گوخواه مکشفه گوخواه مشاهده گو باصطلاح صوفیه رویت قلبی است نه رویت عیانی که بحاسة بصر تعلق دارد و ان شئت الزیادة علی هذا فارجع الیه ای الی مجمع السلوک و در کشف اللغات میگوید نزد صوفیه وصال مقام وحدت را گویند مع الله تعالی سرا و جهرا و وصل وحدت حقیقی را گویند که ان واعطه است میان ظهور و بطون و نیز وصل عبارت از رفتار سالک است در اوصاف حق تعالی و ان تحقق است باسما تعالی و قیل وصل انرا گویند که لمحة ازو جدا نشود زبان در ذکر و دل در فکر و جان در مشاهده او مشغول دارد و در همه حال با او باشد و اصل ان را گویند که از خود رسته و بخدا پیوسته باشد و بتخلق باخلاق الله موصوف گشته باشد و بی نام و نشان شده چنانکه قطره در دریا محو گردد \*

**الاتصال فی اللغة پیوستن ضد الانفصال و هو امر اضافی یوصف به الشیخ بالقیاس الی غیره و یطلق علی امرین احدهما اتحاد الذیایات بان یکون المقدار متکون الذیایة بمقتلر اخر سواء کان موجودین او موهومین و یقال لذلك المقدار انه متصل بالثانی بهذا المعنی و ثانیها کون الشیخ بحیث یتحرک بحركة شیخی اخر و یقال لذلك الشیخ انه متصل بالثانی بهذا المعنی و هذا المعنی\* من عوارض الكم المنفصل مطلقا او من جهة ما هو فی مادة کاتصال خطی الزاویه و اتصال الاعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحم بالریاطات و نحوها هكذا یتفاد من شرح الاشارات و المحاکمات و الصدری فی بیان اثبات الهیولی و عند السالکین هو مرادف للموصل و الوصول كما عرفت و عند المحدثین هو عدم سقوط راو من رواة الحدیث و مجیب اسناد متصله یرسمی ذاک الحدیث متصلا و موصولا هكذا فی ترجمة المشکوة و هو یشتمل المرفوع و الموقوف و المقطوع و ما بعده و قال القسطلانی و الموصول و یرسمی المتصل هو ما اتصل سنده زفعال و قفا لا ما اتصل للذابعی نعم یسوغ ان یقال متصل الی سعید بن المسیب او الی الزهري مثلا انتهى فلا یشتمل حیثئذ المقطوع و ما بعده و قد سبق ما یتعلق بهذا فی لفظ المسند فی فصل الدال من باب السین المهملتین و عند المنطقیین هو ثبوت قضیه علی تقدیر قضیه اخرى كما وقع فی شرح المطالع فالمتصلة عندهم قضیه**

\*

شرطية حكم فيها بوقوع الاتصال او بلا وقوعه اى حكم فيها بوقوع اتصال قضية بقضية اخري وهى الموجبة او نغية بل وقوع ذلك الاتصال وهى الحالبة و يقابل الاتصال الانفصال و هو عدم ثبوت قضية على تقيدها اخرى و قد سبق في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهمة من باب الهين المعجمة \* و عند الحكماء هو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود والحد المشترك بين الشئيهن هو ذو وضع يكون نهاية لحددهما وبداية لآخرهما مر في محله ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح هو حد مشترك بين قسميه و المتصل بهذا المعنى يطلق على ثلاثة امور الاول فصل الكم يفصله من الكم المنفصل الذي هو العدد الثاني الصورة الجسمية لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل نصيحت به تسمية لللزوم باسم اللازم الثالث الجسم الطبيعي و انما يطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية و المتصل معناه ذو الاتصال و كانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي و اذا اطلق الاتصال على الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاقا لاسم اللازم على المنزوم و لما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي و على الصورة الجسمية اطلق المتصل على الجسم الطبيعي لانه ذو الاتصال حينئذ هكذا يستفاد من شرح الاشارات و المحاكمات والصدري في بيان اثبات الهيولى و بالجملة فالمتصل في اصطلاحهم يطلق على فصل الكم و على الصورة الجسمية و على الجسم الطبيعي والاتصال على كون الشيء بحيث يمكن الخ و على الجسم التعليمي و على الصورة الجسمية ثم قال في المحاكمات و بهذا معنى اخر للاتصال و هو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن هذا المعنى يلزم المعنى الاول ملازمة مساوية وكلا المعنيين غير اضافيين انتهى \* و بالنظر الى هذا المعنى يقال هذا الجسم متصل و احد اى لا مفصل فيه بالفعل و عند المنجمين كون الكوكبين على وضع مخصوص من المنظر او التناظر و الاول يسمى باتصال المنظر و هو الذي يذكر هو مع اقسامه هذا و الثاني يسمى بالاتصال الطبيعي و التناظر و قد سبق في فصل الراء المهمة من باب النون و باتصال المحل ايضا گفته اند چون كوكب متوجه از روي نظر يا تناظر بکوكبي ديگر شود و بعد بقدر جرم خود از متصل به پيدا کند ان توجه را اتصال کويند و اين کوكب را متصل و جرم کوكب عبارت است از نور او در فلک از پس و پيش و اين را معين ساخته اند پس نور جرم افتاب پانزده درجه است و نور جرم ماه دوازده درجه و نور زحل و مشتري هر يك نه درجه و مريخ هشت درجه و زهرة و عطارد هر يك هفت درجه و عقده راس و ذنب هر يك دوازده درجه و اتصال را سه حال بود هرگاه که نور کوكبي بکوكبي رسد آغاز اتصال بود و اين را اول اتصال کويند و چون بعد ميان هر دو بنصف جرمين رسد آغاز قوت اتصال بود و اين را رسامطت اتصال هم کويند و چون مرکز بمرکز رسد اتصال تمام گردد و غايت قوت اتصال بود و چون کوكب صبيک زد و تيز زد بگذرد آغاز انصراف بود و چون بنصف جرمين رسد نهايت قوت اتصال بود و چون جرم از جرم منقطع شود نهايت تمام اتصال بود

و نهایت انصراف اما اعتبار نصف جرمین روا بود در جمیع اتصالات و بعضی گویند نصف جرم کمتر مفید باشد مثال او انست که جرم مشتری  $\frac{1}{2}$  درجه است و جرم قمر دوازده درجه پس دوازده را با نه جمع کنند بیست و یک شود و نصف هر دو ده و نیم درجه پس هرگاه که میان مشتری و قمر به بیست و یک درجه بعد ماند نور هر دو بهم رسد و آغاز اتصال بود و چون ده درجه و نیم ماند آغاز قوت بود و چون قمر بیست و یک درجه بعد پیدا کند منصرف گشته بود و اما اگر نصف جرم کمتر اعتبار کنند چون چهارم درجه و نیم بعد ماند آغاز قوت بود و این قول محکم تر است و این مثال اتصال مقارنه است و بر همدن طریق قیاس باید کرد در اقسام باقی مثل اتصال تسدیس و تریح و تثلیث بدانکه انواع اتصالات بسیار است و آنچه اشهر است دوازده است اول قبول و نظر قبول انست که کوکبی در حظوظ کوکبی بود و آن خانه است یا شرف یا مثلثه یا حد یا وجه با صاحب آن حظ اتصال کند پس آن صاحب حظ انرا قبول کند چون او را در حظ خود بیند و این دلیل بود بر روا شدن حاجت و تمامی محبت میان دو کس در آن است و آن انست که کوکبی ضعیف شده باشد مثل آنکه در وبال یا در هبوط یا راجع یا محترق باشند و نظر کوکبی که بدو پیوندد از خود دور کند که قوت قبول ندارد و حکم این ضد حکم قبول است سیم دفع قوت و آن انست که کوکبی که در حظوظ خویش بود و کوکبی دیگر بیند صاحب حظ او را قوت دهد و اگر هر دو در حظوظ خود باشند هر یک قوت خود بدیگری دهد چنانچه قمر در سرطان بود و زهره در ثور و این غایت دفع قوت بود و دلیل باشد بر درستی میان هر دو کس از طرفین و تمام شدن کارها از جد و جهد چهارم دفع طبیعت و آن انست که کوکبی در حظوظ کوکبی بود و دیگری در حظ آن کوکب و هم دیگر بتسدیس هر یک طبیعت خود بدیگری دهد و بعضی کسان دفع قوت خوانند این را و این وضع قوی تر است از دفع قوت و او را در سعادت و عطیت امیدها و رسانیدن بامید کلی زیاده از اوضاع همدیگر باشد پنجم انکار و آن انست که کوکبی دیگر را به بیند از وبال و هبوط پس آن کوکب این را انکار کند چون در وبال و هبوط خودش بیند و این ضد دفع طبیعت است و اگر هر دو در وبال و هبوط یکدیگر باشند انکار از هر دو جانب بود و حکم آن ضد دفع طبیعت باشد ششم نقل الفور و آن انست که کوکبی سبک رو گران رو را بیند و ازو تمام منصرف نشده باشد که دیگر را بیند پس نور اول کوکب بتانی دهد اگر چه آن هر دو کوکب از همدیگر ساقط باشند و این جمثابه اتصال باشد میان آن هر دو کوکب مثل کوکبی بود در حمل و دیگری در عقرب و کوکبی سبک رو تر از هر دو در سرطان باشد اول آن کوکب را بیند که در حمل است و هنوز ازو منصرف نشده باشد که بکوکبی که در عقرب است پیوندد پس نور اول بدوم نقل کرده باشد و این دلیل بر توسط کارها است هفتم انتکات و آن انست که کوکبی سبک رو خواهد که کوکب گران رو را بیند پس هنوز مرکز بمرکز نرسیده باشد که کوکب سبک رو راجع شود یا راجع بود خواهد که بگران رو

پيوند و محققين شود و اتصال تمام نکند و اين دليل شکستن عهد و پشيماني و نوميدي از کارها بود هشم بعيد الاتصال و ان انست که کوكبی که در برجی ايند و با اوائل برج هيچ کوكب را نه بيند و بآخر برج کوكبی را بيند در ان حال کوكب ضعيف بود نهم خالی السير و ان انست که در اول برج کوكبی را بيند و بهيچ کوكب ديگر نه پيوند در ان برج و اين وقت نیز کوكب ضعيف باشد و بد تر ان بود که ان کوكب نحس بود دهم وحشي السير و ان انست که کوكبی در برجی ايند و بيرون روه که هيچ کوكبی بدو نه پيوند و اين حال بقمر بسيار روی دهد و نحس بود و بد تر انکه اين حال او را در قوس روی دهد و اين دليل است بر عدم حصول مراد و نقصان مال و كسب و اين همه بحسب خانهای طالع بود و نظرهای مودت و عداوت يازدهم تبريع طبيعي و ان انست که عطارد در جوزا بود و کوكبی ديگر را بيند که در سنبله است يا خود در سنبله باشد و کوكب ديگر را بيند که در جوزا است اين تبريع بقوت ثقليت باشد و اين حالت مر مشرورا نیز باشد در قوس و حوت درازدهم دستوريه و ان چهار نوع است یکی انکه نيك بعيد است و یکی نيك ضعيف و نيك بعيد ان است که صاحب مجمل ياد کرده است پس دو نوع ديگر است که نزديکتر است یکی انکه صاحب طالع در عاشر اتمد و صاحب عاشر در طالع و نوعی ديگر ان است که کوكبی در وتد ي باشد و ان وتد خانه يا شرف او باشد و کوكبی ديگر را بيند که ان کوكب هم در وتد وي باشد و ان خانه يا شرف او باشد و اين کمال فوت بود و دليل سعادت های بزرگ و حکم سلطنت باشد و سعادت های داخلي و خارجي و اين دستوريه است اين همه منقول است از شجره ثمره •

**اتصال التبريع** هو عند الفقهاء ان يكون انصاف لبنات الحائض المتنازع فيه متداخلة في انصاف لبنات الحائض الغير المتنازع فيه ان كان الحائض من نحو الحجر او يكون ساجدة احدهما مركبة في الاخرى ان كان من الخشب و عن ابي يوسف رحمه الله ان اتصال التبريع اتصال الحائض المتنازع فيه بحائطين اخرين لاحدهما و اتصاليهما بحائض اخر كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى في فصل و لو اختلف المتبايعان •

**اتصال الملازمة** و يقال له اتصال الجوار ايضا هو عند الفقهاء مجرد اتصال بين الحائطين غير

اتصال التبريع هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي •

**المتصل** هو يطلق على معان قد سبقتم من قبل •

**الموصل** بتشديد الصاد المفتوحة هو عند اهل البديع ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته متصلة الحروف في الكتابة نحو شتم عمر بكرا و ضده المقطع نحو ادرك داود رزقا كذا في المطول في اخر من البديع و كذا في مجمع الصنائع و جامع الصنائع •

**الايغال** بالذم المعجمة عند اهل المعاني قسم من اطناب الزيادة و هو ختم الكلام بما يفيد نكتة

يقوم المعنى بدونها قيل لا يخفى ان تمام الكلام بدونها لا يخص الايغال بل كذلك جميع اقسام الاطذاب وان تعريف الايغال يشتمل الايضاح بعد الابهام و ذكر الشخص بعد العام و التكرير اذا كانت ختم الكلام وغيرها ايضا من اقسام الاطذاب اذا كان كذلك و لا محذور فيه ان الاقسام ليست متباينة و قيل انه مختص بالشعرو فسرته بختم البيت بما يفيد نكتة النج و رد بانه وقع في القران من ذاك قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسالكم اجرا وهم مهتدون فقوله وهم مهتدون ايغال لانه يتم المعنى بدونه ان الرسول مهتد لامحالة لكن فيه زيادة مبالغة في البحث على اتباع الرسول و التوغييب فيه و جعل منه ابن ابي الاصبع قوله و لا يسمع الصم الدعاء اذا ولوا مدبرين فان قوله اذا ولوا مدبرين زائد على المعنى مبالغة في عدم انتفاعهم هكذا يستفاد من الاطول و المطول و الاتقان •

**الوكالة** بالكسر و الفتح اسم من التوكيل بمعنى التفويض و الاعتماد و قد تطلق على الحفظ اطلاقا لاسم السبب على المسبب و الوكيل في اسمائه تعالى فعيل بمعنى المفعول على الاول و بمعنى الفاعل على الثاني و شرعا تفويض التصرف الى غيره و ذلك الغير يسمى وكيل اى الوكالة اقامة احد غيره معام نفسه في تصرف شرعي معلوم مورث لحكم شرعي كالنكاح و الطلاق المورثين للحل و الحرمة فان الام للعهد فلا حاجة الى زيادة امر شرعي كما ظن و يخرج منه ما اذا قال انت وكيلي في كل شئ فانه لم يصرفه وكيل لجهالة التصرف و في الاستحسان يصير وكيل بالحفظ فيذبغي ان يزداد قيد الحفظ كما في التحفة و كذا يخرج منه الايضاح فانه نيابة بالولاية المنتقلة اليه دون القائمة به المتبادرة و يدخل فيه توكيل مهام ذميا ببيع مال غير متقوم و فيه اشعار بان القبول لم يشترط فلو قال و كنتك بطلاق و لم يقل المخاطب قبلت و لا ردوت ثم طلق وقع استحسانا لانه دليل القبول كما في المبسوط و فيه ايماذ الى ان القبول يشترط و لو حكا به يشعر كلام الهداية كذا في جامع الرموز و شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية •

**التوكل** قال في خلاصة السلوك قال بعض اهل المعرفة التوكل ان يصبر على الجوع احبوه من غير تشويش خاطر و قيل التوكل ان لا تقضى الله من اجل رزقك باشتغال الاسباب و روية الرزق من الله تعالى فريضة و من ترك الكسب و طمع في المخلوقين فهو متاكل و ليس بمتوكل • و در مجمع السلوك كويد صوفيه در بيان حد توكل سخنها بسيار گفته اند هر كسى از مقام خویش سخنى گفته و عبارات ایشان هم ازان مختلف گشته بعضى گفته اند توكل انست كه خدايى را استوار داري در عهدا كه كرده است يعنى اعتقاد داري كه هر چه قسمت تو كرده است بتو رسد اگر چه جهان بدفع ان مشغول شوزد و هر چه بقسمت تو نكرده است بجد و جهده اگر چه در جهاتست بتو نرسد و بعضى گفته اند كه توكل الصمت كه برابر كردن نزد تو بسيار و اندك و موجود و معدوم و بعضى گفته اند التوكل الاستثمارال بين يدي الله تعالى استثمار ان باشد كه هر كجا كشد رود بعضى گفته كه توكل انست كه بغير حق نديدارد



و از غير او نترسند متوکل ان باشد که واثق بود بحق که حق را در هر چه کند منهم ندارد و شکايت نکند  
يعنى در ظاهر و باطن تسليم باشد ابو موسی گوید اگر دندان و مازان بر چپ و راست تو باشند مرتو برای  
ان نجهيد و لهذا قيل التوکل الاعتماد على الله تعالى في الوعد و الوعيد بازالة الطمع عن مواء قوله التوکل  
مصري گوید توکل خلع ارباب است و قطع امباب • فائدة • متوکل را ترک دوا عزيمت است و کردني دارد  
که طبيبان گویند رخصت است نقض توکل نکند قال عليه الصلوة و السلام تداروا عباد الله و قال ما من داء  
الاوله دواء عرفه من عرفه و جهله من جهله الا السام بدانکه اسباب مزيلة ضرر منه قسم است قطعي و وهمي  
و ظني قطعي چون اب دفع تشنگی را و نان برای دفع گرسنگی ترک ان بکلي از توکل نیست بلکه ترک  
ان در وقت بیم مرگ حرام است و وهمي چون داغ و انصون ترک ان از شرط توکل است زیراچه پیغامبر  
عليه الصلوة و السلام متوکلان را بران صفت کرده و ظني چون نصد و حجامت و داروی مسهل و ديگر ابواب  
طب که نزد طبيبان ظاهر است کردن ان ناقض توکل نباشد و در قوة القلوب گفته اند التداري رخصة رسة و  
ترکه ضيق و عزيمت و الله يحب ان يوخذ برخصته كما يحب ان يوتى عزائمه ليکن کمال توکل انست  
که کرد دارد نکرد و اين کسی را میسر شود که او از یکی مکشغان باشد یا صابر باشد بر مرض تا او را  
نواب جزيل باشد و يا خائف از کذاهاں باشد درد و بيماري را فراموش نماید انتهى ما في مجمع السلوك •

**الاول بالفتح و تشديد الوار نقيض الآخر و اصله قيل اوال على افعال مهموز الارسط نقلت**  
الهمزة وارا و ادغمت يدل على ذلك قولهم و هذا اول منك و الجمع الارائل والاولى ايضا على القلب  
و الاولون ايضا وقيل و رول على فوعل قلبت الوار الاولى همزة و لم يجمع على اواول لا متثقالهم اجتماع  
الواوين بينهما الف كذا في الصراح و في كشف اللغات اول نخستين و پيشين اوائل جمع و در اصطلاح  
سالکن اول نام خدايتعالى است و در شرح مشارق گوید اول پيدا کننده وجود و اخر فنا کننده وجود  
و نیز اول هميشه بود و اخر هميشه باشد انتهى • و الاول عند المحاسبين هو العدد الذي لا يعدة غير الواحد  
كالثلثة والخمسة والسبعة و احد عشر و يقابله المركب و كون العدد هكذا يسمى اولية و قد سبق في لفظ  
التركيب و لفظ العدد و قيل الاول اما زوج كالثلثين او فرد كالثلثة •

**الاوليات هي تطلق على قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و تسمى بالبديهيات ايضا وهي**  
ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين اي من حيث انهما طرفان فيشتمل تصور الذبجة ايضا والمراد  
بتصور الطرفين ما هو مناط الحكم اهم من ان يكون بالبدهاة او بطريق الكسب و النظر و الحاصل ان  
الحكم فيه لا يتوقف بعد حصول تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم على شيخ اخر اصلا بشرط ملامة  
انفرزة فلا يرد الصبيان و المجانين و صاحب الهلادة المتناهية و بشرط عدم تدنص الفطرة بما يصادف فلا يرد  
المدنن **بالاتقادات الباطلة المنكر للبديهيات و بعض العوام و الجهال فمن الاوليات ما هو جلي**

فإن الكمال لوضوح تصورات اطرافه كقولنا الكمال اعظم من الجزء أى الكمال المقداري اعظم فى المقدار من جزئه المقداري ومنها ما هو خفي لخباء فى تصورات اطرافه اما لعدم الوضوح او لكونها نظرية هكذا يستفاد مما ذكر الصادق الحلواني فى حاشية القطبي والسيد السند فى شرح المواقف والمواري «بد الحكيم فى حاشيته والفرق بينها وبين المشهورات على ما فى شرح المطالع ان الانسان لو قدر انه خلي ونفسه من غير مشاهدة احد وممارسة عمل ثم عرض عليه المشهورات توقف فيها لا فى الاوليات وكذا الحال فى الفرق بينها وبين المتواترات وقد تطلق الاوليات على الضروريات ايضا باعتبار ان الضروريات اوائل العلوم فحينئذ الاوليات محمولة على المعنى اللغوي هكذا ذكر مولانا داود فى حاشية شرح المطالع فى الخطبة فى بيان مراتب النفس •

**فصل الميم • التخممة بالضم وفتح الخاء ناگوار شدن طعام وجزان امله الوخمة قلبت الواواته وعند الاطباء عبارة عن فساد الطعام فى المعدة واستحالة الى كدفية غير صالحة كما فى بحر الجواهر •**  
**الورم بفتح الواو والراء اساس وهو مادة تداخل جرم العضو وتزيد حجمه زيادة غير طبيعية كذا فى بحر الجواهر وقد سبق ايضا فى لفظ الذمو فى فصل الواو من باب الذون •**

**الوهم بالفتح** ومكون الهاء قد يطلق على الاعتقاد المرجوح والمراد بالاعتقاد التصديق والحكم هذا لكن المختاران الوهم من قبيل التصور وقد سبق فى لفظ الحكم فى فصل الميم من باب الحاء المهملة وقد يطلق على القوة الوهمية من الحواس الباطنة وهى قوة مرتبة فى الدماغ كله لكن الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة تدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالقوة الحاكمة فى الشاة بان الذئب مهروب عنه و الولد معطوف عليه واستدل الحكماء على وجوده بانه لا بد من قوة مدركة للمعاني الجزئية وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المعاني هي ما لا ندرك باحدى الحواس الظاهرة وكذا غير الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة وتلك المعاني لم تناد منها اليهما وغير المحافظة اذ القبول غير الحفظ وغير المتصرفة لان فعلها التركيب والتفصيل وغير النفس لانها لا تدرك الجزئيات بالذات ولان هذا الادراك موجود فى الحيوانات وههنا ابحاث فمن ارادها فليرجع الى شرح المواقف وشرح التجريد وغيرهما • وقال الصوفية الوهم متحد عزرائيل عليه السلام من محمد صلى الله عليه و اله وسلم خلق الله وهم محمد صلى الله عليه و اله وسلم من نور اسمه الكامل و خلق عزرائيل عليه السلام من نورهم محمد صلى الله عليه و اله وسلم فاما خالق الله وهم هذا الانسان من نور الكمال اظهره فى الوجود بلباس القمر فاقوى شيعى يوجد فى الانسان القوة الواهمة فانها تغلب العقل والفكر والمصورة والمدركة واقوى الملائكة عزرائيل عليه السلام لانه خلق منه فلينذا حين امر الله الملائكة ان يقبضن من الارض قبضة ليجعلن منها ادم عليه السلام لم يقدر احد ان يقبض منها الا عزرائيل لانها كلما نزل

بها ملك من الملكة اتصفت عليه بالله ان يتركها فتركها فلما نزل بها عزرائيل اتصفت عليه فاصغر رجاها في قصتها فقبض منها ما امره الله ان يقبض وتلك القبضة هي روح الارض فخلق الله من روحها جسد ادم فلذا تولى عزرائيل قبض الارواح لما اودع الله فيه من القوة الكمالية المتجلية في مجلى القمر والغلبة ثم ان هذا الملك هذه من المعرفة باحوال جميع من يقبض روحه ما لا يمكن شرحه فيتخلق لكل جنس بصورة وقد يأتي الى بعض الاشخاص في غير صورة بل بحيطا فينفس مقابلة للروح فتعشق به فتطلب الخروج من الجسد وقد مسكها الجسد وتعلقت به للتعشق الاول الذي بين الروح والجسد فيحصل النزاع بين المنازعة الخاصة العزرائيلية له وبين تعشقه بالجسد الى ان يغلب عليه الجذب العزرائيلي فتخرج وهذا الخروج امر عجب اعلم ان الله تعالى جعل الوهم مرآة نفسه ومجلى قدسه ليس في العالم شئ اسرع ادراكا منه له التصرف في جميع الموجودات به تعبد الله العالم و بغوره نظر الى ادم و به مشى من مشى على الماء و به طار من طار في الهواء و هو نور اليقين و اصل الاستيلاء و التمكين من سخره هذا النور و حكم عليه تصرف به في الوجود العلوي و السفلي و من حكم عليه سلطان الوهم لعب في اموره فتاه في ظلام الحيرة بنوره ثم اعلم ان الله لما خلق الوهم قال له اتصفت ان لا تجلى لاهل التقليد الا فيك و لا اظهر للعالم الا في مخافيك فعلى قدر ما تصعدهم الي تدتهم علي و على قدر ما تنكس عني بانوارهم تهلكهم في بوارهم فقال له الوهم اي و ربي ام المرفاة بالاسم و الصفات ليكون علما الى منصة الذات فاقام الله فيه الامنودج المنير فانعش في جداره بالهيئة و التقدير و تحكم فيه عبودية الحق تعالى فتصم على نفسه باسم ربه و الآن لا يزال تفتح هذه الافعال بتلك المفاتيح الثقيل الى ان يلج جملة في هم خياط الجمال الى فضاء صحراء الكمال فيعبد فيه الحق المتعال فحينئذ البسه الله خلعة التقريب وقال له احضرت ايها الملك الوديب ثم كساه حلتين الاولى من النور الاخضر مكتوب على طرازها بالكبريت الاحمر الرحمن علم القران خلق الانعام علمه البيان و اما الحلة الثانية فهي القاصية الدائرية قد نسجت من مواد الطغيان مكتوب على طرازها بقلم الخذلان ان الانعام لفي خسر فلما نزل هذا النور و اخذ بين العالم في الظهور خلق الله من نزوله الجنة واكلها ادم فخرج بها من الحبة فتامل كذا في الانعام الكامل •

**الوهمي** ببناء النسبة يطلق على المعنى الجزئي المدرك بالوهم وقد يطلق على ما اخترعته القوة المتخيلة اختراعا صرفا من عند نفسها على نحو المصنوع و حاصله ان اختراعها لا يكون من الامور المصنوعة اي المدركة بالحواس الظاهرة بل اختراعا صرفا على نحو المصنوعات اي بحيث لو ادرك لكان مدركا بالحواس الظاهرة يعني لو وجد ذلك الامر الوهمي في الخارج لكان مدركا باحدى الحواس الظاهرة كما اذا سمع ان الغول شيق يهلك الناس كالسبع فاخذت المتخيلة في تصويرها بصورة السبع و اختراع ناهب لها كما في السبع و بهذا المعنى اطلق في باب التهيبه حيث تسموه بان طرفاه اما حسيان او عقليان او مختلطان

كما في المطول والاطول وقد سبق بيانه في لفظ الخيالي أيضا فالوهمي على هذا ما لا يدرك باحدى الحواس الظاهرة لعدم وجوده في الخارج ولا في نفس الامر لكنه لو وجد في الخارج لا يدرك الا باحدى تلك الحواس الظاهرة بخلاف الوهمي بالمعنى الاول فانه موجود في نفس الامر ولا يمكن ان يدرك باحدنا ثم الوهميات كما تطلق على المعانى الجزئية المدركة بالوهم وعلى الامور المخترعة بالقوة المتخيلة كذلك تطلق على القضايا التي يحكم بها الوهم فان حكمت الوهم في الامور المحسوسة كما اذا حكمت بحسن الصفاء وتبيح الحواد كان حكمها صادقا في الجملة لان الوهم تدرك الجزئيات المنزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوسات باحكامها كان حكمها صحيحا بشرط شهادة العقل لها لا مطلقا فانها قد تحكم بعداوة من لا عداوة له فمثل هذه الوهميات تعد من المقدمات اليقينية الضرورية وان حكمت على الامور الغير المحسوسة باحكام المحسوسات كان حكمها كاذبا كالحكم بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم خضاه لا يتناهى و مثل هذه الوهميات تعد في المقدمات الظنية هكذا في شرح المواضع وغيره •

**التوهم** هو عند الحكماء قسم من الادراك وهو ادراك المعانى الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات للمخصوصة بالشئى الجزئى الموجودة في المادة لا يشاركه فيها غيره فيشترط فيه كون المدرك جزئيا كما في الاحساس والتخييل ولا يشترط حضور المادة بخلاف الاحساس ولا اكتناف الهيات بخلاف التخييل كذا في شرح الاشارات وتسبق في لفظ الاحساس ايضا •

**الإيهام** هو عرنا استعمال لفظ له معنيان و ارادة احدهما مطلقا على ما ذكر الجليلي في حاشية التلويح في الخطبة وعند اهل البديع استعمال لفظ له معنيان اما بالاستراك او التواطى او الحقيقة والمجاز احدهما قريب والخر بعيد ويقصد البعيد ويورى عنه بالقريب عبثوهه السامع من اول الوهلة و يسمى بالتورية والتخييل ايضا وذكر المعنيين اخذ بالاول للاحتراز عن الاكثر من معنيين ولا يراد به قال الزمخشري لآثرى بأبا في البيان ادق ولا الطف من التورية ولا انفع ولا اعون على تعاطى تاريل المتشابهات في كلام الله ورسوله وهي ضربان مجردة ومرشحة فالمجردة هي التي لم يذكر فيها شئى من لوازم المورى به ولا المورى عنه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء على معنيين الاستقرار في المكان وهو المعنى القريب المورى به الذي هو غير مقصود لتنزيهه تعالى عنه والثانى الاحتيلاء وهو المعنى البعيد الذي ورى عنه بالقريب المذكور انتهى وهذه التورية تسمى مجردة لانها لم يذكر فيها شئى من لوازم المورى به ولا المورى عنه والمرشحة هي التي ذكر فيها شئى من لوازم هذا او هذا كقوله تعالى و السماء بليناها بايد الآية فانه يحتمل الجارحة وهو المورى به وقد ذكر من لوازمه على جهة الترهيل البيان ويحتمل القدرة والقوة وهو البعيد المقصود كذا في الاتقان وفي المطول المجردة هي التي لا تجامع شيئا مما يلائم المعنى القريب نحو الرحمن على العرش استوى والمرشحة هي التي تجامع

- ١ شئنا مما يلائم المعنى القريب الأمورى به عن المعنى البعيد تصور الضماد بخيالاتها باليد انتهى •  
إيهام العكس قد سبق في لفظ المناظرة في فصل أطاء المهملات من باب العين المعجمة •

**فصل النون • الوثني** بفتح الواو والثاء المثانة هو ما له صورة كصورة الانسان ذو جثة معمولة من

- جواهر الارض او الحجارة او الخشب والصنم صورة بلا جثة •  
الوثني بياء النسبة عابد الوثن كذا في جامع الرموز •

الوثنية فرقة من الكفار يعبدون الاوثان ويقولون بان الله واحد فعددهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لا لقولهم بتعدد الواجب لذاته اذ لا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا اسم الالهية عليها بل اتخذوها على انها تماثيل الابدان والزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بها على وجه العبادة توصلوا بها الى ما هو الاله حقيقة هكذا يستفاد من شرح المواضع وحاشية الجليلي في مبهمات التوحيد وقد سبق في لفظ الشرك في فصل الكاف من باب الشين المعجمة •

**الوزن** بالفتح و مكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو التقطيع وقد سبق في فصل العين المهملات من باب القاف وعند الصرفيين هو مقابلة الاصلي بالفاء والعين واللام والزائد بمثله الا في مواضع عديدة كما في الاصول الاكبري قال الرضي في شرح الشامية اذا اردت وزن الكلمة عبرت عن الحروف الاصول بالفاء والعين واللام اى جعلت في الوزن مكان الحروف الاصليه هذه الاحرف الثلاثة كما تقول ضربت على وزن فعل وما زاد على الثلاثة يعبر عنه بلام ثانية ان كان رءاءيا كما تقول وزن جعفر فعلل و بلام ثالثة ان كان خماسيا كما تقول وزن سفرجل فعلل و يعبر عن الحرف الزائد بلفظه بان يزداد في الوزن الحرف الزائد بعينه في مثل مكانه تقول مضروب على وزن مفعول انتهى فاللفظ الذي يقابل به لفظ اخر كفعل يسمى موزونا به وذلك اللفظ الآخر يسمى موزونا كنصرو قال ايضا وزن الكلمة و بذارها وصيغتها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها وهي عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة وسكونها مع اعتبار حروفها الزائدة و الاصلية كل في موضعهم وقد سبق شرح هذا في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة وقال ايضا اعلم انه وضع لبيان الوزن المشترك فيه لفظ متصف بالصفة التي يقال لها الوزن واستعمل ذلك اللفظ في معرفة اوزان جميع الكلمات فقبل ضرب على وزن فعل وكذا نصرو خرج اى على صفة يتصف بها فعل وليس قولك فعل هي المشتركة بين هذه الكلمات لان نفس الفاء والعين واللام غير موجودة في شيع من الكلمات المذكورة فكيف تكون الكلمات مشتركة في فعل بل هذا اللفظ مصوغ ليكون ممثلا لهيئة المشتركة فقط بخلاف تلك الكلمات فانها لم تصغ لتلك الهيئة بل صيغت لمعانيها المعلومة فلما كان المراد من صوغ فعل للموزون به مجرد الوزن صمي وزنا وزنة انتهى • فعلم مما ذكر ان للوزن ثلثة معان احدها المعلى المصدرى وهو المقابلة والثانى الهيئة المذكورة والثالث ذو الهيئة المذكورة در بعضى كتب صرف مى ارد ميزان در

دانستن حرف اصلي و زائد نفس فا وعين ولام است بي اعتبار تركيبه كه ان در املاح صرفيان عبارت است از جمع ساختن حرفين بميطين يا حروف بصيطه بر نهجيكه ان كلمه را بروى اطلاق توان كرد اما اين حروف را كه استعداد و قابليت تركيب دارند بي اعتبار تركيب معيار ميگويند و باعتبار تركيب چنانچه فعل يا افعال وزن و وزن و مثل و مثال و بنا ميگويند و اما ان لفظي را كه بوزني راست مي آيد موزون و بنا مي گویند و اهل صرف ميگویند كه وزن شرف فعل است و وزن اشرف افعال است انتهى فالمراد بالوزن في هذه العبارة اللفظ ذوالهيئة \* فائدة \* قال الرضي انما اختيار لفظ فعل لهذا الغرض من بين سائر الالفاظ لان الغرض الاهم من وزن الكلمة معرفة حروفها الاصول و الزوائد و ما طرأ عليها من تغيرات حروفها بالحركة و السكون و العطف في هذا المعنى الفعل و الاسماء المتصلة به كاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة والآلة و الموضع ان لا يوجد فعلا و لا اسما متصلا به الا و هو في الاصل مصدر فد غير غالبا اما بالحركة كضرب و ضرب او بالحروف كضرب و ضارب و اما الاسم الصريح الذي لا اتصال له بالفعل فكثير منه خال من هذا المعنى كرجل و فرس و جعفر لا تغير في شيع منها عن اصل و معنى تركيب ف ع ل مشترك بين جميع الافعال و الاسماء المتصلة بها ان الضرب فعل و كذا القتل و النوم ف جعلوا ما يشترك الافعال و الاسماء المتصلة بها في هيئته اللفظية مما يشترك ايضا في معناه ثم جعلوا الفاء و العين و اللام لكونها اصولا في مقابلة الحروف الاصلية فان زادت الاصول على الثلثة كررت اللام لانه لما لم يكن بد في الوزن من زيادة حرف بعد اللام لان الفاء و العين و اللام يكفي في التعبير عن اول الاصول و ثانيها و ثالثها كانت الزيادة بتكرير الحروف في مقابلة الاصول اولي و لما كان اللام اقرب كررت هي دون البعيد فان كانت في الكلمة الموزونة حرف زائد فهو على نوعين ان كانت الزيادة بتكرير حرف اصلي كورد ذلك الحرف الاصلي في الوزن امي الموزون به تنبيهها في الوزن على ان الزائد يحصل من تكرير حرف اصلي سواء كان التكرير للالحاق كقرد فانه على وزن فعلا لا على وزن فعلا او لغيره كقطع مانه على وزن فعلا لا على وزن فعلا و يدخل في هذا الحكم المدغم في حرف اصلي فتحو ادراك افعال لا ادفاعا او اتفاعلا و ان لم تكن الزيادة من تكرير حرف اصلي ارد في الوزن تلك الزيادة بعينها كما يقال في ضارب فاعل و في مضروب مفعول و قد ينكسر هذا الاصل الممهد في اوزان التصغير و هو قولهم التصغير اوزانه ثلثة فعيل و فعيل و فعيل و يدخل في فعيل دريهم مع ان وزنه الحقيقي فعيل و اسود و هو انفعال و مطيلق و هو مفعيل و يدخل في فعيل عصيفير و هو فعيل و مفعيل و هو مفعيل و نحو ذاك و اما كان كذلك لانهم قصدوا الاختصار بحصر جميع اوزان التصغير فيما تشترك فيه بحسب الحركات المعينة و السكنات لا بحسب زيادة الحروف و اصلتها ايضا فان دريهم و احيما و جدولا مثلا تشترك في ضم اول الحروف و فتح ثانيها و مجيبي ياء ثالثة و كسر ما بعدها فقالوا لما قصدوا جمعها في لفظ للاختصار ان وزن الجميع فعيل فوزنوها بوزن يكون في الثلاثي دون الرباعي

لكونه أكثر منه و تقدم بالطبع ثم قصدوا ان لا ياتوا في هذا الوزن الجامع بزيادة الا من نفس الفاء والعين واللام اذ لابد للثلاثي اذا كان على هذا الوزن من زيادة واختيار بعض حروف اليوم تفصاه للزيادة دون بعض تحكم فلم يكن بد من تكرير احصى الاصول وفي الثلاثي لا تكون زيادة التضعيف في الفاء فلم يقولوا فعمل بل لا يكون الا في العين او اللام فلو قالوا فعيل لا لتبس بوزن جعيفر اعني بوزن الرباعي المجرد وهم قصدوا اوزان الثلاثي كما ذكر فكرروا العين ليكون الوزن الجامع وزن الثلاثي خاصة وان لم يقصدوا الحصر المذكور وزنوا كل مصغرا يليق به انتهى ما قال الرضى وقيل يجوز ان يقال بدل فعيل فعيل وبديل فعيل فعيل فائدة \* قد يجوز في بعض الكلمات ان تحمل الزيادة على التكرير وان لا تحمل عليه اذا كان الحرف من حروف اليوم تنسأ كما في حلتيت يحتمل ان تكون اللام مكررة فيكون وزنه فعيل فيكون ملحقا بقنديل وان يكون لم يقصد تكرير لانه وان اتفق ذلك بل كان القصد الى زيادة الباء والفاء كما في عفرمت فيكون فعيلنا \* فائدة \* وزن كردن درميدان صرفيان دونوع است يكى انكه ميزان را تابع موزون سازيم در اصل احتمال حركات وسكنات سى تغيير جوهر حروف پس گوئيم كه قال بر وزن فعل است بسكون عين ورمى بر وزن فعل است بسكون لام دوم انكه ميزان را تابع موزون سازيم در احتمال حركات وسكنات بتغيير جوهر حروف چنانكه گوئيم قال بر وزن مال است ورمى بر وزن معا است بقلب عين ميزان در خال و قلب لام ميزان در رمى اما قسم اول اعرف و اشهر است كذا في بعض الرسائل اى الموضح و في بعض شروح الشافية اما المبدل من الاصل فحكمه حكم الاصل مثل قال و باع فان وزنهما فعل بفتح العين و لا اعتبار للسكون الا عند العروضيين انتهى وقال الرضى قال عبد القاهر في المبدل من الحرف الاصلى يجوز ان يعبر عنه بالمبدل فيقال في قال انه على وزن فال انتهى و اما الزائد المبدل من تاء الافتعال فانه يعبر عنه بالفاء انتهى قال ابن الحاجب فان كان في الموزون قلب مكاني قلبت الزنة مثله كقولهم آدر اغفل وكذلك الحذف كقولك في قاض فاع الا ان يبين فيهما و تفصيل المباحث تطلب من شروح الشافية •

**الوزني** بياء النصبه قد سبق في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و يسمى موزونا ايضا •  
**الميزان** بكسر الميم في اللغة ما يعرف به قدر الشيء اى مقداره و شرعا ما يعرف به مقدار الاعمال هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان ان الوزن يوم القيمة حق عند اهل السنة وان انكره المعتزلة و عند الصرثيين هو الوزن مثل فعل و نحوه - و عند اهل العروض هو الوزن ايضا - و عند المحاسبين هو ما يبقى من العدد بعد طرح تسعة تسعة منه قيل امقاط تسعة تسعة ليس بشرط يل كل عدد يسقط مرة بعد اخرى بدل التسعة يصح ان يقال ما بقي هو الميزان لكن جرت عادة المحاسبين باسقاط تسعة تسعة مرة بعد اخرى فميزان خمسة عشر مئة و ميزان ثمانية عشر تسعة هكذا يستفاد من كتبها المحاسب و عند المنطقيين يطلق على علم المنطق و عند اهل الرمل اسم البيت الضامس عشر من البيوت المنة عشر



وعند المتكلمين يطلق على برج مبدأه تقاطع المعدل لمنطقة البروج الذي يتوجه الكوكب عند بلوغه اليه \* الى الجنوب وعند الصوفية هو العدالة در كشف اللغات ميكويد ميزان نرد صوفيه عدالت را گویند ونيز عقل را گویند كه منور بود بفرور قدس \* وميزان خاص علم طريقت امت وايشا عدل الهى امت و تحقق بعدل الهى منصبى از مناصب ايشان كامل است وعند اهل الجفر صورة الحرف در بعضى رسائل جفر ميكويد موازين عبارتصت از صور كتابيه حروف و لذا قيل كل حرف من الاصول ميزان الحروف من المتزجة و گفته اند اصول موازين هفده حرف است و مستزجات يازده و باز بعضى در صور خطي متشارك اند و برخى در صور سطحي و بعضى در هيدئات دورى •

**موزون الطبع** نرد بلغانظميه است كه در حد جواز باشد اگر چه برصفت كمال انشا نبود كذا في جامع الصنائع •  
**الموازنة** هي عند اهل البديع من المحسنات اللفظية وهي تساوي الفاصلتين امي الكلمتين الاخيرتين من الفقرتين او المصراعين في الوزن دون التقفية نفى النثر نحو نمارق مصفونة و زرابي مبنوثة فلفظا مصفونة و مبنوثة متساويان وزنا لا تقفية لان الاول على الفاء و الثانى على الذا ان لا عبرة بقاء التانيث على ما تقررو في النظم نحو • شعر • هو الشمس قدرا و الملوك كواكب • هو البحر جودا و الكرام جداول • ثم الظاهر من قولهم دون التقفية انه يجب في الموازنة ان لا تتساوى الفاصلتان في التقفية البتة و حينئذ يكون بينها وبين السجع تباين و يحتمل ان يراد انه يشترط فيها التساوي في الوزن و لا يشترط التساوي في التقفية و حينئذ يكون بينهما عموم من وجه لتصادقهما في مثل سرر مرفوعة و اكواب موضوعة و صدق الموازنة بدون السجع في مثل نمارق مصفونة و زرابي مبنوثة و بالعكس في مثل ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقتكم اطوارا و اما ما ذكره ابن الاثير من ان الموازنة هي تساوي فواصل النثر و صدر البيت و عجزه في الوزن لاني الحرف الاخير كما في السجع فكل سجع موازنة و ليس كل موازنة سجعا مبنوي على انه يشترط في السجع تساوي الفاصلتين وزنا و لا يشترط في الموازنة تساويهما في الحرف الاخير كشديد و قريب و نحو ذلك ثم انه بعد تساوي الفاصلتين وزنا دون تقفية ان كان ما في احدى القريبتين من الالفاظ او اكثر ما في احدىهما مثل ما يقابله من القريفة الاخرى في الوزن سواء كان مثله في التقفية او لم يكن خص هذا النوع من الموازنة باسم المماثلة فهي من الموازنة بمنزلة التصريح من السجع نحو و آتيناهما الكتاب المستبين و هديناهما الصراط المستقيم و هذا مثال مما يكون اكثر ما في احدى القريبتين مثل ما يقابله من الاخرى لا جميعه ان لا تماثل في الوزن في آتيناهما و هديناهما و مثال السجع قول البحري • شعر • فاحجم لما لم يجد فيك مطمعا • و اقدم لما لم يجد عليك مهربا • و تبين بهذا ان المماثلة لا تختص بالشعر كما وهم البعض كذا في المطول •

**المقارن** هو السجع الذي فيه موازنة و قد سبق في فصل العين من باب السين المهملتين •

**الوطن** بفتح الواو و الطاء جاي با شش مردم جمعه اوطن و هو عند اهل الشرع انواع الالوطن



الإصلي و يسمى بالاهلي و وطن الفطرة والقرار ايضا هو ان يكون مولده و مأهله و منشاها كما في المضمرات و هذا احسن مما في المحيط و غيره من الاختصار على الامل و الولد لكونه ابعد من الخلاف ففي اخر الظهيرية قيل لرجل من امين انت قال من البصرة عند ابي حنيفة و من الكوفة عند ابي يوسف فانه تولد في البصرة و نهأ بالكوفة فهو يعتبر التولد و ابو يوسف يعتبر النشو و مثل الوطن الاصلي هو ما انتقل اليه باهله و مناهه فلو سافر عن هذا الوطن الى الوطن الاصلي الاول و دخل فيه لا يصير مقوما الا بالذية لانه لم يبق و طناله و الثاني وطن الانامة و يسمى ايضا بوطن الصفر و الوطن المستعار و الحداث و هو ما خرج اليه بذية اقامة نصف شهر كذا في جامع الرموز و في الدرر الوطن الاصلي هو المسكن و وطن الانامة موضع نومي ان يتمكن فيه خمسة عشر يوما او اكثر من غير ان يتخذها مسكنا انتهى و الثالث وطن المسكن و هو ما ينوي فيه الانامة اقل من نصف شهر كذا في جامع الرموز \*

### فصل الهاء \* الجهة بالكسر عند الحكماء يطلق على معنيين احدهما اطراف الامتدادات و

بهذا المعنى يقال ذو الجهات الثلث و السبع اذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في سمت بل تكون اقل و اكثر و تسمى مطلق الجهة و ثانيهما تلك الاطراف من حيث انها منتهى الاشارات الحسية و مقصد الحركات الاينية و منتهاهها بالحصول فيه اى بالقرب منه و الحصول عنده مخرج الحيز و المكان لان كلا منهما مقصد الحركات و منتهاهها لكن لا بالحصول عنده بل بالحصول فيه و دخل المحدود المركز و يسمى بالجهة المطلقة فالجهة بالمعنى الاول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة و بالمعنى الثاني بخلاف ذلك ثم الجهة المطلقة اما حقيقي و هي التي لا تكون ورائها تلك الجهة و اما غير حقيقية و هي التي تكون ورائها تلك الجهة فالفوق الحقيقي هو ما لا يكون و راءه فوفا و هو المحدود و تحت الحقيقي هو ما لا يكون و راءه تحتا و هو المركز و مراد الحكماء من قولهم ان الفوق و تحت لا يتبدلان لان العائم اذا صار منكوسا لم يصير ما يلي راسه فوقا و ما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت و رجله من فوق بخلاف باقى الجهات ان الحقيقيين منهما غير متبدلين لانهما لا يتبدلان مطلقا سواء كان حقيقيين او غير حقيقيين فعلى هذا تبدل غير الحقيقيين منهما لا ينافي مرادهم و ان شئت التوضيح فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في الفلكيات اعلم ان الله تعالى ليس في جهة و قد سبق في لفظ المكان \* و عند المطقيين هي و تسمى نوعا ايضا للفظ الدال على كيفية النسبة في القضية المملوطة او حكم العقل بها اى بكيفية النسبة في القضية المعقولة تحقيقه ان لكل نسبة بين المحمول و الموضوع سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كيفية في نفس الامر من الضرورة و اللازورة و الدوام و اللادوام و تلك الكيفية الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية و منجزها و اللفظ الدال على تلك الكيفية ان كانت القضية مملوطة او حكم العقل بها ان كانت القضية معقولة اى غير مملوطة تسمى جهة و نوعا فالقضية اما ان تكون الجهة فيها مذكورة اولا فان ذكرت فيها الجهة تسمى

موجبة و منوعة لغثمالها على الجهة و الذوع و رباعية لكونها ذات اربعة اجزاء وان لم يذكر فيها الجهة تسمى مطلقة وقد تخالف جهة القضية مادتها كما اذا قلنا كل انسان حيوان بالامكان فالمادة ضرورية و الجهة لاضرورية لا يقال المادة الكيفية الثابتة في نفس الامر و الجهة هي اللفظ الدال عليها او حكم العقل بانها هي الكيفية الثابتة في نفس الامر فلو خالفت المادة لم تكن دالة على الكيفية في نفس الامر بل على امر اخر ولم يكن حكم العقل بل حكم الوهم لانا نقول لا نعلم ذلك وانما يكون كذلك لو كانت الدلالة اللفظية قطعية حتى لا يمكن تخلف المدلول عن الدال اولم يجوز عدم مطابقة حكم العقل و ليس كذلك بل الجهة ما يدل على كيفية في نفس الامر وان لم تكن تلك الكيفية متحققة في نفس الامر و حكم العقل اعم من ان يكون مطابقا اولم يكن هذا راى المتأخرين و اما على راى القدماء فالمادة ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية و لا كيفية كل نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالاجوب و الامكان و الامتناع و هي لا تختلف بايجاب القضية و جانبها و الجهة اما هي باعتبار المعترفان المعتبر ربما يعتبر المادة او امرا اعم منها او اخص او مبيانا و يعبر عما تصور او يعبر بعبارة هي الجهة فعلى هذا فد تخالف المادة في القضية الصادقة بخلاف اصطلاح المتأخرين و لا يعلم لذة اير الاصطلاح سببا حاملا عليه كذا في شرح المطالع •

### الجهات الثلث هي الابعاد الثلاثة سواء كانت متقاطعة على روبا قائمة اولم تكن •

**الوجهة** بالفتح و سكون الجيم روي وجوه جمع كذا في الصراح و نزل اهل تصوف وجود را كويلد كذا في العقد المفرد في علم التصوف و نزل قرا اطلاق كرده شود بر فسمي از احوال اسناد چنانكه گذشت در فصل دال از باب مين مهملتين و نزل اهل عربيه فرق در ميان وجوه و نظائر در لفظ نظائر گذشت در فصل راى مهمله از باب نون •

**وجه التشبيه** هو ما يشترك فيه الطرفان و يسمى بالجامع في الاستعارة و قد سبق في لفظ التشبيه في فصل الهاء من باب الشين المعجمة •

**وجوه الكواكب** نزل منجمان عبارتست از قسمت هر برجى بسمه قسم و هر قسمى را كه ده درجه باشد بتوالي بروج وجه خوانند و هر يك را بكونى منصوب سازند چنانكه ده درجه اول حمل نصيب مريخ است و ده درجه ميانه نصيب انتاب و ده درجه اخر نصيب زهرة و ده درجه اول ثور نصيب عطارد و ده درجه ميانه نصيب قمر و ده درجه اخر نصيب زحل و هم بر من قياس تا اخر حوت اين در شجرة ثمره گفته •

**ذو الوجهين** نزل بلغا انست كه تركيبى كه از الفاظ مشترك بر حسب وضع باشد ان تركيب مفيد دو غرض تمام باشد و يا تركيب از الفاظى بود كه اطلاق هر لفظى در اصطلاح و استعمال بر دو چيز بود و بنامى ان تركيب بر بغير تمام بود و اين صنعت عين ايهام است الا فرق انكه ايهام در يك لفظ است و ذو الوجهين د الفاظ

ومستفاد من تركيبه واگر به تمهید مقدمه مرید گردد زیباتر این مثال بر حسب وضع شعر بهجیدان نگر هجده  
گنجد کنان • کمیتی که از جوش بسیار دارد • فرضی که بغلی بیت برانست ان است که در میدان نگر یعنی  
ماغرا نگر گنجد کنان یعنی حجاب بر می ارد ان کمیتی که سفت مشهوده و فرض دوم که بنای بیت بر ان  
نیست ان است که در میان میدان که جای جولانگري امیان است خاصتها میکند ان است کمیت که  
جوش بسیار دارد مثال طریق دوم بر حسب اصطلاح شعر • پیر نورانی صبح ان را که گفتی صادق است •  
مهر خود را بر همه افاق روشن میکند • این بیت دو معنی دارد و مفید و فرض است اما فرضی که  
بنای بیت برانست اینکه پیر نورانی صبح ان صبح که او را صادق گفتی افتاب خویش را بر همه جهان  
تابنده کند فرض دوم مدنی است که پیر نورانی صبح ان پیر که او را صادق گفتی شفقت خود بر همه  
جهانیان پیدا میکند و این فرض مستفاد از لفظ نورانی و صادق و مهر و روشن که اطلاق این الفاظ هم بر پیری  
درست است و هم بر صبح کذا فی جامع الصنائع •

التوجيه هو عند اهل النظر ان يوجه المناظر كلامه منعا او نقضا او معارضة الى كلام خصمه كذا في  
الرشيدية وعند اهل القوافي هو حركة ما قبل الروي في القافية المقيدة كما في عنوان الشرف ودر منتصب  
تكميل الصناعات كويد توجيه عبارتت از حرکت ماقبل روی ساکن و رعایت تکرار توجيه در قوافي واجب است  
و در معيار الشعراء گفته که هرگاه که روی متحرک شود ان حرکت توجيه نیست و لهذا اختلاف درین وقت  
جائز است بالاتفاق انتهى و مآل العبارتين واحد كما صرفي لفظ الاشباع في فصل العين المهملة من باب  
الشين المعجمة ودر جامع الصنائع توجيه را بمعنی دیگر نیز بیان ساخته و گفته از عيوب قانیه است توجيه  
وان چنانست که در قوافي او با بای عربي یا پارسي بود ان را برای تصحيح قانیه بای پارسي یا عربي  
گرداند یا حرکت را برای تصحيح بگرداند و التوجيه عند اهل البديع ايراد الكلام مستملا لوجهين مختلفين  
ای احتمال علی السواء فلا يتناول الابهام و يضمن مستملا الضدين ايضا كقول من قال لاصور يحمي  
بعمرو • شعر • خاط لي عمرو قباء • لیت عینیه مواد • فانه يستعمل تمنی ان يصبر العين السواء مستملا  
فيكون مدحا و تمنی خيرا و بالعكس يكون ذمما قال السككي و منه ای من التوجيه متشابهات القران  
باعتبار احتمالها للوجهين المختلفين و اما باعتبار انه يجب في التوجيه استواء الاحتمالين فليست منه و  
لذا قال السككي اكثر متشابهات القران من قبيل التورية و الابهام كذا في المطول ثم المراد من قيد الوجهين  
بيان اقل ما يطلق عليه التوجيه لا الاحتراز من الاكثر قال الحميد المنذ في حاشية المضدي في بيان مسئلة  
انما دار اللفظ بهن ان يكون مشتركا لوجهين مستملا لوجهين مختلفين على السواء و  
بأنه بالمشترك دون المجاز و اما الابهام فيأتي بالمشترك اذا اشتهر بعضه في الاحتمال دون بعض  
و هي المجاز ايضا انتهى و قال المسقط التفتازاني في حاشية المضدي هاتك التوجيه في الابهام بهما

نما يكون اذا بلغ من الشهرة بحيث يلتحق بالحقيقة •

**توجیه سخن** نزد بلغا انست که نسبت اعمال و اقوال و حرکات و سکونات و جزان بر هر ذاتی موافق کند یا بر حکم خلقت یا بر حکم اصطلاح و استعمال یا بر حکم اعتیاد چنانچه ادسی را گفتن و خوردن و اشامیدن و بلبل و طوطی را سخن و پریدن و سنگ را شکستن و امتدان و درخت را خاستن و قلم را نبشتن و رفتن و آنچه مخالف این میاق است و منافی این وفاق از آن اجتناب گزیند • شعر • دروغا دشمن ترا تیغت • انچنان زد لکد که سینه شکست • لکد زن را بزنیغ اطلاق کردن سخن ناموجه است •

**توجیه مجال** نزد بلغا انست که از دواج فدین و امتراج بقیضین را صورت بدهد مثاله • شعر • درمیان کسوت عباسیان رخسار او • روز عبد اندر شب قدر است پدا امد •

**توجیه واقع** نزد بلغا انست که در وصف چیز و شرح حالی صورت رافعه را توجیه کند مثلا واقع انست که چون کسی بعد از دبری بر کسی آمدن کید ان شخص که برو اینده می اید برود و در زیر پای او غلطد و اینده بر خیزد و او را در کنار گیرد مثاله • شعر •

رسید سبزه تماشا کنان پس از مالی • بعرضه چمن و راه جو بیار گرفت

درید اب بقلطید سبزه را ته پای • بخاست سبزه و ان اب را کنار گرفت

این همه از جامع الصنائع منقول است •

### فصل الیاء التحتانیة • الوحي بالفتح و سکون الحاء فی الاصل الاعلام فی خفاء و قیل الاعلام بصرعة

و کل ما دللت به من کلام او کتابه او رساله او اشاره فهو وحي و مد یطلق و یراد به اسم المفعول منه ای الموحی قال الامام عبد الله التیمی الاصفهانی الوحي اصله التفهم و کما فهم به شیخ من الاشارة و الالهام و الکتب فهو وحي و قیل فی قوله تعالی فاحی الیهم ان سبحوا بكرة و عشیا ای کتب و فی قوله تعالی و اوحی ربک الی النحل ای الهم و اما الوحي بمعنی الاشارة فهو کما قال الشاعر • شعر • یرمون بالخطب الطوال و نارة • وحي الملاحظ خيفة الرقباء • و فی اصطلاح الشریعة هو کلام الله تعالی المنزل علی نبی من انبیائه کذا فی الکرمانی و العینی قال صدر الشریعة فی التوضیح فی رکن السنة الوحي ظاهر و باطن اما الظاهر ثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فی سمعه بعد علمه بالمبلغ بآیة قاطعة و القران من هذا القبیل و الثاني ما وضع له باشارة الملك من غیر بیان بالكلام کما قال علیه الصلوة و السلام ان روح القدس نزل فی وحي ان نفعا لن تموت السدیث و هذا یرمى خاطر الملك و الثالث الالهام و کل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام فإنه لا يكون حجة علی غیره و اما الباطن فما ینال بالرأی و الاجتهاد •

**الودي** بالفتح و سکون الودال او بتحریرها و تشدید الیاء هو ما ینخرج من الذکر بعد البول کما فی الصحاح و فی النظم و غیره انه لو جامع ثم بال فاقتمصل ثم خرج من الذکر علی لزوج فهو ودي کذا فی

## جامع الرموز في باب الغسل •

**الوادي** ورد الودية الجمع كما في الصراح والوادي اليمين ان وادي امتت كه دران نداى حتى بهتر موسى على نبينا و عليه السلام رميدة بود يعني وادي مقدس و ان ندا از طرف دست راست موسى برآمده بود • و در اصطلاح سالكان وادي ايمن عبارت از طريق تصفية دل است كذا في كشف اللغات •

**الدينة** بالكسر محذوفة الواو كالمعدة مصدر ودى الفاتل المقتول اي اعطى و ليه المال الذي هو بدل النفس ثم قيل لنفس ذلك المال دية و قد تطلق على بدل ما دون النفس من الاطراف و هو الرش و قد يطلق الرش على بدل النفس و حكومة العدل كذا في جامع الرموز و في البرجندي الدينة كما تطلق على المال الذي هو بدل النفس كذلك قد تطلق بحيث تشمل المال الذي هو بدل ما دون النفس و قد يخص هذا باسم الرش ثم الدينة عند ابي حنيفة و ابي يوسف رحمهما الله احد اشياء ثلثة الف دينار من الذهب و عشرة الاف دراهم من الفضة و مائة من الابل • و الدينة المغلظة الواجبة في القتل عبه العمد عنده خمس و عشرون من بفت مخاض و كذلك من بذت لبون و كذلك من حقة و كذلك من جذعة و مجموعها مائة ابل و يقال لها المعظمة ايضا لوجوبها من حيث الحن دون العدد و اما عند محمد رحمه الله فهي ثلثون جذعة و ثلثون حقة و اربعون ثدية كلها خلفات اي حوامل في بطونها اولاد و هو مروري عن عمر رضى الله تعالى عنه و عن علي رضى الله تعالى عنه انها ثلث و ثلثون جذعة و ثلث و ثلثون حقة و اربع و ثلثون خلفه •

**التورية** بالراء المهملة هي الابهام اي استعمال لفظه معنيين قريب و بعيد و يوجد البعيد كما سبق •

**التوارى** نزل صوفيه احاطه و استيلاى الهى را كويند كما في بعض الرسائل •

**التوراة** هي عند اهل الشرع كتاب انزل على موسى على نبينا و عليه السلام في تسعة الواح و امره ان يبلغ سبعة منها و يترك لوحين قال في الانسان الكامل اعلم ان التوراة عند الصوفية عبارة عن تجليات الاسماء الصفاتية و ذاك ظهور الحق سبحانه تعالى في المظاهر الخلقية فان الحق تعالى نصب الاسماء ادلة على صفاته و جعل الصفات دلائل على ذاته فهى مظهرة و ظهوره على خلقه بواسطة الاسماء و الصفات و لا يحيل الي غير ذلك لان الخلق فطروا على السذاجة فهو خال عن جميع المعاني الالهية لكنه كالثوب البيض ينتقش فيه ما يقابله فيسمى الحق بهذه الاسماء لتكون ادلة للخلق على صفاته فعرف الخلق بها صفات الحق ثم اهتدى اليه اهل الحق فكانوا لتلك الاسماء و الصفات كالمراة و ظهرت الاسماء فيهم و الصفات نشاهدوا انفسهم بما انتقش فيهم من الاسماء الذاتية و الصفات الالهية فاذا ذكر الله كانوا هم المذكورين و بهذا الاسم فهذا المعنى توراة و التوراة في اللغة حمل المعنى على ابعد المفهومين فصريح الحق عند العامة الخيال العقلاى ليس لهم غير ذلك و الحق عند العارفين حقيقة ذاتهم فهم المراد به هذا لسان الاشارة في التوراة القهى و التوضيح يطالب منه •

**الموازاة** بالزاد المعجمة عند الحكماء والمتكلمين هي الاتحاد في الوضع وتسمى بالمحاذاة أيضا كما سبق في باب الحاء المهملة • وتوازي النقاط كونها على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض و بهذا المعنى قيل الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية و على هذا قيل الخط المستقيم خط تعاضى النقط المفروضة عليه فان التوازي والتعاضى ههنا بمعنى واحد و مرجع هذا المعنى الى الاول اى الاتحاد في الوضع كما لا يخفى والتوازي قد يطلق في الخطوط المستقيمة ويعنى به كونها في سطح واحد بحيث لا تتلاقى و ان اخرجت في الطرفين الى غير النهاية و اعترض عليه بان اقليدس صرح بان الخطوط المتوازية لا يلزم ان يكون جميعها في سطح واحد فالتقيد بالسطح الواحد مخل بجامعية التعريف ولا يخفى انه لو لم يقيد بذلك لزم ان يكون كل خط وافرغ في احد السطحين المتوازيين متوازيا لكل خط واقع في السطح الآخر انهما لا يتلاقيان ولو اخرجها الى غير النهاية وى السطوح المستوية ويراد به كونها على وضع لا تتلاقى و ان اخرجت في الجهات الى غير النهاية اعلم ان الاخراج في الخطوط المستقيمة هو اخراجها على الاستقامة و في السطوح المستوية هو اخراجها على الاستواء و ذلك معلوم من اطلاقات اهل الهندسة فلا يرد ما قيل ينبغي ان يقيد الاخراج بالاستقامة و الاستواء وقد يطلق التوازي في الخطوط الغير المستقيمة والسطوح الغير المستوية ومعناه ان البعد بينهما واحد من جميع الجهات لا يختلف اصلا و البعد هو الخط الواصل بين الشئتين الذي لا اصغر منه فالبعد بين الخطين المستديرين والسطحين المعتديرين هو الواقع بينهما من الخط المار بمركزهما و البعد بين السطحين المتوازيين المستويين او الخطين المستقيمين المتوازيين هو ما يكون عمودا عليهما و المراد من مولنا واحد من جميع الجهات الوحدة النوعية لا الشخصية ولو قيل من جميع الاجزاء كان اظهر في المقصود وقال القاضي في الجعيمي لو اكتفى في تفسير التوازي مطلقا على هذا المعنى لكفى لان الابعاد بين الخطوط المتوازية المستقيمة و السطوح المستوية المتوازية من جميع الجهات واحد اذ لو كان البعد في احدى الجهتين اصغر من البعد في الجهة الاخرى لتلاقيا في تلك الجهة بعد الاخراج كما تقرر في الهندسة فلا يكران متوازيين هكذا يستفاد من شروح الملخص و التذكرة و مما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه •

**الموشى** نزل بلغا انك حروف الفاظ بتمام منقوط باشد كذا في جامع الصنائع •

**الوصية** بالفتح و كسر الصاد و تشديد الياء لغة اسم من الابصار كالوصاة بالفتح والقصر والوصاية بالفتح و الكسر يقال اوصيت اى توفيت الى زيد لعمر بكذا فهو موصى و ذلك وصي و يقال له الموصى اليه و الموصى له و الموصى به و يقال له اى لذلك الفعل الوصية كما في النهاية وقد يجيى الوصية بمعنى الموصى به و إما شرعا فعند المحدثين تطلق على نوع من انواع تحمل الحديث وهي ان يوصي الراوي مندرجته او سفره لشخص معين بكتاب يروي به فجوزة محمد بن ميرين و عله عياض و الصحيح عدم الجواز

الا ان كان من الوصي اجازة فتكون رولته بالاجازة لا بالوصية كذا في الرشاه الجاري شرح صحيح البخاري  
 وعند الفقهاء هي الاجابة بعد الموت اى الزام شئى من مال او منفعة لاحد بعد الموت فلا يشترط  
 البيع والاجازة والهبة والماوية وغيرها وقيد بعد الموت بخرج الكل فانها اجابة حال الحيوة وصورتها  
 ان يجعل طائفة من المال او المنفعة لاحد او لله تعالى على سبيل التبرع او اللزوم او ان يفرق امر  
 ورثته و التصرف في تركته الى احد هكذا في جامع الرموز والبرجندى و في الدرر الوصية اسم بمعنى  
 المصدر ثم سمي بها الموصى به و الايصاف لغة طلب شئى من غيره ليفعله في غيبته حال حيوته وبعد  
 وفاته و مرعا يستعمل تارة باللام يقال اوصى فلان فلان بكذا بمعنى املكه له بعد موته و تارة اخرى بالى  
 يقال اوصى فلان الى فلان بمعنى جعله وصيا له يتصرف في ماله و اطفاله بعد موته ملفظ الايصاف مشترك  
 بين المعنيين فالمستعمل باللام معناه جعل الغير مالكا لماله بعد موته و المستعمل بالى معناه تفويض  
 التصرف في ماله و مصالح اطفاله الى غيره بعد موته و لا يمكن تعريفه بحيث يشمل المعنيين ان  
 لا يصح تعريف اللفظ المشترك بين المعنيين بمفهوم واحد و القوم لم يتعرضوا للفرق بينهما و بيان كل منهما  
 بالمتقلال بل فكروهما في اثناء تقرير المسائل انتهى كلامه و الفرق بين الوصي و القيم ان الوصي من  
 فوض اليه الحفظ و التصرف و القيم من فوض اليه الحفظ دون التصرف كذا في البرجندى •

**الرفاه** بالكسر و تخفيف العين عند الاطباء مرادف التجويف و قد سبق في فصل الفاء من باب الجيم  
 كما يدل عليه ما في شرح القانونية حيث قال ان الفرق بين المجارى و الريعية ان التجويف الكائن في  
 باطن العضوان حوى شيئا ساكنا يسمى وعاء و متحركا منتقلا يسمى مجرى و لم يعتبر في ذلك  
 ما يحويه يسمى بطنا و التقدير تجويف في ظاهر العضو لا يحوى شيئا انتهى و المراد بالتجويف في كلامه  
 المعنى اللغوي اى الفضاء و الخلو •

**الوفاء** بالفاء و المد و لغت بمر بردن دوستي و عهد و نذر صوبه عنايت ازاي را گویند كه بيواسطه  
 عمل خير بود كما في بعض الرمائيل و در لطائف اللغات مى گویند وفاء بمد بمر بردن دوستي و عهد و در  
 اصطلاح صوبه بر آمدنست از چیزيكه گفته شده در روز ميثاق عاهد را از عهدا ايمان و طاعت از برای  
 رغبت جنم و رهبت نار و مرخاصه را عبوديت و قونست باسم الهي برای امر نه از جهت رغبت  
 و رهبت و مرخاص الخاص را عبوديت است •

**الوفائي** بالفاء هو عند الشعراء هو البيت الذي اجزأه تامه اى لم ينقص من اجزائه شئى اصل  
 فالمجزوء المشطور و المنهوك يجوز كونها وائدة يكون اجزائها تامه و قد سبق في لفظ البيت في اثناء المقالة  
 الفونانية من باب البناء الموحدة •

**الاستوفاء** نذر بلغا انصت كه عامر در صبح و صفت هر چیزی بنهايت كود چنانكه زياده ازین

تقواً كرد و ابن عين بلاغت است و نظائر او نظائر بلاغت اما در صنائع نام آورده بضرورت گفته شد  
كذا في جامع الصنائع •

**التقوى** اصلها وقوى بكسر الواو وقد تفتح من الوقاية ابدلت الواو ناء كما في تراث وتحمه وهى لغة جعل النفس في وقاية مما يخاف و شرها امتثال الاوامر واجتناب النواهي وعبارة اخرى حفظ النفس عن الآثام وما ينجر اليها وعند الصوفية التبري مما سوى الله بالمعنى المعروف المقرر عندهم كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنوري و قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي هو شرعا الاحتراز عما يذم به شرعا و المروة عرفنا فزاد قيد المروة وفي خلاصة السلوك التقوى عند اهل السلوك هو ان لا ترى في قايك شيئا سواه كذا قال الامام جعفر الصادق و قيل هو ان تزني سريرتك للحق كما تزني علانيتك للخلق و قيل هو ترك ما دون الله وفي مجمع السلوك التقوى لغة پرهيز گاري و شرعا يرجع الى ترك ما فيه اساءة و لما كانت الاساءة مختلفة بالنسبة الى مقام مقام اختلفت الافعال في تفسيره و ذلك لان لايمان مراتب الاولى مجرد كلمة لا اله الا الله محمد رسول الله مع قبول الشرائع و الثانية الايمان مع العمل بالشرائع فهذا الايمان يزيد وينقص اذ معه التقوى عن المحرمات مع الاخذ بالرخص و الدايات و الثالثة الايمان مع العمل بالشرائع و مع التقوى بمعنى الاحتراز عن الشبهات و الاخذ بالمعزائم و الحذر عن الرخص و الدايات و الرابعة علم الاحسان و معه التقوى ايضا و هو التقوى عن كل شئ سواه و قال ابن عمر المتقي الذي لا يرى نفسه خيرا من احد و قال ابو يزيد المتقي اذا قال قال لله تعالى و اذا سكنت سكنت لله تعالى و اذا ذكر فكر لله تعالى و قال النوري المتقي النبي يجب للناس ما يجب لنفسه فسمع جزيده فقال بل هو الذي يجب للناس اكثر مما يجب لنفسه و قيل التقوى ترك الشبهات انتهى •

**الولاء** بالكسر لغة المتابعة و شرعا متابعة فعل بفعل في التطهير بحيث لا يجب العضو الاول عند اعتدال الهواء فلو جفف الوجه او اليد بالمنديل قبل غسل الرجل لم يترك الولاء و في الخزانة الولاء ان لا يشتغل بين اعمال الوضوء بغيرها و هو عنة في الوضوء هكذا في جامع الرموز •

**الولاء** بالفتح لغة النصرة و المحبة و قيل هو من الولي بمعنى القرب كما في البرجندي و شرعا قرابة حكيمية حاصلة من العتق او الموالاة كما في الدرر و الاولى اى القرابة الحاصلة من العتق يسمى ولاء العقاة و ولاء النعمة و الثانية اى القرابة الحاصلة من الموالاة يسمى ولاء الموالاة و يورده ما في شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية من ان الولاء شرعا نسبة حاصلة من العتق او الموالاة مستلزمة لآثار مخصوصة من الارتك و العقل و ولاية النكاح فهو نوعان ولاء عقاة و يسمى ولاء نعمة و سببه العتق و الجمهور على انه الاعتاق و ولاء موالاة و سببه العتق المعروف انتهى و قد اطلقه اى الولاء الفقهاء على الميراث الذي يكون بسبب هذه الحالة و لذا قال المصنف هو ميراث يمتنقه المرأ بحسب ما تنق شخص في ملكه او بحسب ما تنق الموالاة



كذا في البرجندي لكن في جامع الرموز ان الولد لغة القرابة كما في الكافي وعرفه الناصر وسمى بوجه العنقة و النعمة ومن حكمه الرث كما في النهاية فتعريفه بميراث يحتج به اليه تعريفه بالحكم وهو غير مزيد •

**الموالاة** لغة الناصر و شريعة ان يعاهد شخص شخصا اخر على انه ان جنس فعليه لرعه و ان مات فميراثه له سواء كانا رجلين او امرأتين او احدهما رجلا والاخر امرأة كما في النقف وفيه اشعار بان الاعلم حملن يده ليس شرطا لصحة هذا العقد كما في المبسوط و كذا كونه مجهول النصب قال بعض المشايخ انه شرط كما في الحقائق هكذا في جامع الرموز و بناء على اشتراط المذكور وقع في البرجندي ان الموالاة ان يوالي رجلا مجهول النصب على انه يرثه ويعقل عنه •

**مولى العنقة** شرعا هو من له ولد العنقة وهو المعتقد بالكسوف ان من اعتق عبدا او امة كان الولد له ويرثه به •

**مولى الموالاة** شرعا هو من له ولد الموالاة و هو شخص قال لآخر انت مولي ترثني اذا مت و تعقل عني اذا جئت و قال الآخر قبلت هكذا في الشريفي شرح الصراحي •

**الولي** هو فاعل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيعي يليه فهو وال و ولي و امته من الولي بحسب اللام و فتحها الذي هو القرب و منه يقال داري تلي دارها اي تقرب منها و منه يقال للمحب البعارد ولي لانه يقرب منك بالمحبة و النصرة و لا يفارقتك و منه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير و الامر و النهي و منه الولي و من ثم قالوا في اختلاف الولاية العداوة من عدا الشيعي اذا

جاوزه فلاجل هذا كانت العداوة خلاف الولاية كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى الله ولي الذين امنوا و في شرح الطوايع الولي لغة و استعمالا يطلق على خمسة معان الاول المتصرف

في امره يقال ولي الصبي و المرأة و الثاني المعين الناصر المحب و الثالث المعتقد و المعتقد و الرابع الجار و الخامس ابن العم انتهى • و في جامع الرموز الولي لغة المالك و شرعا عند الفقهاء هو الوارث

المكلف كما في المحيط و غيره انتهى فخرج العبد و الكافر و الصبي و المعتوه كما في فتح القدير قالوا للولي ولاية انكاح الصغير و الصغيرة ولاية اجبار و على البالغة العاقلة ولاية نكاح و استحباب و عند اهل

التصوف و السلوك هو العارف بالله و صفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب من المعاصي و المعرض عن الانهماك في اللذات و الشهوات على ما ذكر المحقق التفتازاني في شرح العقائد

و في اللغات الولي هو الفاني من حاله البائي في مشاهدة الحق لم يكن له من نفسه اخبار و لامع الغير قرار و در رسالة قشيريته امده كه ولي را دو معنى است يكي فعيل بمعنى مفعول و انكهي است

كه حق تعالى منزلي امور او باهد كما قال تعالى و هو يتولى الصالحين پس اورا نكذارد حق تعالى و بصوى نفس لو يك لفظه يوم فعيل بمعنى فاعل و لو انكهي است كه تولى كرده عبادت حق تعالى به

واو جارى مي شود بروى پياپي از غير انكه حلول كند و هر يك از اين دو وصف واجب است تا ولي باشد و واجب است او را قيام بحقوق الله تعالى بر سبيل استقصا و استيفا و دوام حفظ حق تعالى او را در سراء و فراء و از شروط ولي انست كه محفوظ باشد از اصرار بر معصيت چنانكه شرط نبى انست كه معصوم باشد و نيز از شروط ولي انست كه اخفائي حال خود كند چنانكه از شرط نبى انست كه اظهار حال خود كند پس هر كسيكه اعمال او بشريعت موافق نيست او مخادع و مغرور است و في خلاصة السلوك الولي على ما قال البعض هو الذي يكون مستورا الحال ابدا و الكون كله ناطق على ولايته و المدعي الذي ناطق بالولاية و الكون كله ينكر عليه و قيل الولي الذي بعد عن الدنيا و قرب الى المولى و قيل الذي فرغ نفسه لله و اقتبل بوجهه على الله قال ذو النون لا تجالسوا اهل الولاية و الصفاء الا على الطهارة و النقاء فانهم جواميس القلوب انتهى و في شرح القصيدة الغارضية و اما الولاية فهي التصرف في الخلق بالحق وليست في الحقيقة الا باطن النبوة لان النبوة ظاهرها الانبياء و باطنها التصرف في النفوس باجراء الاحكام عليها و النبوة مختومة من حيث الانبياء الى الاخبار اذ لا نبى بعد محمد صلى الله عليه و اله و سلم دائمة من حيث الولاية و التصرف لان نفوس الاولياء من امة محمد صلى الله عليه و اله و سلم حملة تصرف ولايته يتصرف بهم في الخلق بالحق الى قيام الساعة فباب الولاية مفتوح و باب النبوة مسدود و علامة صحة الولي متابعة النبي في الظاهر لانها ياخذان التصرف من مأخذ واحد اذ الولي هو مظهر تصرف النبي فلا يتصرف الا واحد و من هذا الوجه تكام بعض الاتباع عن نفسه بخصائص النبي صلى الله عليه و اله و سلم على سبيل الحكاية فنزل نفسه من النبي عليه الصلوة و السلام منزلة الآلة من المتصرف و كما ان النبوة دائرة متألفة في الخارج من نقط وجود الانبياء كاملة بوجود النقطة المحمدية فالولاية ايضا دائرة متألفة في الخارج من نقط وجود الاولياء كاملة بوجود النقطة التي سيخدم بها الولاية و خاتم الاولياء على ما ذكر لا يكون في الحقيقة الا خاتم الانبياء و عليه تقوم الساعة فظهر الفرق بين النبي و الولي و انه لا يسعه الا متابعة النبي و ما قيل ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا الا بقيد و هو ان ولاية للنبي افضل من نبوته التشريعية لان نبوة التشرع متعلقة بمصلحة الوقت و الولاية لا تعلق لها بوقت دون اخر بل قام سلطانها الى قيام الساعة و ايضا النبوة صفة الخلق دون الحق و الولاية صفة الحق و لذا يطلق عليه اسم الولي دون النبي و لما احتاج بيانه الى مثل هذا التاويل فليس من الادب اطلاق القول فيه فظهر ان متابعة الانبياء و الاولياء الى النبي صلى الله عليه و اله و سلم سواء من حيث انهم مظاهر دائرتي نبوته و ولايته و لذا قال علماء امتي كانبياء بني اسرائيل و كما ان الاولياء دعوا الخلق الى الحق بتبعية النبي عليه الصلوة و السلام كذلك الانبياء عليهم السلام دعوا امتهم الى الحق بتبعية صلى الله عليه و اله و سلم لانهم مظاهر نبوته انتهى و در حاشيه مولوى عبد الغفور بر نهجيات مى ارد ولايت دو قسم است عامه و خاصة ولايت عامه مشترك

صحت ميانه همه مومنان و عبودتصحت از قرب بلطف حق و همه مومنان قريب اند از لطف او چراكه اينهارا از ظلمت كفر بيرون آورده بغور ايمان مشرف ساخته قال تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و ولايت خاصه مخصوص است بمومنان از ارباب سلوك يعلى در مبتديان و متوسلان از ارباب سلوك يافته نميشود وهي مباركه من فناء العبد في الحق و بقاءه بالحق يعنى ولايت خاصه مركب است از فناء در حق و بقاء بقاء بحق فناء در حق سقوط شعور است از غير و بقاء بحق شعور است بحق باعدم شعور بغير انتمى و ذكر اقسام اوليا در لفظ صوفي در فصل فا. از باب ماد مهمله و در لفظ خاتم در فصل ميم از باب خاى معجمه گذشت •

**الاوليائية فرقة من المتصوفة المبطله** گویند چون عبد بمرتبه ولايت رسد از تحت خطاب امر و نهي برآید و گویند تا انما بمرتبه خطاب است بمرتبه ولايت نهي رسد و ولي را افضل بر نبي گویند و ظاهر اين عقیده كفر محض است و ضلالت سخت کذا في توضيح المذاهب •

**التولية لغة جعل الشخص واليا** و شريعت ان يشترط البائع في بيع العرض انه بما شرى به اي بما قام على البائع من الثمن او غيره و قولنا في بيع العرض احتراز عن الصرف فان التولية ليست في بيع الدراهم و الدنانير كما في الكفاية و قولنا بما شرى به احتراز عن المراجعة و الرضیعة و بالجملة اذا اشترى شخص شيئا بثمن معين ثم اراد ان يبيعه بشخص اخر فان قال بعته منك بما اشتريته من الثمن فهو تولية هكذا في جامع الرموز و البرجندي و قد سبق في لفظ البيع ايضا •

**التوالي** عند اهل الهيئة هو ترتيب البروج من الحمل الى الحوت و هو من المغرب الى المشرق و عكس ذلك الترتيب يسمى خلاف التوالي و قد سبق ايضا في لفظ البروج في فصل الجيم من باب البناء الموحدة •

**الاستيلاء** عند المنجمين هو كون الكوكب محتوليا و المستولي على جزء من اجزاء فلک البروج مندهم كوكب يتصل بذلك الجزء بالنظر او التناظر و يكون له في ذلك الجزء حظ بان يكون ذلك الجزء في بيته و في شرفه او في مثلته الاولى او الثانية او الثالثة او في حده او في وجهه و يكفي في النظر اتصال البرجية و في التناظر يشترط اتصال الجزئية و عند البعض يكفي اتصال البرجية فيه ايضا و عند البعض يشترط في النظر ايضا اتصال الجزئية كما في التناظر و البعض لا يشترط الاتصال اصلا لكن اكثرين على اشتراط الاتصال فان الماقت الذي له حظ في جزء لا يسمى محتوليا على ذلك الجزء و الكوكب الذي يكون حظه اقوى مقدم على الذي يكون حظه اضعف و الكوكب الذي له حظ في ذلك الجزء ان وقع في حظه يكون قوته مضاعفة هذا خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج الف بولكي و غيره •

**الاولوية الذاتية** هي هذه الحكماء تطلق على معنيين الاول ان يكون احد طرفي الممكن اليق بالذنبه

الى ذاته والثاني ان يقتضى ذاته لحد طرفيه على سبيل الاولوية على قياس ما قال الحكماء والمفكرمون في الواجب بالذات وكل منهما يتصور على وجهين أحدهما ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذات الممكن ضرورية والثاني ان يقتضى ذاته اولوية احد الطرفين على سبيل الاولوية وهكذا اولوية الاولوية واوويتها حتى تلتقط الاعتبار كذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في خاتمة اجابات الممكن •

الاياء بالميم منذ الاصوليين هو التنبيه وقد سبق في فصل الهاء من باب النون •

**باب الهاء • فصل الالف • الهيئة بالفتح** و تكون المثناة التحتانية هي صورة الشيعى وشكله وحالته والهيئة الغاضلة للاعضاء عند اطباء هي ان تكون الاعضاء في تفاسيها وهيئاتها وجميع اوصافها على الوجه الاكمل كذا في بحر الجواهر وفي المطول في بحث فصاحة المتكلم الهيئة والعرض متقاربا المفهوم الا ان العرض يقال باعتبار عروضة والهيئة باعتبار حصوله وتطلق الهيئة ايضا على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة مع ذكر الهيئة المجسمة وغير المجسمة • • •

**المهابة لغة** مفاعلة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للمتبع للشيعى والتهايؤ تفاعل منها وهي ان يتواضعوا على امر فتراضوا به وحقيقته ان كل واحد منهم رضي بهيئة واحدة ويختارها يقال هايا فلان فلانا فالمهابة مهموز اللام اما بهمزة غير مبدلة من الالف او بهمزة مبدلة من الالف كذا في المغرب وشيعة عبارة عن قسمة المنافع وهي جائزة استحسانا وتفصيل المسائل يطلب من جامع الرموز والبرجندي وغيرها في كتاب القسمة •

**فصل الباء الموحدة • الهيبة بالفتح** و تكون المثناة التحتانية ضد الانس وقد سبق هناك

في فصل السين المهملة من باب الالف •

**فصل الناء المثناة الفوقانية • المهتوت بالتائين** عند الصرفيين هو اسم حرف من حروف

التهجي وهو التاء المثناة الفوقانية وقد سبق في لفظ الحرف •

**فصل الجيم • التهبج بالموحدة** مصدر من باب التفعّل وهو عند اطباء الزيم الربيحي اللين

ضد الحس المخالط بالعضوفان لم يكن ليذا مخالطا بل متميزا مجتمعا مقاوما للحس يسمى نفخة كذا

في الموجز •

**الهزج** بفتح الهاء والزاء المعجمة عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و

العجم وهو مفاعيلن ستة اجزاء استعمل مجزوا اي في العرب كذا في عنوان الشرف ودر عروض حيفى

مى ارد كه هزج مسدس و منمن و سالم و غير حاله ايد بعض هزج مسدس مفاعيلن شش هار مثالش

• شعر • قناعت كنج اماده اسمت اگرداني • از تاسى توانى رونگرداني • و منمن مفاعيلن هشت بار

مثالده شعر • دلا وصف ميان نازك جانان من كفتن • فكو رفتن حدينى از ميان جان من كفتن •

الهجرو الهجران \* المهموز \* الهلاس \* الهندسة ( ١٥٣٢ ) المعنى المهندس \* الهشاشة \* الهيصنة  
الهبوط \* الهتك \* الهذيلية

## فصل الراء المهملة \* الهجرو الهجران نزل صوفيه التفات كردن بغير حق را گویند چه در

ظاهر و چه در باطن كذا في كشف اللغات \*

## فصل الزاء المعجمة \* المهموز بالميم هو عند الصرفيين لفظ احد حروف اصوله همزة فان

كانت الهمزة فاء الكلمة يسمى مهموز الفاء و مهموز الاول نحو اخذ و ان كانت عين الكلمة يسمى مهموز العين و مهموز الوسط نحو سأل و ان كانت لام الكلمة يسمى مهموز اللام و مهموز الآخر و مهموز العجز نحو قرء فنحو اكرم ليس بمهموز ان همزته زائدة كذا في شرح المراح و الفراء يطلقون الهمزو يريدون به ترك الهمز كما ذكر في شرح الشاطبي \*

## فصل السين المهملة \* الهلاس بالضم و تخفيف اللام هو ان يتعطل الهضم العروقي

فلا يفتدح البدن كذا في بحر الجواهر \*

## الهندسة معرب اندازة ابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالعين و اسقطت الالف الثانية فصار

هندسة و في الاصطلاح هو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير و صاحب هذا العلم يسمى مهندسا وقد سبق في المقدمة \*

المعنى المهندس قد سبق في فصل الياء التختانية من باب العين المهملة \*

## فصل الشين المعجمة \* الهشاشة بالفتح مقابل اللزوجة و يراد بها الملاسة و الهش يقابل اللزج

و قد سبق في فصل الجيم من باب اللام و الهش عند الاطباء دواء يفتت ابي يتحول الى اجزاء صغار بادية من كالصبر كذا في الموجز \*

## فصل الصاد المعجمة \* الهيصنة بالكسر و سكون المثناة التختانية عند الاطباء حركة من المواد

الفاسدة الغير المنهضة الى الانفصال بالقبض و الاسهال راجعة من البدن الى شدة عنيفة من الدائمة كذا في بحر الجواهر \*

## فصل الطاء المهملة \* الهبوط بالياء الموحدة عند المنجمين و اهل الهيئة مقابل المصعود و قد

سبق معانيه في فصل الدال من باب الصاد المهملتين و ايضا مقابل للشرف و قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة \*

## فصل الكاف \* الهتك بالفتح و سكون المثناة الفوقانية في اللغة بركة دریدن كما في الصراح

و في الطب هو تفرق اتصال يكون في طرف العضلة كذا في بحر الجواهر \*

## فصل اللام \* الهذيلية بالذال المعجمة فرقة من المعتزلة منسوبة الى الهذيل العلاف شيخ المعتزلة

و طريقهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن و اصل قالوا بفناء مقدرات الله تعالى و هذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة و النار تفذيان و قالوا ان حركات اهل الجنة و النار

ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة و قالوا ان اهل الخلد ينقطع حركاتهم و يصيرون الى جمود دائم و سكنون في ذلك السكنون للذات لاهل الجنة و الآلام لاهل النار و لذلك تسمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة يعني انه قدرى الاولى جهمي الآخرة و قالوا ان الله عالم يعلم هو ذاته و انه قادر بقدرته هي ذاته و قالوا بعض كلامه تعالى لا في محل و هو كلمة كن و بعضه في محل كالامر و النهي و الخبر و الاستخبار و ذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل و قالوا ارادته تعالى في المراد لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء و خلقه للشيء مغاير لذاك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن و قالوا الحجة بالتواتر فيما غاب الا بخبر مشرين فيهم و احد من اهل الجنة او اكثر و قالوا لا يخلو الارض من اولياء الله تعالى وهم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئاً من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه كذا في شرح المواقف •

**الهزل** بالفتح و مكون الزاء المعجمة عند الاصوليين ضد الجذ و هو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي و الجذ ان يراد باللفظ احدهما و دخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ و الالفاظ موضوعة لاحكام يترتبها عليها و يلزم معانيها بحسب الشرع و قال فخر الاسلام الهزل ان يراد بالشيء مالم يوضع له فتوهم بعضهم عن ظاهرة انه يشتمل المجاز و ليس كذلك لانه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ لمعنى و من وضع التصرفات الشرعية لاحكامها و اراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية و هذا معنى ما قيل ان الوضع اعم من العقلي و الشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ وضعت لمعانيها حقيقة او مجازا و ان التصرفات الشرعية وضعت لاحكامها كذا في التلويح في بيان العوارض المكتسبة و الهزل المعتبر عند اهل البديع المعدود في المحسنات المعنوية هو الذي يراد به الجذ و هو ان يذكر الشيء على سبيل اللعب و المطاينة بحسب الظاهر و الغرض امر صحيح بحسب الحقيقة كقول الشاعر • شعر • اذا ما تيممي اتاك مفاخر • نقل عدن ذا كيف اكلك للنسب • كذا في المطول و الجليبي •

**الهزال** هو من انواع الحركة الكمية و نسر بان تقاص الاجزاء الزائدة بسبب انفصال شئ عن غيرها فبالقيده الاول خرج التخلخل و السمن و الورم و النمو و الازدياد الصناعي لانها ازدياد و بقيد الزائدة خرج الذبول و بالقيده الاخير خرج التكاثر الحقيقي •

**هل** بالفتح و مكون اللام المخففة حرف استفهام يطلب بها التصديق فقط وهي قسمان بسيطة و مركبة قال السيد السند في حاشية شرح المطالع لنا مطلبان مطلب ما و يطلب به التصور و مطلب هل و يطلب به التصديق و التصور على قسمين الاول تصور بحسب الاسم و هو تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطبائه على طبيعة موجودة في الخارج و هذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم

بوجودها وفي المعدومات ايضا والطالب له ما الشارحة للاهم و الثاني تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي علم وجوده والطالب لهذا التصور ما الحقيقة وكذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجوده نفسه و الى التصديق بثبوته لغيره و الطالب لاول هل البسيطة و للثاني هل المركبة و لا شبهة ان مطلب ما بالشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة ان ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود و لا الترتيب ضروريا بين هلية المركبة و المائبة بحسب الحقيقة لكن الاولى تقديم المائبة انتهى • و ذلك لانه يجوز ان يطلب اولا حقيقة الشيء ثم يطلب ثبوت شيء له او يطلب اولا ثبوت شيء له ثم يطلب حقيقة نعم الاولى تقديم المائبة و تمام التحقيق يطلب من المطول و الاطول في باب الانشاء •

**الهلال** بالكسر لغة هو قمر الليالي الثلث من اول الشهر و بعد ذلك يسمى قمرا و اهل الهيئة يريدون بالهلال ما يرى من المضيئ منه اول ليلة صرح بذلك العلي البرجندي في بعض تصانيفه •

**الهلالي** عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متفقنا التحذب كل منهما غير اعظم من نصفي دائرتين اى هما من دائرتين مختلفتين كل منهما اقصر من نصفي هاتين الدائرتين سمي به تشبيها له بالهلال كذا في شرح خلاصة الحساب •

**المهمل** بالميم هو عند اهل العربية لفظ لم يوضع لمعنى كجحق و ديزو يطلق ايضا على الحرف الغير المنقوط كالحاء و العين و يقابله المعجم و عند المحدثين هو الراوى الذي يتفق مع راو اخر اسما او كنية او لقباً و لم يتميز بذكر ما يختص به و ذلك الفعل اى عدم ذكر ما يختص به يسمى اهمالا قال في شرح النخبة و شرحه ان روى الراوى عن اثنين متفقي الاسم فقط من غير ان يذكر معه شيئا يتميز به عن يشترك معه او اسم الاب او مع اسم الجدة ايضا من غير ذكر شيء يميزه فانكنا نقدين لم يضر وان ذكر الراوى معه شيئا يختص به فيتبين بذلك المهمل انتهى •

**المهملة** عند المنطقيين تطلق على قسم من القضية الحملية و الشرطية و قد سبق في فصل الام من باب الحاء المهملة و في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة •

**الهيلولي** بالفتح و ضم الياء المثناة التحتانية هي عند الحكماء شيع قابل للصور مطلقا من غير تخصيص بصورة معينة و يسمى بالمادة كما وقع في بحر الجواهر و في كشف اللغات هيلولي جيزيصت كه صورتها اسما درو ظاهر كردد و انرا صرفيه اعيان ثابتة كويند و متكلمان حقائق اشيا و حكما ماهيات اشيا انتهى و هي على اربعة اقسام على ما وقع في شرح الصكائف الاول الهيلولي الاول و هي جوهر غير جرم متصل بذاته و هو الصورة الجسمية و رسمت ايضا بانها جوهر من شأنه ان يكون بالقوة هو ما جعل فيه قالوا الجسم البسيط متصل في حد ذاته كما هو عند الجس و هو قابل للانفصال في اتصال

نسميه بالصورة الجسمية و هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث متصل في نفسه و ذلك الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل ثم امر اخر يقوم به الاتصال اذا الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله و صار منفصلا فلا بد ان يكون ثم امر قابل للانفصال و الاتصال و ذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشئيين الذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشئيين المتزايين فالقابل للاتصال و الانفصال يغاير كلا منهما وهو الذي نسميه بالهيدولي الاول فالجسم عندهم مركب من الهيدولي و الصورة و هذا مذهب المشائين من الحكماء و الاشرقيين لا يثبتونها انتهى وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة المذاهب المعتدرة في حقيقة الجسم ثلاثة احدها للمتكلمين و هو انه مركب من الجواهر الفردة المتناهية العدد و ثانياها للاشراقيين من الفلاسفة و هو انه في نفسه بحيث كما هو عند الحس ليس فيه تعدد و اجزاء اصلا و انما يقبل الانقسام بذاته و لا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام و ثالثها للمشائين منهم و هو انه مركب من الهيدولي و الصورة و كانه وقع اتفاق الفرق كلهم على ثبوت مادة يتوارد عليها الصورة و الاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم من حيث قبول المقادير تسمى مادة وهيدولي و المقادير من حيث التحول تسمى صورة جسمية و هم ليسوا قائلين بالصورة النوعية التي هي الجوهر و يقولون ان الاختلاف بين الاجسام باعراض قائمة بها كما صرح به الشيخ المقتول في الهياكل و عند المشائين جوهر يقوم بجوهر اخر حال فيه يسمى صورة يتخصل بتركيبها جوهر اخر قابل للابعاد و المقادير و سائر الاعراض و هو الجسم و عند المتكلمين هو الجوهر الفرد الذي يتقوم به المتألف فيحصل الجسم فالتألف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يقوم به محله الذي هو الهيدولي انتهى الثاني الهيدولي الثانية و هي جسم قام به صورة كاجسام بالنسبة الى صورها النوعية الثالث الهيدولي الثالثة و هي الاجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلا لصور اخرى كالخشب لصورة السرير و الطين لصورة الكوز الرابع الهيدولي الرابعة و هي ان يكون الجسم مع الصورتين محلا للصورة كاعضاء لصورة البدن فالهيدولي الاول جزء الجسم و الثانية نفس الجسم و اما الثالثة و الرابعة فالجسم جزء لهما كذا في شرح الصحائف و قال شارح هداية الحكمة الهيدولي قد تطلق على الجسم الذي تركيب منه جسم اخر كقطع الخشب التي تركيب منها السرير و تسمى الهيدولي الثانية انتهى فهذا مخالف لما سبق اذ قطع الخشب بالنسبة الى السرير هيدولي ثالثة الا ان يقال كما نقل عنه انهم يطلقون الهيدولي الثانية على ما سوى الهيدولي الاول ايضا كالمعقولات الثانية تطلق على ما وراء المعقول الاول ايضا \* تنبيه \* الظاهر ان اطلاق الهيدولي على تلك الاقسام بالاشتراك اللفظي و يمكن ان يقال ان الهيدولي على الاطلاق هو ما لا يكون عرضا و يكون محلا لما ليس بعرض فحينئذ يصير مشتركا معنويا بين تلك الاقسام و ان الهيدولي على الاطلاق هي الهيدولي الاول و اطلاقها على باقي الاقسام بالتقييد بالثانية و الثالثة و الرابعة



• فائدة • للهيدولي اسماء باعتبارات هيدولي وقابل من جهة امتدادها للصور ومادة و طينة اذ يقوارد عليها الصور المختلفة وعصر اذ فيها يبدأ التراكيب واسطقس اذ اليها يفتى التحليل وقد يعكس و يفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر • فائدة • لهم تفرعات على وجود الهيدولي الأول اثبات الهيدولي لكل جسم الثاني ان الهيدولي لا تخلو من الصورة الجسمية اي لا توجد خالية من الصورة الجسمية الثالث ان الصورة الجسمية لا تخلو عن الهيدولي الرابع الهيدولي ليست علة للصورة والا لثم لها وجود قبل وجود الصورة و لا الصورة ملة للهيدولي لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها فحاجة الهيدولي الى الصورة في بقائها لان الصورة يستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرض زوال صورة عنها و عدم اقتران صورة اخرى بها عدستها المادة لعدم بقائها خالية عن الصور كلها و حاجة الصورة الى الهيدولي في التشخيص و المعارض اللازمة لشخصها فان تشخيصها و تعددها لمادة و ما يكتنفها من الاعراض الخامس ان الهيدولي كما لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى نوعية فان لكل جسم صورة نوعية السادس كل جسم له حيز طبيعي و التوضيح يطلب من شرح المواقف •

### فصل الميم • الهتم بالفتح • و سكون المثناة فوقانية هو عند اهل العروض اجتماع الحذف والقصر

بص در مفاعيلن چون بحذف لن بيفقد و بقصر يا و عين ماكن شود مفاع بماذ فعل بجاي ان نهذه چه مفاع مستعمل نيست و ان ركن كه درو هتم واقع شود انرا هتم خوانند كذا في عروض ميفي •

الهشامية بالشين المعجمة و بياء النسبة فرقة من المعتزلة اتباع هشام بن عمر الغواطي الذي كان مبالغا اكثر من مبالغة سائر المعتزلة في القدر قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله لامتدعائه موكلا و هو باطل لوتوعه في القران بمعنى الحفيظ وقالوا لا يقال الف الله بين قلوبهم و هو مخالف لقوله تعالى ما افعلهم بين قلوبهم و لكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض لا تدل على كونه تعالى خالقا و على صدق من ادعى الرسالة اما الدال هو الاجسام وقالوا لا دلالة في القران على حرام و حلال و الامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لابد من اتفاق الكل و الجنة و النار لم تخلقا بعد و لم يحاصر عثمان و لم يقتل و من انسد صلوة في اخرها و قد انتكسها اولا بشرطها فاول صلوته معصية مني عنه و تطلق الهشامية ايضا على فرقة من غلاة الشيعة اصحاب الهشامين ابن الحكم و ابن سالم الجواليقي قالوا الله جسد ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض صميق متساو طوله و عرضه و عمقه و هو كالشبكة البيضاء الصانبة و يتلأأ من كل جانب وله لون و طعم و نبض و هذه الصفات المذكورة ليست غير ذاته و يقوم و يقعد و يتحرك و يمكن و له مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليه و يعلم ماتحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه و هو سبعة اشبار يشبهر نفسه مماس للعرش لا ينفصل عنه و ارادته حركة هي لا عيلة و لا غيرة و انما يعلم الاشياء بعد كونها بعلم لا تقديم و لا حادث لانه صفة و الصفة لا توصف و كلامه صفة له لا مخلوق و لا غيرة و الاعراض لا تدل عليه اما الدال

الهضم • بطوئ الهضم • بطلان الهضم • ضعف الهضم ( ١٥٣٧ ) الهاضم • الهاضمة • التهكم • الهمة

عليه الاجسام و الائمة معصومون دون الانبياء و قال ابن مالك هو على صورة انسان له يد و رجل و اذن و عين و فم و انف و حواس خمس و له شعر سوداء و نصفه الاعلى مجوف و الاسفل مصمت الا انه ليس لحما و دما كذا في شرح المواقف •

**الهضم بالفتح** و يكون الضاد المعجمة عند الاطباء هو احوالة الحرارة الغريزية الغذاء الى قوام معد لقبول صورة الاعضاء و فعل الغازية فيه و القوة التي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو و بتصوير بصورته تسمى عاضمة قالوا للغذاء الى ان يصير جزءا من المعتدلي هضم اربعة الهضم الاول في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا و ابتداءه من الفم و فضلته الثقل الذي يندفع من طريق الامعاء و الهضم الثاني في الكبد بان يجعل الغذاء كيموسا و ابتداءه من العروق الماماريقية و فضله البول و المرثان السوداء و الصفراء المتدافعتان من الطحال و المرارة و الهضم الثالث في العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق الثابت من جانبه المحذب المسمى بالاجوف ثم تندفع الاخلاط في العروق المنشعبة من الاجوف مختلط بعضها ببعض و فيها تفهضم الاخلاط انضماما تاما فوق ما كان لها في الكبد و هناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو و ذلك المقيز يسمى رطوبة ثانية كما يسمى الاخلاط رطوبة اولى و فضله تندفع بالتحليل الذي لا يحس به و بالعرق و الوسخ و الهضم الرابع في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار ثم الى الجداول ثم الى السوقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق اللثقية ترشح الغذاء من نواتها اي فوهات اللثقية الشعيرية على الاعضاء و حصل غازية كل عضو لاغذية المترشحة عليها التشبه به التصاقا ولونا ومزاجا وفضله المنى و المسيحي لم يعتبر الهضم الاخير و ابو سهل الثالث ثم الرطوبة الثانية لها اربع مراتب الاولى ما ذكر و الثانية هي التي منبثة في الاعضاء الاصلية بمنزلة الطل و الثالثة القريبة العهد بالانعقاد كما ذكرت في الهضم الرابع و الرابعة الرطوبة المتداخلة للاعضاء و هي التي لها اتصال اجزاء المتشابه هذا خلاصة ما في شرح القانوني و شرح المواقف و ذكر الرطوبات سبق في محلها ايضا •

بطوئ الهضم عندهم هو ان لا ينحدر الطعام عن المعدة بسرعة •

بطلان الهضم عندهم هو ان لا يستمرجى الطعام في المعدة اصلا •

ضعف الهضم عندهم قد سبق في فصل الفاد من باب الضاد المعجمة كذا في بحر الجواهر •

الهاضم هو عند الاطباء دواء يفيد الغذاء سرعة انصاج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كما في الموجز •

الهاضمة قد عرفتها تبديل هذا •

التهكم هو الاستهزاء و الاستمارة التهكمية قد سبق في فصل الراد من باب العين المهملتين •

الهمة بكسر الهاء و فتحها و تشديد الميم في اللغة القصد الى وجود الشيء لولا وجوده اهم من ان يكون

الى شريف او خسيس و خصص في العرف بعبارة المراتب العلية وقد تطلق على الحالة التي تفضي ذلك القصد أو العبارة و بهذا المعنى تجمع على هم كذا في البرجندى شرح مختصر الوفاة قال صاحب الانسان الكامل الهمة اعز شيى وضعه الله سبحانه في الانسان واستقامتها علامتان الاولى حالية وهو قطع اليقين بحصول الامر على التعميد والثانية فعلية وهو ان تكون حركات صاحبها وسكاته جميعا مما يصلح لذلك الامر الذي يقصده بهمه فان لم يكن كذلك لا يسمى انه صاحب همة بل هو صاحب امال كاذبة ثم اعلم ان الهمة في نفسها عالية المقام ليس لها بالاحتمال العام فالتعلق بالجناب ذي الجلال والاکرام بخلاف الهمة فانه اهم لتوجه القلب الى ابي محل كان اما قاص واما دان ثم الهمة وان كانت اعلى الا انها حجاب للواقف معها فلا يرتقي حتى يدمها فان الحقيقة من ورائها والطريقة على فضائها ثم قال في باب القلب اعلم انه يكون وجه القلب دائما الى نور في الفواد يسمى الهمة وهو محل نظر القلب وجهة توجهه اليه فاذا حاذاه اى القلب الاسم او الصفة من جهة الهمة نظره القلب فانطبع بحكمه ثم يزول فيعقبه اسم اخر اما من جنسه او من جنس غيره فيجربى له معه ما جرى له مع الول و هكذا على الدوام و اما ما كان من قفاء القلب فانه لا ينطبع به واعلم ايضا ان الهمة لا يكون له من القلب جهة مخصصة به بل قد يكون تارة الى فوق و تارة الى تحت وعن اليمين وعن الشمال على قدر صاحب ذلك القلب فان من الناس من يكون همة ابدأ الى فوق كالعارفين ومنهم من يكون همة ابدأ الى تحت كبعض اهل الدنيا ومنهم من يكون همة ابدأ الى اليمين كبعض العباد ومنهم من يكون همة ابدأ الى الشمال وهو موضع النفس فانها محلها في الضلع الايسر و اكثر البطالين لا يكون له هم الا نفسه و اما المحققون فلا هم هم فليس لقلوبهم موضع يسمى قفاء بل يقابلون بالكلية كلية الاسماء والصفات فليس يختص وقتهم باهم دون غيره لانهم ذاتيون فهم مع الحق بالذات لا بالاسماء والصفات فانهم انتهى \* فهذه العبارة تدل على ان الهمة هو الحالة المقتضية للتوجه والعبارة الاولى تدل على ان الهمة هو توجه القلب الى ابي شيبى كان بخلاف الهمة مانها لا تتعلق الا بجناب الكبرياء ثم الهمة يجيبى ايضا بمعنى الغم كما في الصراح وقال الحكماء الهمة بالفتح كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح والحرارة الغريزية الى داخل البدن وخارجه لحدوث امر يتصور فيه وهو غير يتوقع وشر ينظر فهو مركب من خوف ورجاء فايها غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فان غلب الخير المتوقع تحركت الى خارج البدن وان غلب الشر المنتظر تحركت الى داخله ولهذا قيل انه جهاد فكري كذا في بحر الجواهر \*

**فصل النور** \* الاهانة هي عند اهل الشرع ما يظهر على يد الكفرة او الفجرة من عرق العادة

مخالفا لدمواه كذا في مجمع البحرين وغيره \*

**فصل الواو** \* الهباء بفتح هاء رباى موحدة ومد الف كرك و فهار و شمع انساب كه از روزن پديد ايد

و در اصطلاح متصرفه ماده ایست که صور اجسام عالم درو پیدا میگردد و او را عنقا نیز گفته اند و حکما او را هیولی خوانند و حضرت علی رضی الله عنه هباء فرموده کذا فی کشف اللغات و ان ماده از عرق نور محمدیست صلی الله علیه و اله و ملم که افریده شده است جمیع موجودات علوی و سفلی ازو کذا فی لطائف اللغات •

**فصل الواو • الهوية** بضم الهاء و یاء النسبة هي عبارة عن التشخيص و هو المشهور بين الحكماء و المتكلمين و قد تطلق على الوجود الخارجي و قد تطلق على الماهية مع التشخيص و هي الحقيقة الجزئية هكذا في شرح التجريد و الخيالي و در کشف اللغات میگوید که هويت مرتبة ذات بحسب را گویند و مرتبة احدیت و لاهوت اشارت از انست و هو بضم ها و سکون و او اشارت از ذات مطلق است قال فی الانسان الكامل هوية الحق تعالی عینہ الذي لا يمكن ظهوره لكن باعتبار جملة الاسماء و الصفات فكانها اشارة الى باطن الواحدية و قولی فكانها انما هو لعدم اختصاصها باسم ان نعت او مرتبة او وصف او مطلق ذات بلا اعتبار اسماء و صفات بل الهوية اشارة الى جميع ذلك على سبيل الجملة و الانفراد و شأنها الاشعار بالبطون و الغيبوبة و هي ماخوذة من لفظة هو الذي هو لاشارة الى الغائب و هو في حق الله تعالی اشارة الى كنه ذاته باعتبار اسمائه و صفاته مع الفهم بغيبوبة ذلك • شعر •

ان الهوية عين ذات الواحد • و من المحال ظهورها في شاهد

فكانها نعت و قد وقعت على • شان البطون و ماله من جاهد

اعلم ان هذا الاسم اخص من اسمه الله و هو سر لاسم الله الاترى اسم الله مادام هذا الاسم موجودا فيه كان له معنى يرجع به الى الحق و اذا فك منه بقيت احرف مفيدة لمعنى مثلا اذا حذفنا الالف من اسم الله يبقى له نفيه الفائدة و اذا حذفنا اللام الاول يبقى له و فيه فائدة و اذا حذفنا اللام الثانية يبقى هو و الاصل في هو انه هاء واحدة بلا وار و ما التحقت به الوار الا من قبيل الاشباع و الاستمرار العادي جعلهما شيئا واحدا فاسم هو افضل الاحماء و اعظمها و اعلم ان هو عبارة عن حاضر في الذهن ترجع اليه بالاشارة من شاهد الحس الى غائب الخيال و ذلك الغائب لو كان غائبا عن الخيال لما صح الاشارة اليه بلفظة هو فلا تصح الاشارة بلفظة هو الا الى الحاضر الاترى ان الضمير لا يرجع الا الى مذكور لفظا او قرينة او حالا كالشان و القصة و فائدة هذا ان هو يقع على الوجود المحض الذي لا يصح فيه عدم ولا يشابه عدم من الغيبوبة و الغناء لان الغائب معدوم من الجهة التي لم يكن مشهودا فيها فلا يصح هذا في المشار اليه بلفظة هو فعلم من هذا الكلام ان الهوية هو الوجود المحض الصريح المستوجب لكل كمال وجودي شهودي لكن الحكم على ما وقعت عليه الغيبة هو من لجل ان ذلك غير ممكن بالاستيفاء فلا يمكن استيفاءه فلا يدرك فقول ان الهوية غيب لعدم الادراك لها فانهم لان الحق ليس له غيبة غير وجه شهادته و لاشهادته غير وجه غيبته بخلاف الانسان و كل مخلوق كذلك

فان له شهادة وغيبا لكن شهادته من وجه وباعتبار وقيدته من وجه وباعتبار واما الحق فغيبته عين شهادته وشهادته عين غيبته فلا غيب عنده من نفسه ولا شهادة بل له في نفسه غيب يليق به وشهادة تليق به كما يعلم ذلك لنفسه ولا يصح تعقل ذلك انه فلا يعلم غيبه وشهادته على ماهي عليه الا هو سبحانه تعالى •

الهو هو هو لفظ مركب جعل اسما فترف باللام والمراد به الاتحاد في الذات اى الصدق وهو الحمل الاعجابي بالمواطاة وقد يراد به الاتحاد في المفهوم كما وقع في حواشى الخبائى في بيان ان حقائق الاشياء ثابتة وقيل هو هو معناه ان يكون للشئيين وحدة من وجه فاقسامه كاقسام الوحدة ولهذا قال الشيخ في الهيئات الشفاء الهو هو ان يجعل لكثير من وجه وحدة من وجه اخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال ههنا هو هو وما كان في الكيف فهو شبيهه وما كان في الكم فهو مصاو وما كان في الاضافة فهو مناسب والذي بالذات فيكون في الامور التى لها تقدم بالذات فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان في النوع قيل مماثل وايضا ما كان هو هو في الخواص يقال له مشاكل و مقابلات هذه معروفة ومقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه الغير في الجنس ومنه الغير في النوع وهو بعينه الغير بالفصل ومنه الغير بالعرض وبالجملة فجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الابدالية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بيان اقسام الوحدة و شارح التجريد •

### فصل الياه التحية • الهدية بالفتح و سكون الدال وتخفيف الياه وبسر الدال و تشديده

الياه هي شئ يعطى للمودة يراد بها اكرام المهدي لا غير بخلاف الصدقة فانها يراد بها وجه الله تعالى و لفظ الهبة يشتملها كما في جامع الرموز في كتاب الهبة وغيرها •

الهداية بالكسر هي عند الاشاعرة الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب و نقض بقوله تعالى انك لاتهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء اذ الدلالة بهذا المعنى عام لجميع المؤمنين والكافرين لانه عليه الصلوة والسلام بين طريق الاسلام لجميعهم فلا يصح نفيها عنه عليه الصلوة والسلام و اجيب بان الهداية منها ما لا تنفى عن احد بوجه ومنها ما تنفى عن بعض دون بعض و من هذا الوجه قوله تعالى لذلك لاتهدي فانه على نفي الهداية التي هي التوفيق و ادخال الجنة لا نفي الهداية التي هي الدعاء الى الاسلام و يؤيده ما قال المحقق البيضاوي في تفسيره هداية الله تعالى تنوع انواعا لا يحصيها عدد لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية و الحواس الظاهرة و الباطنة والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل و الإصلاح و الفساد و اليه اشار تعالى بقوله و هديناه للنبيين و قال و اما نمود هديناهم فاستجابوا لعمى على الهدى والثالث الهداية بارسال الرسل و انزال الكتب و اياها على بقوله تعالى و جعلناهم ائمة يهتدون بامرنا.

وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والرايع ان يكشف على قلوبهم السرائر ويهديهم الاشياء كما هي بالوحي او الالهام او المذامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الانبياء والاولياء وايه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهديتهم اتقوا وقوله والذين جاهدوا فيما لنهدينهم سبلنا وعند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وقيل هذا المعنى مختار الاشاعرة والمعنى الاول مختار المعتزلة وهذا خلاف المشهور قال ابوالفتح في حاشية السماعية الجلالية هذا عند الجمهور واما عند اهل الحق فالهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين انتهى ثم انه نقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى اذ على هذا معنى هديناهم ارسلناهم الى المطلوب وحينئذ لا يمكن استجاب العمى على الهدى ويمكن دفع النقص من التعريفين بالتجوز في الآيتين وقيل في بعض حواشي البيضاوي ان الهداية موضوعة للقدر المشترك بين المعنيين لانها مستعملة في كل منهما كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية فالقول بكونها موضوعة لاحدهما بخصوصه يوجب الاشتراك او الحقيقة والمجاز والاصل يعفيهما ولذا قال المحقق البيضاوي الهداية دلالة بلطف ولذلك لا يستعمل الا في الخير انتهى وايضا قال الامام الرازي الهدى والهداية الدلالة المطلقة وقيل الهداية قد تعدى بنفسها الى المفعول الثاني لفظا كما في قوله تعالى لنهدينهم سبلنا او تقديرا كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت اي لا تهدي من احببت اي لا تهدي من احببت الحق ومعناها حينئذ الايصال الى المطلوب ولا تصد الا الى الله تعالى وقد تعدى بالحرف الى بالي او باللام لفظا كما في قوله تعالى انك لا تهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم او تقديرا كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي هديناهم للحق او الى الحق ومعناها حينئذ الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فتصده تارة الى الذبي وتارة الى القرآن ولا بد من بيان الفرق بين التفسيرين فنقول قال في بعض حواشي شرح المطالع وذهب جميع الناظرين في التعريفين الى الفرق بينهما باعتبار الوصول الى المطلوب في الثاني دون الاول بان يكون معنى التعريف الثاني هو الدلالة على طريق و التعريف له على وجه يفضي ذلك الى المطلوب ومعنى التعريف الاول هو تعريف الطريق الذي يوصل ذلك الطريق الى المطلوب لان الدلالة عليه تفضي الى المطلوب واعتراضه بانه ان اريد بالايصال المذكور في التعريفين الايصال بالفعل او بالقوة فيهما فلا فرق وكونه في استحصا صفة للطريق وفي الآخر للدلالة لا يوجب ذلك و ان اريد به في احدهما الايصال بالقوة وفي الآخر بالفعل فتصدم و اجيب بان المراد في كليهما الايصال بالفعل وكون الايصال في احدهما صفة للطريق وفي الآخر للدلالة قال على الفرق ان كون الطريق موصلا بالفعل لا يوجب كون المهدى بهذه الهداية واصلا الى المطلوب بالفعل اذ يكفي لكون ذلك الطريق موصلا بالفعل ان يكون موصلا لاحد في وقت من الاوقات هو ان كان لذلك المهدى الذي للكلام فيه او لغيره مختلفا من اذا كانت الدلالة موصلا بالفعل فان

ايضا هذه الدلالة تعقل لغير صاحبها قال والظاهر عندني ان وصف الدلالة بالايصال لا يؤيد صحة اقتضار الايصال  
الى المطلوب بمعنى لا يصدق المنطوق الا على الواصل الى المطلوب دون من فرق طريقا لو سلمتة واصل بالحق  
المطلوب واما قلنا ذلك لان الايصال لو وجد فليس من الدلالة لظهور انها ليست موصولة بل بالايصال موهوم  
اسند مجازا الى الدلالة ليفيد زيادة مدخلية للدلالة في الوصول كما قيل في القدماني بانك حتى لم يعلني  
بلان وحاصله ان الهداية هو الدلالة على الطريق و التعريف له على وجه يترتب عليها التعرف لا يترتب  
التيان بما يوجب التعرف عادة سواء حصل التعرف ام لا كما في علمه فلم يتعلم وان كان ذلك موهوما  
وكذا الكلام في الايصال الذي جعل صفة الطريق في التعريف الزل فانه موهوم اسند مجازا الى الطريق فانه  
مدخلية الطريق في الوصول بان يكون طريق المطلوب بحسب نفس الامر واما الدلالة المذكورة فبانه وان  
لم توصف بالايصال فهي موجبة لتعرف المهدي طريق المطلوب لان التعريف حقيقة بدون التعرف غير  
معقول والحاصل على المجاز خلاف الظاهر ودفع توهم المجاز لايجب فلا ينتقض التعريف المذكور بقوله تعالى  
فانك لتهدي من اريدت فان النبي عليه الصلوة والسلام احب ان يهدي ابا طالب ولكن لم يتيسر له ذلك  
وان النبي بما يوجب الاهتداء عادة واما دفع نقض التعريفين بقوله واما ثمود فهديناهم الآية فبالحاصل على  
المجاز لدلالة قوله تعالى فاستجابوا لعمى على الهدى على انهم كانوا محبين بهم لهم وعماهم فلم يصغوا الى من كان  
بصدده هدايتهم ليحصل الاهتداء و معرفة طريق الحق لا انهم صاروا عارفين للطريق لكن لم يسلكوا لوصول  
الى المطلوب وقيل لو كان الهداية تعريف الطريق من غير ان يقضي ذلك التعريف الى المطلوب لزم ان  
يكون عارف الشريعة واحكامها متقاعدا عن العمل مهتديا بمقتضاها وليس كذلك و اذا كان الاهتداء  
مطابعا لهدى لزم اعتبار السلوك الى ان يصل الى المطلوب وفيه نظرا ان لا نسلم انه ليس بمهتد لهداه من  
دليل انكهي كلامه قيل هذا هو المشهور لكن المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عند الشافعية خلق الاهتداء  
وعند المعتزلة بيان طريق الضواب كما في شرح العقائد النسفية وهكذا في شرح المواقيت حيث قال  
معناها الحقيقي عند الشافعية خلق الاهتداء وهو الايمان وعند المعتزلة الدعوة على الايمان والطاعة و اوضح  
المجيب الراشد والزجر عن طريق الخواية ويسمى توفيقا ايضا كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية  
انتهى \* وقيل لا منافاة بين المشهور وبين ما ذكره المشايخ اذ ما هو المشهور المعنى اللغوي او العربي  
وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي والمراد من الهداية في اغلب استعمالات الشرع هذا ثم الهداية  
قد يستعمل ايضا في معنى الدعوة الى الحق في قوله تعالى في حق المهاجرين والانصار ليخلصهم  
وقد استعمل في معنى الارشاد في القرآنة الى طريق الجنة \* اعلم ان الهداية يقال لها الاصلح لانها تستعمل  
بالمعنى المذكور في قوله تعالى انما يوصل الى المطلوب بطلان ذلك الوجدان هو الاهتداء والهداية وقيل في  
الهداية معنى اخر في الاصطلاح والجنبان ما جاء في قوله تعالى في حق المهاجرين والانصار ليخلصهم

فإنه يعبري لهما بمعنى العتداء و هو وجدان ما يوصل الى المطلوب و يقابلها الضلالة و هي فقدان ما يوصل الى المطلوب و متعديا بمعنى الهداية و اما الهداية فهو متعد لا غير كذا في بعض حواشي شرح المطالع •

**الهوى** مصدر هواء إذا أحبه و اشتهاه و جمعه الأهواء ثم سمي به الهوى المشتبه محمودا كان أو مذموما ثم غلب على غير المحمود يقال فلان اتبع الهوى إذا أريد ذمه و فلان من أهل الأهواء لمن زاع عن الطريقة، أهل السنة والجماعة وكان من أهل القبلة كذا في المغرب و يسمى أهل الأهواء بأهل البدع أيضا و لهذا وقع في التلويح في ركن السنة الهوى هو الميل الى الشهوات و المستلذات من غير داعية الشرع و المراد بصاحب الهوى المبتدع المائل الى من يهواه في أمر الدين و في فتح المبين شرح الربيعي حقيقة الهوى هوى النفس و هي ميلها الى ما يلائمها و أمراضها مما يذاتها ثم المعروف في استعمال الهوى عند الإطلاق أنه الميل الى خلاف الحق و قد يطلق بمعنى مطلق الميل و المحبة ليشتمل الميل للحق و غيره و بمعنى محبة الحق خاصة و الانقياد اليه انتهى و المعنى الأخير مصطلح الصوفية در صحائف كويد الهوى من مراتب المحبة و هي ان يهوى قلبك الى المحبوب دائما و اين مقام را پنج درجه است اول خضوع دوم بذل سهجه در طاعت دروست فوق الطاعة نه بيني كه پيغامبر ما عليه الصلوة و السلام در نماز چنداين بايستادى كه هر دو قدمش رزم كردي كله بانكشتان پاى ايستادى و گاه خود را بياربختى و بذكر مشغول شدي سوم صبر در عداوت و صحن الصبر تجرع البلوى من غير الشكوى چهارم تضرع بكنج رضا و تسليم •

**الهوى** هو حرف الالف و قد مر في فصل القاد من باب الحاء المهملة •

### • باب الياء التحتية •

#### فصل التاء المثناة الفوقانية • الياقوت جوهر مشهور و نزه صوفيه ياقوت احمر عبارتت از

نفس كلي بواسطة امتزاج نوريت او بمظلمت تعلق جسم كذا في لطائف اللغات •

#### فصل الراء المهملة • التياسر بالسين المهملة مصدر من باب التفاعل و نزه منجمن انبت

كه چون كوكب را قبول در و تد رابع بود مطرح شعاع هر دو تصديس و تربيع تحت الارض باشد و اين دليل جمع و نخواست قويت و ان كوكب را ذو اليسارين خوانند كذا في كفاية التعليم •

#### فصل السين المهملة • اليبوحة بالباء الموحدة هي من الكيفيات الملوحة و تقابل

الرطوبة بالتضاد عند الكل فعند الامام عبارة من عصر الالتصاق و الانفصال اي من كيفية تقتضي ذلك و عهد العلماء عصر التشكل اي كيفية تقتضي ذلك قل الامام الرازي في المباحث المعرفية لعل بالقبول بيان حقيقة اليابس ان يقال من الجماد التي نراها ما يعزل نفرة و يصبب اتصاله و لما يلتصق به يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاءه و تنفرك بسهولة و هو اليابس فالهمزة



حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفريق عن الاجتماع واما للحامات و اتصالات سهلة الانفراك بين اجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عن التفريق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس فيسهل اتصاله و يصعب تفرقه و هو اللزج و المذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك و الثاني هو الصلب و الاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا و يكون كل واحد منها صلبا عن الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك و هو الهش و ثانيهما ان يكون الجسم في طبعه تلك اللحامات و هو اليابس كذا في شرح المواظف و في شرح الموجزان لليابس صعيدين احدهما اليابس بالفعل و ضده الرطب بالفعل و ثانيهما اليابس بالقوة و هو الذي اذا ورد على بدن الانسان المعتدل اخذ كيفية رائدة على ما له من اليبوسة سواء كان يابسا بالفعل او لا يكون بل يكون رطبا كالمصل فانه و ان كان رطبا بالفعل لكنه يابس بالقوة و لليابس معان اخر ايضا ذكرت في لفظ الرطوبة في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

**اليونسية** بضم الياء و النون و بيداء النخبة فرقة من فلاة الشيعة اصحاب يونس بن عبد الرحمن قال الله تعالى على العرش يحمله الملائكة و هو اقوى من تلك الملائكة مع كونه محمولا لهم كالركبي يحمله رجل و هو اقوى منه و يطلق اليونسية ايضا على فرقة من المرجبية اصحاب يونس الممرى قالوا الايمان هو المعرفة بالله و الخضوع له و المحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن و لا يضر معها تلك الطامات و ارتكاب المعاصي و لا يعاقب عليها و ابليس كل عازفا بالله و انما كفر باستكبارة و ترك الخضوع له كذا في شرح المواظف •

**فصل القاف • اليرقان بالفتح** و يكون الراء عند الاطباء علامة يتغير بها لون البدن الى الصفرة او السواد بجريان الخلط الاصفر او الاسود الى الجلك و ما يليه بلا مغونة كذا في شرح القانونية •

**فصل الميم • اليرقان بالضم** و يكون التاء المثناة العرقانية يتيم شدن و يقيم مرد بي يندرو ستور و به تجريد ظاهري و تجريد باطني موصوف عوي و هو من مراتب المحبة كما مر •

**اليرقان بالضم** لانه القصد مطلقا و حرعا القصد الى الصعيد الطاهر للتطهير الى لازالة الصدق الحسني و الصق انه اسم لمسح الوجه و اليدين من الصعيد الطاهر بشرط منصوصة و القصد شرط كما في فتح القدير و جامع الموسوسر عهد الصعدي هو الاخذ من المانوس عند غيبة الامام الذي هو المحبة كما مر في فصل العين من باب العين المهملة •

**اليرقان بالفتح** و يكون الراء في اللغة الوقت لولا لوتيرة قليلا لوتيرة و في العرف من طلوع يوم الشمس

ولو بعضها الى غروب تمام جرمها وهكذا عند منجمي الفارس والروم وفي الشرع من طلوع الصبح الصادق الى غروب تمام جرم الشمس والليل على الاول من غروب تمام جرم الشمس الى طلوعه وعلى الثاني من غروب تمام جرم الشمس الى طلوع الصبح الصادق قال الامام الرازي في التفسير الكبير ومن الناس من قاس على اخر الليل اوله فاعتبر في حصول الليل زوال اثار الشمس ثم هو لا منهم من اكتفى بزوال الحمرة في حصول الليل ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام و ظهور الكواكب لكن الفقهاء اجمعوا على ان اول النهار من طلوع الصبح الصادق و اول الليل من غروب تمام جرم الشمس و اجمعوا على بطلان هذه المذاهب وقال بعض البراهمة ان ما بين طلوع الصبح الصادق و طلوع الشمس و كذا ما بين غروب الشفق و غروب الشمس بمفرزة فصل مشترك بين اليوم والليله ليس بداخل فيهما وقد يطلق اليوم على اليوم بليته على ما ذكره القاضي الرومي في شرح الملخص انتهى قال عبد العلي البرجذني في شرح للتذكرة اعلم ان حكماء الهند يطلقون اليوم بثلاثة معان احدها اليوم الطلوعي وهو من طلوع الشمس الى طلوع الشمس ثانيا و ثانياها اليوم الشمسي وهو جزء واحد من ثلثمائة وستين جزءا من زمان السنة الشمسية الحقيقية و ثالثها اليوم القمري وهو جزء واحد من ثلثين جزءا من زمان ما بين الاجتماعين الوسطين ولا يخفى ان اليوم الشمسي اطول من الطلوعي في المعمورة و الطلوعي من القمري انتهى • وقال الصوفية اليوم هو التجلي الالهي فايام الله و ايام الحق تجلياته و ظهوره تعالى بما يقتضيه ذاته من انواع الكمالات و لكل لجل من تجلياته سبحانه حكم الالهي يعبر عنه بالشان و لذلك الحكم في الوجود اثر لائق بذلك التجلي فاختلف الوجود اعني تغييره في كل زمان انما هو اثر للشان الالهي الذي اقتضاه التجلي الحاكم على الوجود بالتغير و هذا معنى قوله كل يوم هو في شان و لهذا زيادة توضيح في الانسان الكامل وقد سبق في لفظ التجلي ايضا و در لفظ اللغات ميگويد كه يوم در اصطلاح صوفيه عبارت از وقت لقای الهی و وصول یعنی الجمع و بلوغ سائر بحضرت واحد است •

**اليوم بليته** هو يطلق على معنيين احدهما عند العامة و هو زمان يتخلل بين مفارقة الشمس دائرة الافق و بين عودها اليها بعد غيبوبة واحدة و ظهور واحد وهو قد يبلغ دورتين و دررات من المعدل كما في المواضع التي عرضها اكثر من تمام الميل الكلي و بالجملة فاليوم بليته عند العامة عبارة عن مجموع اليوم والليل و مبداء عند اهل الشرع اول الليل و كذا عند العرب و مبداء عند اهل الروم و الفارس اول اليوم و على هذين الاصطلاحين يختلف مقدار اليوم بليته بحسب اختلاف الآفاق و ثانيهما عند المنجمين و هو زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف نهار متعينة او مفروضة متحددة بقطبي العالم و بين عودها الى ذلك النصف بعينه و هو لا يبلغ دورتين اصلا و مباحث تعديل الايام مبنية على هذا المعنى الاخير و هذا هو المتبادر من اليوم بليته هو ما اطلق في كتب علم الهيئة و اطلاق اليوم بليته على هذا المعنى

بحسب الاصطلاح ان قد يتفق ان لا يغيب الشمس في هذه المدة اصلا وقد يتفق ان لا يظهر فيها اصلا وذلك في المواضع التي جاز عرضها تمام الميل الكلي وظاهر كلام البعض انه لا يطلق اليوم بليته الا على زمان يتفق فيه للشمس الظهور والخفاء معا حيث عرف اليوم بليته بانه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه بعد ظهور وخفاء وقيل المراك من هذا تعريف اليوم بليته في معظم العارة فلا اشكال ويمكن ان يقال مقدار اليوم بليته اذا اخذ المبدأ من نصف النهار كان في جميع الآفاق واحداً ففي الانق الذي يكون الشمس فيه فوق الارض ادوارا يصدق على زمان اليوم بليته هناك انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه بعد ظهور وخفاء فان الظهور والخفاء وان لم يقم في هذا العرض رقعا في موضع اخر يكون مع هذا الموضع تحت نصف نهار واحد فتأمل اعلم ان مبنى ما ذكر اخذ المبدأ من نصف النهار فان نصف النهار تقاطعان مع مدار الشمس احدهما اعلى والاخر اسفل فمنهم من ياخذ التقاطع الاعلى وهو قول منجمي الفارس واليونان والمغرب فانهم يقولون ان اليوم بليته من نصف النهار الى نصف نهار اخر ومنجمو الخطا والغور والهند والمشرق ياخذون المبدأ من نصف الليل ويقولون ان اليوم بليته من نصف الليل الى نصف ليل اخر منهم ياخذون التقاطع الاسفل وعلى كلا القولين لا يختلف مقدار اليوم بليته بحسب اختلاف الآفاق ثم اليوم بليته الذي مبدأه نصف النهار يطلق بالاعتراك اللفظي او الحقيقية والمجاز على الحقيقي والوسطي وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك المعنوي حتى يصح تقسيمه اليهما كما وقع في عبارات القوم حيث قالوا اليوم بليته ينقسم الى حقيقي ووسطي والحقيقي ما مر من انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه وهو مقدار دورة واحدة تامة من المعدل مع مطالع قوس تقطعها الشمس بحركتها الخاصة التقويمية والوسطي هو زمان دورة واحدة تامة من المعدل مع قوس منه اي من المعدل مساوية لوسط الشمس ومقدار وسط الشمس برصد بطليموس  $ها\ نط\ ح\ ك$  ويرصد تداوي  $ها\ نط\ ح\ ك\ م$  و برصد الطومي  $ها\ نط\ ح\ يط\ ير\ و\ برصد\ سمرقند\ ها\ نط\ ح\ بط\ لر$  ولما كانت مطالع القوس التي تقطعها الشمس بحركتها التقويمية مختلفة لصغر تلك القوس تارة وكبرها اخرى لاختلاف تقويمها سرعة و بطووا وايضا لو فرض عدم اختلاف تلك الحركة بالسرعة والبطووا فمطالعها مختلفة البتة لزم عدم تساوي الوسطي والحقيقي دائما بل قد يتماويان وقد يختلفان وهذا التفاوت يسمى تعديل الايام وهو لا يحس في يوم ويومين بل في ايام كثيرة \* اعلم ان اليوم بليته في اعمال الاسطرلاب يعتبر بمقدار دورة واحدة من المعدل من غير اعتبار القوس المذكورة \* فائدة \* لا بد من يوم يفرض مبدأ يقاس سائر الايام اليه ويكون نصف نهار ذلك اليوم مبدأ الايام الوسطية والحقيقية جميعا وكل يوم يفرض مبدأ يكون التفاوت ما بين اليوميين المتماويين من ذلك اليوم تارة زائدا وتارة ناقصا الا

أواخر الدار و أوائل العقب فان المبدأ اذا جعل الاول كانت الايام الحقيقية دائما ناقصة عن الوسطية و اذا جعل الثاني كان الامر بالعكس لكن اتفق اهل الصنعة على جعل المبدأ او اخر الدلو من غير ضرورة تدعو اليه • فأئدة • ينقسم كل من الحقيقي و الوسطي الى الساعات المستوية كما ان كلا من اليوم و الليل ينقسم الى ساعات زمانية كما مر في محله هذا كله خلاصة ما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه كشرح بيست باب و شرح التذكرة و حاشية الجفميني و غيرها •

### فصل النون \* اليقين بالقاف كالكرم هو في عرف علماء الرسوم الاعتقاد الجازم المطابق

الثابت امي الذي لا يزول بشكيك المشكك فبالاعتقاد خرج الشك و بالجازم الظن و بالمطابق الجهل الغير المركب و بالثابت اعتقاد المقلد كذا في شرح شرح النخبة في بحث تواتر الخبر والمراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور و لا يلزم استدراك قيد الجازم لخروج الظن من الاعتقاد او اخذ بالمعنى المشهور و المراد بالمقلد المقاد المصيب لا المخطئ و لا الاعم منهما فان تقليد المخطئ قد خرج بقيد المطابق على ما صرحوا به اعلم ان اليقين اعتقاد بسيط بالحقيقة و ما قال في القطبي ان اليقين هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاده بانه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا ثابتا غير ممكن الزوال فالقيد الاول يخرج الظن و الثاني الجهل المركب و الثالث اعتقاد المقلد انتهى فلم يرد به ان اليقين مركب من اعتقادين بل اراد انه اعتقاد بسيط على وجه لو التفت المعتقد بان معتقده اما مطابق للواقع او لا لم يعتقد الا المطابقة و لم يحتمل عدمها و هذا مثل قواهم الظن هو الحكم باحد الفقيضين مع تجويز الآخر فان المتبادر منه ان التجويز واقع بالفعل مع ان مرادهم ان الظن اعتقاد بسيط لكن بحيث لو فرض الفقيض لجوزة كذا ذكر النصير في حاشيته و قيل التيقن و اليقين هو عدم احتمال النقيض امي عدم احتمال له لا في نفس الامر و لا عند العالم لا في الحال و لا في المال و حاصله الجزم المطابق الثابت فخرج به الشك و الظن و الوهم و الجهل المركب و تقليد المخطئ و المصيب فرجع الى الاول و قيل اليقين و التيقن هو الجزم المطابق فخرج به ما عدا تقليد المصيب و هذا خلاف المتعارف هكذا يستفاد من حواشي الخيالي في بحث خبر الرمولى •

اليقينيات القضايا التي تحصل منها التصديق اليقيني و هي اما ضرورية او نظرية و الضرورية ستة على المشهور الوايات و الفطريات و لمشاهدات و الحدسيات و المعجرات و المتواترات و قيل سبع و صاحبها الوهيات و منهم من حصرها في الوايات و الحسيات و ادرج الفطريات في الاول و البواني في الثاني فاراد بالحسيات ما للمحس مدخل فيها و منهم من تلك القسمة كصاحب المحصل و صاحب المواقف حصرها في الوايات و الحسيات و الوجدانيات و ادرج الفطريات في الوايات و البواني في الحسيات و ذهب جماعة الى ان ما عدا الحسيات و الوايات ليست من الضروريات و المفهوم من شرح المقاصد ان النزاع لفظي مبني على تفسيرهم الضروري بالذي نجد من انفسنا مضطربين اليه كذا ذكر الصادق العلواني في حاشية الطيبي و في البيضاوي

في تفسير قوله تعالى و بالآخرة هم يوقنون اليقين اتقان العلم نظرا و امتدالا و لذلك لا يوصف به علم  
الباري تعالى انتهى قال مولانا عصام الدين في حاشيته تقييد اليقين بالنظر ينافي ما اشتهر من ائمة  
النحو ان العلم من انعال القلوب لليقين فان العلم لا يخص الاستدلال انتهى و الايقان هو علم الشيء  
بالاستدلال و لذلك لا يوصف علمه تعالى بالايقان لتنزله عن الكسب و الاستدلال و هكذا في بحر الموج  
و اليقين عند السالكين اختلفت الاقوال نية فليل هو تحقيق التصديق بالغيب بازالة كل ظن و قال  
مهمل هو المكاشفة و قال عطاء ما زال عنه المعارض على درام الوقت قال ذر النون كل ما رآته العيون  
نصب الى العلم و ما علمته القلوب نصب الى اليقين و قيل اليقين المشاهدة و قيل هو عبارة عن ظهور  
نور الحقيقة في الموتى حال كشف استار البشرية بشاهد الوجد و الذوق لا بدالة العقل و النقل قال  
علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ما ازدودت يقينا معناه انه يزداد وضوحا و مشاهدة ان قيل  
نور الايمان و اليقين واحده ام لا يقال نور الايمان من وراء الحجاب قال تعالى يؤمنون بالغيب و اليقين نور عند  
كشف الحجاب و بالحقيقة هما نور واحد الا انه اذا كان من وراء الحجاب يقال له نور الايمان و اذا كان عند  
رفع الحجاب صار يقينا و قيل الفرق بينهما كالفرق بين العمى و البصير اذا اخبرا بطلوع الشمس فان اخبار  
البصير بالمشاهدة بخلاف اخبار العمى كذا في مجمع الملوك و في خلاصة السلوك قيل اليقين  
مشاهدة الغيوب بكشف القلوب و ملاحظة الامرار بمخاطبة الافكار و قيل اليقين في القلب كالبصر في  
به ما غاب عن بصرة و قال بعضهم اليقين ثلثة علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين قيل  
علم اليقين ما يحصل عن الفكر و النظر و عين اليقين ما يحصل من عيان العين و البصر و حق اليقين  
اجتماعهما و اذا اخبره الصادق بالمعجزات صار ذلك حق اليقين انتهى و في مجمع الملوك علم اليقين  
هو ما حصل من نظر و استدلال و عين اليقين هو ما حصل عن مشاهدة و عيان و حق اليقين هو ما حصل  
من العيان مع المباشرة ف علم اليقين كمن علم بالعادة ان في البحر ماء و عين اليقين كمن مشى و وقف على  
ساحله و عاينه و حق اليقين كمن خاض فيه و اغتسل و شرب منه كسي كه خدايرا دانده كه همت و  
يكي است علم يقين دارد كه از در خبري دارد و اما كسي كه بكشف روح و خفي ميرسد و تجلي  
صفات بروي مي شود عين يقين دارد و صاحب مكاشفه و مشاهدته است ليكن هنوز در كناره درياست  
و اما كسي كه بتجلي ذات و مشاهدة ذات ميرسد حق يقين دارد و صاحب وصال و اتصال كشت اعلم ان  
حق اليقين عند الصوفية هو معرفة الله تعالى بالمشاهدة و المعاينة و معرفة ما سواه لا يطلق عليها حق  
اليقين الامجازا انتهى كلامه و قال علماء الامور علم اليقين ما يقطع الاحتمال كالمعلم الحاصل من المحكم  
و المتواتر و قد سبق في لفظ القطع في فصل العين المهملة من باب القاف .

اليقين بالميم كالكريم هو في اللغة الهدى اليمنى لانهم كانوا اذا اصابوا ضربا كلوا احد منهم يمينه على

يمين صاحبه و قيل القوة والقدرة وفي الشرع عبارة عن تقوية الخبر بذكر الله تعالى او صفاته على وجه مخصوص او تعليق الجزاء بالشرط على وجه يفزل الجزاء عند وجود الشرط والنوع الاول يختص باسم القسم والنوع الثاني من مصطلحات الفقهاء اذ الغالب ان اليمين لتحقيق ما قصد من البر في الاستقبال ابداتا وفي هذا النوع يحصل الحمل على الشرط او المنع فكان يمينا معنى كذا في البرجندي وفي فتح القدير اليمين اسم لمجموع القسم و المقسم عليه فالمراد من افظ اليمين في قواه عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين الحديث المقسم عليه من باب اطلاق اسم الكل على الجزء • التقسيم • اليمين بالله وصفته وما في حكمه كتكريم الاحلال ثلث باعتبار الحكم وان كان اليمين باعتبار العدد اكثر من ان يعد الاول يمين فموس وهى الحلف على امر ماض يتعمد فيه الكذب مثل ان يحلف على شئ قد فعله مع علمه انه لم يفعله والتقيد بالماضي باعتبار كثرة وقوعها ماضيا فانها تقع على الاحال ايضا مثل ان يقول والله ما لهذا علي دين وهو كاذب وبالجملة فاليمين الغموس حلف على امر كاذب بعلم كذبه ماضيا كان او حالا وسميت غموسا لانها تغمص صاحبها في اضرار وفوائدهم يمين غموس اما تركيب توصيفي او اضافي من قبيل اضافة الجنس الى النوع وحكم هذه اليمين الاثم ولا شئى فيه الا التوبة والاستغفار الثاني يمين لغو وهى ان يحلف على امر ماضى وهو يظن انه حق والامر بخلافه مثل والله لقد فعلت كذا وهو يظن انه صادق او والله ما فعلت وهو لا يعلم انه قد فعل وقد تكون على الاحال ايضا مثل ان يرى شخصا من بعيد فيحلف انه زيد فاذا هو عمرو او يرى طائرا فيحلف انه غراب فاذا هو غيره فالتقيد بالماضي باعتبار الغالب فاليمين اللغو هى حلف على امر كاذب يظنه صادقا ماضيا كان او حالا وعن ابن عباس رضي الله عنه هو اليمين في الغضب وقيل ان يمين اللغو ما يجري على اللسان من قولهم لا والله وبلى والله من غير اعتقاد في ذلك واللغو فى اللغة هو الكلام الساقط الذي لا يعتد به وحكم هذه رجاء المفور الثالث اليمين المنعقدة و تسمى معقودة ايضا وهى الحلف على الامر المستقبل ان يفعله او لا يفعله فاذا حدث في ذلك لزمته الكفارة ثم المنعقدة ثلثة اقسام مرسل وموقت وفور فالمرسل هو الخالي عن الوقت فى الفعل ونفيه نفي الاثبات نحو والله لا ضربن زيدا مادام الحالف والمحلوف عليه قائمين لا يحدث وان هلك احدهما حدث وفي النفي نحو والله لا اضرب زيدا يحدث ابدا فان فعل المحلوف عليه مرة واحدة حدث ولزمته الكفارة ولا يفعد اليمين ثانيا والموقت مثل والله لا شربن الماء الذى في هذا الكوز اليوم وفيه ماء فهنا لا يحدث ما لم يمض اليوم فاذا مضى ولم يفعل حدث فان مات قبل مضى اليوم لم يحدث عندهما وعند ابي يوسف يحدث عند مضى اليوم واما يمين الفور فهى ان يكون ليمينه سبب فدلالة الاحال توجب قصد يمينه على ذلك السبب وذلك كل يمين خرجت جوابا لكلام او بناء على امر فينقيد به بدلالة الاحال نحو ان تنهيا المرأة للخروج فقال ان خرجت فانت طالق فعدت ساعة ثم

خرجت لا تطلق هذا خلاصة ما في الدرر والجوهرة النيرة و جامع الرموز •

التيامن مصدر من باب التفاعل نزد منجمين انست که چون کوکبي درتد عاشر باشد مطرح شعاع هر دو تصديس و هر دو تربيع وي زبر زمين بود اي بالای زمين و ان دليل قوت سعادت و بزرگيست و ان کوکب را ذو اليمينين گویند کذا في كفاية التعليم •

الميمونية مرقة من الخوارج العجاردة اصحاب ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الي قدرتهم و بكون الاستطاعة قبل الفعل و ان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة و اطفال الكفار في الجنة ويروي عنهم جواز نكاح بنات البنين و بنات البنات و بنات اولاد الاخوة و الاخوات و انكار سورة يوسف فادهم زعموا انها قصة من القصص و لا يجوز ان تكون قصة الفسوق قرانا کذا في شرح المواقف في اخر الموقف السادس •

فصل الياء التكتانية • اليدان تثنية يد بمعنى دست و نزد موفيه عبارتست از اسمای متقابلة الهی که تفسیر کرده شده است باسماي جلالي و جمالی مانند فاعله و قابله مثل قهار و لطيف و ميل يدان عبارتست از حضرت و جوب و امکان کذا في لطائف اللغات •

## \* الفن الثاني \*

في عدة من الالفاظ العجمية وهو مشتمل على ابواب بترتيب حروف التهجوي كالفن الاول و قد اعتبرنا ههنا الحرف الثاني لا الحرف الاخير مثلا لفظ ازادگي را در باب الالف مع الالف بايد طلبيد •

## \* باب الالف \*

فصل الالف • آب اسم ماهی است که افتاب دران ماه در برج اسد می باشد و قد مر في لفظ التاريخ في الخاء المعجمة من باب الالف •

آب حیات لفظ فارسي است و ان چشمه ايست در ظلمات هرکه اب ازان خورد بطول حیات بميرد و سلطان سکندر بطلب ان در ظلمات رفته و خضر و الياس که پيش رو او بودند دران رسيدند و اب ان خوردند و باز از چشم ايشان خدای تعالی مخفي گردانيد و سکندر از انجا بی نصيب بازگشت و در اصطلاح سالکان کنایه است از چشمه عشق و محبت که هرکه ازان بچشد هرگز معدوم و فاني نگردد و نیز اشارت بدهن معشوق میکنند کذا في كشف اللغات •

آبروي نزد سالکان الهام غيبي را گویند که بر دل سالک وارد عود •

آبان اسم ماهی است در تاريخ يزد جردی چنانکه گذشت •

آذر • آرام آبی • آزاد • آشنائی  
اردی بهشتماء • ارثما طیقی •  
آمی • ابر • ایب • ابیقی • اثور  
ارمینداس • اسفندارمذماه • اسطراب

آذر بذال معجمه و بعد ان رای مهمله است و ان اسم ماهیست در تاریخ رومی و یزد جردی و تاریخ  
یهود چنانکه گذشت •

**آرام آبی** برای مهمله اسم ماهیست در تاریخ ترک چنانکه گذشت •

**آزاد** نزد سالکان حر را گویند و ازادگی حریت را چنانکه در فصل را از باب های مهملتین  
گذشته و در بعضی رسائل واقع شده که ازادگی و ازادی مقام محویت عاشق از ذات و صفات خود  
در ذات و صفات معشوق است •

**آشنائی** در اصطلاح سالکان عبارتست از تعلق دقیقه ربوبیت که با همه مخلوقات پیوسته است  
چون تعلق خالقیت بمخلوقیت •

**آبی** اسم ماهیست در تاریخ ترک چنانکه گذشت •

**فصل الباء الموحدة** \* ابر نزد سالکان حجابی را گویند که مانع وصول باشد •

**ایب** بیای منناة تختانیه و بعد ان بای موحده و ان اسم ماهیست در تاریخ قبط محدث  
چنانکه گذشت •

**ایبقی** بدویای منناة تختانیه که در میان ان هر دو قاف است و ان اسم ماهیست در تاریخ  
قبط قدیم •

**فصل الاء المثناة** \* اثور اسم ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

**فصل الراء المهملة** \* اردی بهشتماء اسم ماهیست در تاریخ فرس چنانکه گذشت •

**ارثما طیقی** هو علم الحساب النظري كما مر فی المقدمة •

**ارمینداس** هو باب القضايا و احكامها و قد مر فی تعريف المنطق •

**فصل السین المهملة** \* اسفندارمذماه اسم ماهیست در تاریخ فرس •

**اسطراب** بسین مهمله است در اصل لغت و بعضی انرا بصاد بدل کنند و معنی او ترازوی  
افتاب است و ازینجا بعضی گمان برده اند که اصل او در لغت یونان استرلابون است و معنی او اثینه  
کواکب و بعضی گویند که اسطر تصنیف است و لاب اسم پسر هرمس حکیم است که اسطراب اختراع  
اوست - و بعضی گویند که چون لاب دوائر فلکی را در سطح مستوی مرتسم ساخت هرمس از ان موال  
کرد که من سطر هذا او در جواب گفت سطره لاب و بدین سبب انرا اسطراب گویند کذا ذکر  
عبد العلی البرجندی فی شرح بیست باب و در کشف اللغات میگوید اسطراب بضم همزة و طا  
آلثی است هر حکماء و منجمانرا که بدان راز فلکی روشن می شود و معنی ان ترازوی افتاب است  
چه پیروانی اسطر ترازو را گویند و لاب افتاب را و بعضی گویند لاب نام حکیمی دیگر است که به تدبیر





بأخون • باونى • بوئه • باران • بازوى ( ۱۵۳ • ) بت • بتكده • برمودة • برمهاى • بشفشد  
بنطاسيا • بناگوش • بندگى • بوسه • بهمنماه • بهت

مذكور است مبا بادىست كه از زير عرش خيزد و ان در وقت صبح وزد باهى لطيف و خنك است و خوش دارد و در اصطلاح سالكن باد مبا اشارتست از نفاحات رحمانيه كه از طرف مشرق روحانيات مى ايد چنانكه حضرت رسالت پناه صلى الله عليه واله وسلم فرموده كه اني وجدت نفص الرحمان من جانب اليمين مراد از نفص الرحمان بندگى خواجه اريس قرني است كذا في كشف اللغات •

بأخون نام شهريست در تاريخ قبط قديم •

باونى بالفتح و ضم الهمزة و مكون الواو بعدها نون ثم ياء نام ماهيست در تاريخ قبط قديم •

بوئه بالفتح و ضم الهمزة بعدها نون نام ماهيست در تاريخ قبط محدث •

باران نزول رحمت را گویند •

بازوي صفت مشيت را گوید •

**فصل التاء المثناة الفوقانية • بت** بالضم و سكون التاء المثناة الفوقانية هو الصنم وقد سبق

في فصل الميم من باب الصاد المهملة و بمعنى نفس و مرشد نيز آمده •

بتكده نزد صوفيه بمعنى باطن عارف كامل است كه دران شوق و ذوق و معارف الهيه

بسيار باشد •

**فصل الراء المهملة • برمودة** بالفتح و مكون الراء و ضم الميم و سكون الواو و فتح الذال

المعجمة نام شهريست در تاريخ قبط محدث •

برمهاى بفتح الباء و الميم بينهما راء ساكنة نام ماهى است در تاريخ قبط محدث •

**فصل الشين المعجمة • بشفشد** بالفتح و فتح الشينين المعجمتين بينهما نون ساكنة نام

ماهى است در تاريخ قبط محدث •

**فصل النون • بنطاسيا** بالنون هو اسم الحس المشترك •

بناگوش نزد صوفيه دقيقة محبوب را گویند •

بندگى نزد صوفيه تكليف را گویند •

**فصل الواو • بوسه** نزد صوفيه بمعنى فيض و جذب باطن كه بنهيت سالك واقع شود و نيز لذت

بشري را گویند •

**فصل الهاء • بهمنماه** نام ماهيست در تاريخ فرس •

بهت بضم با و مكون ها لفظ هندىست بمعنى بختيار و نزد ملجمان حرکت كوكبي بود در زمان

معين مثل ده روز يا پنجروز يا کمتر يا بيشتتر و چون مطلق گویند مراد مقدار حرکت او بود در يكشبهانه روز

كما في مراجع الاستخراج •

بیشتر آبی • بیداری • بیهوشی • بیگانگی  
پیاله • پیام • پیمانہ  
( ۲۵۵۴ ) پارمائی • پاک بازی • پیر • پیر خرابات  
تاراج • تر •

فصل الباء التحذیة • بیشتر آبی بالکمر و مکون الباء و نتم الشین المعجمة و الفون بعدها  
جیم نام ماهیست در تاریخ ترک •

بیداری نزد صوفیه عالم محو را گویند جهت عبودیت •  
بیهوشی نزد صوفیه مقام طمّس را گویند که در آن صفات محو شود •  
بیگانگی نزد صوفیه استغنائی عالم الوهیت را گویند که بهیچ چیز و بهیچ وجه مفتقر نیست و بهیچ  
چیز مماثلت و مشابهت ندارد •

### • باب الباء العجمیة •

فصل الالف • پارمائی پاک و صافی در عبادات و در اصطلاح سالکان عبارتست از اعراض  
از مقتضیات طبیعی و شہوانی کذا فی کشف اللغات •

پاک بازی نزد صوفیه توبه خاص را گویند •

فصل الباء التحذیة • پیر شیخ را گویند و قد مر فی الخاء من باب الشین المعجمین فی الفون  
الذیل مع بیان چهار پیر •

پیوخم ابات و پیرمغان نزد صوفیه کاملان و مکملان را گویند • بیت • هرکو بخرابات نشد بی دین  
امت • زیرا که خرابات اصول دین است • ازین خرابات مراد خراب شدن صفات بشریہ است و فانی  
شدن وجود جسمانی و روحانی •

پیاله گامه خورد که بدان شراب خورند و در اصطلاح سالکان کنایت از محبوب است و قیل هر ذره از  
ذرات موجودات پیاله است که ازان مرد عارف شراب معرفت میخورد کذا فی کشف اللغات •  
پیام نزد صوفیه اوامر و نواهی را گویند •

پیمانہ نزد صوفیه چیزی را گویند که در وی مشاهده انوار غیبی کند و ادراک معانی نماید یعنی  
دل عارف •

### • باب الباء المثناة الفوقانیة •

فصل الالف • تاراج در اصطلاح صوفیه عبارتست از طلب اختیار سالک در جمیع احوال  
و اعمال ظاہری و باطنی •

فصل الراء المهملة • تر لفظ فارسی است بطنی رطب و در فن بلاغت شعر سلیس را گویند که  
در وی تعقید نباشد و مقابل او است خشک که معانی فصاحت و ملاست بودن و آن طرز باحفظانه

قرضا • ترانه • ترك تازه • تركيب بند • تشرى ( ۱۰۰۰ ) تشرین الاول و تشرین الآخر • تمز • تموز • توک • توانائی • تورنگری • تیرماه • جام • جانان • جان افزا • جفشابط آی • جفا • جنگ  
امت کذا فی جامع الصنائع •

ترسا نزد صوفیه مرد روحانی را گویند که صفات ذمیمه نفس اماره او متبدل شده باشد و بصفات حمیده موصوف شده باشد و ترسا بجه نزد شان وارد غیبی را گویند که بر دل سالک فرود آید و نیز ترسا بمعنی مرد موحد آید •

ترانه نزد شعرا رباعی را گویند و نزد صوفیه اثین محبت را گویند •

ترک تازه نزد صوفیه جذبه الهی را گویند که سالک مجاهده و رنج بسیار میکشد و کشادگی نمی یابد ناگاه جذبه الهی در رسد و او را بمقصود رساند •

ترکیب بند قسمی است از ترجوع بند و قد مر فی فصل العین من باب الرء المهملتین فی الفن الاول •

فصل الشین المعجمة • تشری بالفتح و سکون الشین المعجمة و کسر الرء المهملة نام ماهی

امت در تاریخ یهود •

تشرین الاول و تشرین الآخر هر دو اسم دو ماهی اند در تاریخ روم •

فصل المیم • تمز بالفتح و ضم المیم و سکون الزاء المعجمة نام ماهیست در تاریخ یهود •

تموز نام ماهیست در تاریخ روم •

فصل الواو • توک بالضم و سکون الواو و بالتاء المثلثة نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

توانائی نزد صوفیه صفت فاعل مختاری بود جان افزا یعنی مدد حیات بود مثل الحیات •

تورنگری نزد صوفیه جمع صفات کمال بود با وجود قدرت بر اظهار هر صفتی و در لفظ غنی در فصل

یابی تحکانی از باب غین معجمه نیز گذشته •

فصل الیاء • تیور ماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

• باب الجیم •

فصل الالف • جام نزد صوفیه احوال را گویند •

جانان نزد صوفیه صفت قدوسی را گویند که قیام جمله موجودات باوست •

جان افزا نزد صوفیه بقا را گویند که سالک ازان صفت بانی ابدی گردد و فنا را بدو راه نبود •

فصل الغین المعجمة • جفشابط آی نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل الفاء • جفا نزد صوفیه پوشانیدن دل سالک است او معارف و مشاهدات که او را

بدانها تربیت می کردند •

فصل التون • جنگ نزد صوفیه امتحانات الهیه را گویند •

جور • چاغ • چشم • چلیپا • چوگان ( ۱۵۵۶ ) حریرزان • خرداد ماه • خشم • خط میانه  
خمار • خشم • خمخانه • خواب • خواجه • داغ

فصل الواو • جور نزد صوفیه باز داشتن مالک بود از میر در عروج •

• باب الجیم العجمیة •

فصل الالف • چاغ بغین معجمه بعد الف و ان نصف مدس شبانروز است و قد مر  
في لفظ التاريخ •

فصل الشیر المعجمیة • چشم نزد صوفیه جمال را گویند و نیز صفت بصو الهی را گویند  
و چشم صفت سر الهی را گویند بر تقدیریکه از سالک در وجود اید و چشم پر خمار ستر کردن سالک  
راست از مالک لیکن کشف ان احوال نزد اهل کمال ظاهر است و چشم فرگسی ستر مراتب عالیه  
بود که اهل کمال ان را پنهان دارند و جز خدایرا اطلاع نباشد •

فصل اللام • چلیپا نزد صوفیه عالم طبیعی را گویند •

فصل الواو • چوگان نزد صوفیه مقادیر احکم را گویند نسبت به عاشق •

• باب الحاء المهملة •

فصل الراء المهملة • حریرزان نام ماهیست در تاریخ روم •

• باب الخاء المعجمیة •

فصل الراء المهملة • خرداد ماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

فصل الشیر المعجمیة • خشم نزد صوفیه ظهور صفات قهریرا گویند •

فصل الطاء المهملة • خط میانه نزد صوفیه عالم غیب را گویند و خط سبز عالم برزخ را گویند •

فصل المیم • خمار بضم خا و تشدید میم نزد صوفیه پیر و مرشد را گویند •

خم نزد شان موقف را گویند و خم زلف اسرار الهی را گویند •

خمخانه نزد شان عالم تجلیات را گویند که در قلب است •

فصل الواو • خواب نزد شان فناى اختیاریرا گویند از افعال بشریت •

خواجه بالفتح و بالالف و بعدها فاف مفتوحة نام ماهیست در تاریخ تبط قدیم •

• باب الدال المهملة •

فصل الالف • داغ ابنه شاعر و قائل نام خود نویسد کذا في جامع الصبائح •

در دونج آی • دمعت • دلدار • دل کشای ( ۱۵۵۷ ) • دوستی • دهان کوچک • دیده • دیر  
دیوانگی • رند • روز

**فصل الراء • در دونج آی نام ماهیت در تاریخ ترک •**

**فصل السین المهملة \* دست نزد عالم صفت قدرت را گویند •**

**فصل اللام • دلدار نزد صوفیه بمعنی عالم شهود است یعنی مشاهده ذات حق و نیز**

**صفت باسطی را گویند •**

**دل کشای نزد شان صفت فتاحی را گویند •**

**فصل الواو \* دوستی نزد شان مبیق محبت الهی را گویند •**

**فصل الهاء • دهان کوچک نزد شان صفت متکلمی را گویند •**

**فصل الیاء التحنانية \* دیده نزد شان اطلاع الهی را گویند بر جمیع احوال سالک از خیر و شر •**

**دیر نزد شان عالم انسانی را گویند •**

**دیوانگی نزد شان مغلوبی عاشق را گویند •**

### • باب الراء المهملة •

**فصل النون \* رند بالكسر و سکون النون منکری که انکار او از زیرکی باشد نه از حماقت و جهل**

**و آنکه کار خود بفرست کند و قیل آنکه خود را ظاهر در ملامت نماید و در باطن آرامت باشد و در اصطلاح**

**سالکان شراب خوار و شراب فروش را گویند که شراب نیستی میدهد و نقد هستی سالک می ستاند**

**و نیز کسی که باوصاف معروفه کثرات و تعینات از خود دور ساخته باشد و بر هیچ قید مقید نباشد**

**بجز الله و لا سواه و از شیخی و مریدی بیزار باشد یعنی از احکام و رسوم و عادات خلق بیزار باشد کذا**

**فی کشف اللغات و لطائف اللغات •**

**فصل الواو \* روز نزد شان تقاب انوار را گویند •**

**روی نزد شان تجلیات را گویند از معانی نوری و صوری و بذوقی منتهی گردد و هو البقاء بالله**

**میخانه و فی کشف اللغات روی در اصطلاح صوفیان عبارتست از انوار ایمان و فتح ابواب عرفان و رفع حجب**

**از جمال حقیقت شیخ جمالی فرموده اند که روی عبارت از وجه حقیقی است •**

### • باب الراء المعجمة •

**فصل الراء المهملة \* زر نزد صوفیه ریاضت و مجاهده را گویند •**

**فصل اللام • زلف نزد شان عینیت هویت را گویند که کسی را بدو راه نیست و گاهی اطلاقش**

**بر شیطان می آید و گاهی بمعنی قرب می آید و در کشف اللغات میگوید زلف عبارت از ظلمت**

زَنار • زندگی • زَنخدان • زهد  
مکبسنج آی • سلطان • میب زنج

( ۱۵۵۸ )

ماغر • سخن • مروی • سرور  
حیم • میدیا • میون

کفر است یا اشکال شریعت و مشکلات طریقت و معضلات حقیقت است و قیدل از قبه عرش تا نحت ثری  
هرگز تریکه در وجود است و هر حجابی که منصور گردا انرا زلف گویند •

**فصل النون •** زَنار نزد شان بمعنی یکرنگی و یک جهتی مالک باشد در راه دین و متابعت  
راه یقین و در کشف اللغات میگوید زَنار در اصطلاح مالکان عبارت از عقد خدمت و بند طاعت محبوب  
حقیقی است در هر مرتبه که باشد عبادت رامت و درست باید کرد و نیز کذایت از زلف معشوق است •  
زندگی نزد شان قبول اقبال محبوب را گویند و قد مر ایضاً فی لفظ الحیوة فی ناقص باب السحاء •  
زَنخدان یعنی چاه زنج و نیز بی نفعی و در اصطلاح سالکان عبارت از لطف محبوب است اما  
قهر امیز که مالک را از چاه جاردانی بچاه ظلمانی می اندازد کذا فی کشف اللغات •

**فصل الهاء •** زهد خشک عبارتست از آنکه صورت زهدش منجر باحوال معنوی نباشد و قبل  
زهدی که بی عشق و محبت باشد کذا فی کشف اللغات •

### • باب السین المهملة •

**فصل الالف •** ساغر نزد صوفیه بمعنی چیزیکه دروپی مشاهده انوار غیبی و ادراک معانی  
کند و بمعنی دل عارف هم آمده و گاهی ازو سکر و شوق مراد دارند •

**فصل الخاء المعجمة •** سخن نزد صوفیه اشارت و اشنائی را گویند بعالم غیب و سخن شیرین  
اشارت الهی را گویند •

**فصل الراء المهملة •** مروی نزد صوفیه فارغ را گویند از محبت •

سرور نزد صوفیه دل را گویند که دران نور حق و عیش مدام است •

**فصل الکاف •** مکبسنج آی نام ماهیست در تاریخ ترک •

**فصل اللام •** سلطان جهان نزد صوفیه اعمال و احوال که برعاشق چنانکه حکم و اراده الهی بود  
وارد شود •

**فصل الیاء التحتانیة •** میب زنج نزد شان مشاهده را گویند که از مطالع جمال خیزد •  
سیم نزد شان تصفیه ظاهر و باطن را گویند •

سیمیا علمیهست که بدان تمخیر جن می شود کذا فی بحر الجواهر •

سیون نام ماهی است در تاریخ یهود •

## • باب الشین المعجمة •

**فصل الالف • شایگان** بلغت فرس چیز را گویند که بسیار باشد مثلا گنج شایگان گنجی را گویند که در مال بسیار باشد و شمس قیس گفته شایگان کاریست که بحکم حاکم کند بی مزد و نزد محققان شعرا عبارت است از قانیه که مشتمل باشد بر ایطای جلی و شمس قیس گفته که هر قانیه که در روی اصلی نباشد انرا شایگان گویند خواه مکرر شود و خواه نشود و گفته که عامه شعرا شایگان ان قانیه را گویند که الف و نون جمع درو مستعمل شود مانند یاران و دوستان و شایگان یکی از عیوب قانیه است کذا فی منتخب تکمیل الصناعة •

**فصل الباء الموحدة • شب** نزد صوفیه عالم عمی و عالم جبروت را گویند و این عالم خطی است ممتد میان عالم خلق و عالم ربوبیت و شب قدر بقای سالک را گویند در عین استهلاک بوجود حق و شب بار نهایت انوار را گویند که سواد اعظم اوست و در کشف اللغات می گویند شب رو در اصطلاح مالکان کفایت از سالک شب خیز و بیدار است •

شباط نام ماهی است در تاریخ روم •

**فصل الراء المهملة • شراب حام** نزد صوفیه عیش ممزوج است که مقارن عبودیت بود و شراب بخته عیش صرف را گویند که مجرد از اعتیاد عبودیت بود و شراب خانه عالم ملکوت را گویند و نیز معنی باطن عارف کامل که دران باطن شوق و ذوق و عوارف الهیه بسیار باشند می آید •

**فصل الفاء • شفق** نام ماهیست در تاریخ یهود •

**فصل الواو • شوخی** نزد صوفیه کثرت التفات را گویند باظهار صور انعال •

**فصل الهاء • شهر یور** نام ماهی است در تاریخ فرس •

**فصل الیاء التحتانیة • شیوه** نزد صوفیه اندک جذبه را گویند در بعضی احوال که گاه بود و گاه نبود •

شیدا نزد شان اهل جذبه و صاحب شوق را گویند •

## • باب الطاء المهملة •

**فصل الواو • طوبی** نام ماهی است در تاریخ قبط قدیم •

**طوفسج آی** نام ماهیست در تاریخ ترک •

**فصل الیاء التحتانیة • طیبث** بالکسر و بیاء تحتانیة و فتح موحدة مع فتح الاول بعدها ناء

مثله نام ماهی است در تاریخ یهود •



## • باب الغین المعجمة •

فصل المیم • غمزه نزد صوفیه بمعنی فیض و جذبه باطنی که نصیب بمالک واقع شود

و در کشف اللغات می گوید غمزه برهم زدن در اصطلاح عاشقان کنایه از عدم التفات است •

غمکده نزد شان مقام مستوری را گویند •

غمکسار نزد شان آنر صفت جمالی است که عموم و شمول دارد •

## • باب الفاء •

فصل الالف • فاون بواو بعد الف نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

فصل الراء المهملة • فرمونی نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

فروردینماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

فصل اللام • فلسفه هی لفظ یونانی معذاه التشبه بحضرة الواجب الوجود و الفلسفة الاولى

هی العلم الالهی و قد سبق فی المقدمة •

فصل المیم • فمانوت نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

فصل النون • فنک بالنون وان جریست از ده هزار جزء شبانروز و قد مر فی بیان تاریخ الترك •

## • باب القاف •

فصل الالف • قانون هو القاءده و قد مر فی فصل الدال المهملة من باب القاف •

فصل اللام • قلندرو قلاش نزد صوفیه مرد اهل ترك و اهل تجرید را گویند که از لذت بشری در

گذشته باشد کذا فی بعض الرسائل و در فرهنگ جهانگیر میگوید قلندر بالفنح عبارتست از ذاتی که از

نفوس و نقوش بشری و اشکل عادی و اعمال بی سعادت بی سجد و با صفا گشته و به مرتبه روح ترقی کرده

واز قیود و تکلیفات رسمی و تعریفات اسمی خلاص یانته و تجرید و تفرید از کونین حاصل کرده و بدل و

و جان همه طالب جمال و جلال حق شده و بدان حضرت رسیده و فرق میان قلندر و ملامتی و صوفی

انست که قلندر تفرید و تجرید کمال دارد و در تحریب عادت کوشد و ملامتی ان بود که در کتم عبادات

کوشد و صوفی ان بود که اصلا دل او بخلق مشغول نشود و مرتبه صوفی از مرتبه هر دو بلند است انتهى •

قلندریات نزد شعرا انست که شاعر در شعر مخالف عرف و عادت ارد و ترك مبالات کند هرچه

از ان احتراز شاید بران اقدام نماید و ار اوصاف اهل صلاح و تقوی عار کند بل ظاهر شریعت را

قامت سزایی • کانون الاول • کافر بچه ( ۱۵۶۱ ) • کباب • کرشمه • کسلپو • کلبه احزان  
کلیپها • گذار • کیهک • کیمیا • گبر • گرمی • گوهر معانی

مخالفت از کمال پندارد و موجب ترقی انکار مقاله

• شعر •

من عاشقم درد بنزدیک من دوامت • دوامت همه فقیری و راحت همه بلاست

گر عاقلی ز درد و بلا می کند گریز • مطلوب ما همونست بسا نیش ده کجا است

کذا فی جامع الصنائع •

قامت سزایی نزد صوفیه پرستش را گویند که هیچ کس را بجز از خدای ان سزاوار نیست •

• باب الکاف •

فصل الالف • کانون الاول نام ماهیست در تاریخ روم و همچنین کانون الآخر نام ماهی

دیگراست •

کافر بچه نزد شان بمعنی یکرنگی در عالم وحدت که در از تمامی ما موی الله بر قافیه باشد و در

سواد نیستی جای گرفته باشد و نیز بمعنی مومن کامل و هم کفر بمعنی ایمان حقیقی می آید •

فصل الباء الموحدة • کباب نزد صوفیه پرورش دل را گویند در تجلیات صوری •

فصل الراء المهملة • کرشمه نزد صوفیه تجلی جلالی را گویند •

فصل السین المهملة • کسلپو نام ماهی است در تاریخ یهود •

فصل اللام • کلبه احزان نزد صوفیه دلی باشد که پر غم از هجر معشوق است •

کلیپها نزد شان عالم حیوانی را گویند •

فصل التون • کنار بفتح کاف و تخفیف نون در اصطلاح صوفیه دریافتن اسرار توحید و دوام مراقبه

را گویند کذا فی لطائف اللغات •

فصل الیاء التحتانیة • کیهک نام ماهی است در تاریخ قبط محدث •

کیمیا در اصطلاح صوفیه عبارت است از قناعت بوجود و ترک شوق بمفقود و کیمیای معاد است

عبارت است از تهذیب نفس باجتناب از رذائل و اکتساب فضائل و این کیمیای خواص است اما

کیمیای عوام ابدال منافع اخروی است بحطام دنیوی کذا فی لطائف اللغات •

• باب الکاف العجمیة •

فصل الباء الموحدة • گبر نزد صوفیه بمعنی کافر بچه است چنانکه گذشت •

فصل الراء المهملة • گرمی نزد صوفیه حرارت محبت را گویند •

فصل الواو • گوهر معانی نزد شان صفات و اسمای الهیه را گویند •

ماخیز • ماسوری • موشوران  
مستی • ممت • موی

( ۱۵۹۲ )

گیسوی • لب • ماهی  
مردانماه • مزه • مصری

نزد شان طریق طلب را گویند بعالم هویست که حبل المتین عبارت

### فصل الباء • گیسوی

ازومت •

• باب اللام •

فصل الباء الموحدة • لب نزد صوفیه کلام معشوق را گویند و لب لعل بطون کلام معشوق  
و لب شکرین کلام منزل را گویند که بر انبیا علیهم السلام بواسطه ملک حامل است و ازلیا را بتصفیه  
باطن و لب شرین کلام بیدرامطه را گویند •

• باب المیم •

فصل الالف • ماه روی •

واقع می شود که بعضی رسائل و شیخ عبد اللطیف در شرح مثنوی مولوی رزم می گوید مراد از  
ماه رویان سرر علمیه حق اند که درین نشأت برتر اندازند •  
ماهی در اصطلاح صوفیه عبارت است از عارف کامل و این معنی بحسب استغراق که کاملان را در بحر  
معرفتست مناسبت تمام دارد و لفظ جز ماهی بمعنی غیر عارف کامل است کذا فی لطائف اللغات •

ماخیز نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

ماسوری نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

فصل الراء المهملة • موشوران نام ماهیست در تاریخ یهود •

مردانماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

فصل الزاء العجمیة • مزه بالکمر موی پلک چشم و در اصطلاح متصوفه حجاب مالک است  
در رویت بقصر در اعمال جهرا و مرا و در اصطلاح عاشقان مزه اشارت بصلان نیزه و به پیکان تیر است  
که از کرشمه و غمزه معشوقه بهدف سینه عاشق میرسد و آن بیچاره مجروح دار فریاد میکنند و از لذات آن

مجروحی نعره زند کذا فی کشف اللغات •

فصل السین المهملة • مسزی نام ماهیست در تاریخ قبط محدث •

مستی نزد اهل تصوف عبارت از حیرت و وله است که در مشاهده جمال درومت سالک  
نزد اهل تصوف عبارت از حیرت و وله است که در مشاهده جمال درومت سالک  
ماخیز شهود را دومت دهد کذا فی کشف اللغات •

فصل الواو • موی نزد صوفیه اهل جذب و صاحب شوق را گویند و ممت و خراج عاشق مستغرق در معشوق •

مهر • مهربان • مهره گلگون  
فای • ناله • نار • نبیره اول

( ۱۵۴۳ )

میان دیهی • میان • می • میدان  
دوم رسوم • نوروز • نیمن • نیسان

**فصل الهاء • مهر بالکسر در اصطلاح سالکان محبتی که با مثل خود بود با وجود عام را گاهی**

از بابت مقصد کذا فی کشف اللغات •

مهربان نزد شان صفت ربوبیت است •

مهره گلگون نزد شان تجلیات را گویند که در غیر ماده بود •

**فصل الیاء التحتانیة • میان دیهی فی فتاوی عالمگیر فی کتاب الشهادة فی الباب الخامس**

منه الاراضی التي غاب اربابها او مات اربابها و لا وارث لها تسمى میان دیهی و كذلك الاراضی التي ترکها ملائکها علی اهل القرية بالخراج تسمى میان دیهی و كذلك الاراضی التي ترکت لرعی الدواب و لم تدخل تحت القسمة تسمى میان دیهی کذا فی المحيط •

میان بکسر اول بمعنی وسط قدر و کمر باشد و بمعنی غلاف کارد و خنجر و غیره و نزد صوفیه عبارت

از وجود سالک است و تکیه دیگر حجاب نموده باشد کذا فی لطائف اللغات •

می نزد شان بمعنی ذرقی بود که از دل سالک بر آید و او را خوشوقت گرداند و نیز بمعنی

محبت و عشق آید • و میخانه باطن عارف کامل باشد که دران شوق و ذرق و عوارف الهیه بهیاری باشند و نیز بمعنی عالم لاهوت آید • و میکده قدم مناجات را گویند و در کشف اللغات می گوید که میخانه خانه پیرو مرشد را گویند •

میدان نزد شان مقام شهود معشوق را گویند •

• باب النون •

**فصل الالف • نای نزد صوفیه پیغام محبوب را گویند •**

ناله نزد شان مناجات را گویند •

ناز د. اصطلاح متصوفه قوت دادن معشوقست مر عاشق حزین و غمگین را کذا فی کشف اللغات •

**فصل الیاء الموحدة • نبیره اول و دوم و سوم نزد اهل رمل در لفظ مصدر فصل دال از**

باب عین مهملتین مع بیان شریک نبیره گذشت •

**فصل الواو • نوروز نزد صوفیه عالم تفرقه را گویند •**

**فصل الیاء التحتانیة • نیمن نام ماهی است در تاریخ یهود •**

نیسان نام ماهی است در تاریخ روم •

## • باب الهاء •

فصل الاء الثالثة • هثور نام ماهى است در تاريخ قبط محدث •

## • باب الياء •

فصل الالف • يار نزد صوفيه عالم شهود را گويند يعنى مشاهدات حق •

فصل الاء • يتنج آي نام ماهى است در تاريخ ترك •

و لما كانت اللغات العربية المصطلحة الطبية و اللغات العجمية المصطلحة اكثرها مذكورة في بحر الجواهر و حدود الامراض و بحر الفضائل و فنهنگ جهانگيري و غيرها من كتب اللغة اقتصرنا على عدة منها في هذا الكتاب بان من ارادها يستخرج منها بسهولة فليكن هذا آخر ما اردناه فالحمد لله على ذلك حمدا كثيرا كثيرا و ما ابري نفسي من الخطأ و التقصير فان ذلك شان الحكيم الخبير فالمأمول من ذوى العقول ان يتعمدوني بذيل العفو فيما صدر عني من الخطأ و السهو و ان يدعوا لي بحسن العافية و الخاتمة اللهم اجعلني ممن اوتي كتابه بيمينه و اجعلني معتمدا على خير خلقه محمد علم الهدى و الرشاد و على اولادتي و للمؤمنين يوم يقوم الحساب • و صلى الله على خير خلقه محمد علم الهدى و الرشاد و على آله و اصحابه الى يوم التناذ • آمين آمين آمين • يا رب العالمين •

تم طبع هذا الكتاب المسمى بكشاف اصطلاحات الفنون الذي باصطلاحات العلوم

كلها مشتمون يوم السبت اربع ليال خلعت من شهر المحرم سنة الف و مائتين

و ثمان و سبعين سنة من الهجرة النبوية مطابقا لثلاثة

عشر يوما مضت من شهر الجولائي

سنة الف و ثمان مائة و احدى

و مئتين من الحنين

العيصوية

BIBLIOTHECA INDICA;  
A  
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED BY

THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

*Old Series.*



كشاف اصطلاحات الفنون

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS  
USED IN THE  
SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIH, ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SPRENGER, M. D. PH. D.

AND

CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1862.

الجزء الحادي عشر  
كتاب كشف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي  
صححه و زاد فيه و اوضحه و اعلم على راس المزيد بخطين  
و افصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس  
المدرسة الكلكتية و اعانه فيه المولوي  
صبد الحق و المولوي غلام قادر  
و رتب ذيله الويس اسپرنگر  
التيرولي

## اشتهار

کتب هاء مفصله الذیل در سوسیٹی بمعرض فروخت اند پس اگر کسی ط<sup>ا</sup> و خریدار منجمله این کتب باشد باید که درخواست خریداری خود نیزه بانورا چندرلال مترا محاسط کتب خانه اسپانک سوسیٹی بگذرانند و منجمله کتب مفصله قیمت جزو خورد ده آنه است <sup>۱۰ آنه</sup>

و قیمت جزو متوسط دوازده آنه است و قیمت جزو کلان یکروپیه چهار آنه است • <sup>۱۲ آنه</sup> <sup>۱ روپیه ۴ آنه</sup>

تفصیل کتب که برای فروخت اند

<p>سکندر نامه بحری</p> <p>یک جزو متوسط</p> <p>مشمول</p> <p>بر نصف اول</p> <p>فهرست طوسی</p> <p>چهار جزو متوسط</p>	<p>کتاب اتقان فی</p> <p>علوم القرآن للسیوطی</p> <p>ده جزو خورد</p> <p>اصاله فی اسماء</p> <p>الصحاحه</p> <p>یازده جزو متوسط</p>	<p>ارشاد القاصد</p> <p>فی اقصی المقامد</p> <p>یک جزو خورد</p> <p>کشاف اصطلاحات</p> <p>الفنون</p> <p>ده جزو کلان</p> <p>فتوح السام تصدیف ابی اسمعیل</p> <p>بتمامه چهار جزو خورد</p> <p>کتاب المغاربی الواقدی</p> <p>چهار جزو خورد</p> <p>سرائع الاسلام</p> <p>چهار روپیه</p> <p>انیس المشرحین</p> <p>دو روپیه</p> <p>جوامع علم ریاضی</p> <p>دو روپیه</p>
<p>فتوح السام منسوب الی الواقدی</p> <p>شش جزو خورد</p> <p>اصطلاحات الصومیة</p> <p>دوازده آنه</p> <p>خزانة العلم</p> <p>سه روپیه</p> <p>تاریخ نادری</p> <p>دو روپیه</p>		